

**“Un violador en tu camino” como
resistência e performance
latino-americana: uma análise
sobre afetos e emoções**

“Un violador en tu camino” as Latin-american
resistance and performance: an analysis of emotions
and affect

“Un violador en tu camino” como resistencia y
performance latinoamericana: un análisis de afectos
y emociones

Maria Lidia Mattos Valdivia¹

 [0000-0001-5670-3985](https://orcid.org/0000-0001-5670-3985)

Valéria Oliveira Lopes²

 [0000-0002-4977-4483](https://orcid.org/0000-0002-4977-4483)

Ana Gabriela de Castro Cordeiro³

 [0009-0007-9446-0540](https://orcid.org/0009-0007-9446-0540)

Resumo: A partir de um estudo de caso dos protestos realizados pelo Coletivo Lastesis (2019), neste artigo observamos a relação entre afetos e emoções e práticas sociopolíticas. Utilizamos um referencial teórico feminista interseccional e uma abordagem psicanalítica, a partir da qual argumentamos a importância de se considerar as mobilizações emocionais/afetivas nas dinâmicas da política. Em vista disso, o artigo explora articulação/instrumentalização de três emoções centrais: a raiva, o medo, e o amor.

Palavras-chave: Feminismo. Afetos e Emoções. Resistência. Gênero e Raça.

Abstract: Based on a case study of the protests carried out by the Lastesis Collective (2019), this article observes the relationship between emotion and affect and sociopolitical practices. We employ an intersectional feminist theoretical framework and a psychoanalytical approach, from which we argue the importance of considering emotional/affective mobilizations in political dynamics. In this way, the article explores the articulation/instrumentalization of three central emotions: anger, fear and love.

Keywords: Feminism. Emotion and Affect. Resistance. Gender and Race

Resumen: A partir de un estudio de caso de las protestas del Colectivo Lastesis (2019), examinamos la relación entre los afectos, las emociones y las prácticas sociopolíticas. Utilizamos un marco teórico feminista interseccional y un enfoque psicoanalítico, por lo que argumentamos la importancia de considerar las movilizaciones emocionales/afectivas en las dinámicas de la política. Para ello, el artículo explora la articulación/instrumentalización de tres emociones centrales: la rabia, el miedo y el amor.

Palabras-clave: Feminismo. Emociones y Afectos. Resistencia. Género y Raza.

¹ Doutorado em Relações Internacionais pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro - PUC-Rio, com bolsa de pesquisa financiada pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - CAPES. Lattes: [8536282399203828](https://lattes.cnpq.br/8536282399203828) - E-mail: mattos.mvaldivia@gmail.com.

² Doutorado em Relações Internacionais pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro - PUC-Rio, com bolsa de pesquisa financiada pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - CAPES. Lattes: [5592038496126523](https://lattes.cnpq.br/5592038496126523) - E-mail: valeria_oliveira13@hotmail.com.

³ Mestranda em Relações Internacionais pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro - PUC-Rio, com bolsa de pesquisa financiada pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - CAPES. Lattes: [5982393115582845](https://lattes.cnpq.br/5982393115582845) - E-mail: cordeiroanag@gmail.com.



O patriarcado é um juiz
que nos julga por nascer,
e nosso castigo
é a violência que você não vê
O patriarcado é um juiz
que nos julga por nascer,
e nosso castigo
é a violência que você já vê
É feminicídio.
Impunidade para meu assassino.
É o desaparecimento.
É o estupro.
E a culpa não era minha, nem onde
estava, nem como me vestia (x 4).
O esturador era você (x 2)
São os policiais,
os juízes,
o Estado,
o Presidente.
O Estado opressor é um macho
Esturador (x 2)
O esturador é você (x 6)
Dorme tranquila, menina inocente,
sem se preocupar com o bandido
que pelo teu sono doce e sorridente
cuida a tua querida polícia.
O esturador é você (x4)
(*Un violador en tu camino*, Coletivo Lastesis, 2019)⁴

⁴ Original: El patriarcado es un juez, que nos juzga por nacer y nuestro castigo es la violencia que no ves / El patriarcado es un juez, que nos juzga por nacer y nuestro castigo es la violencia que ya ves/ Es feminicidio/ Impunidad para el asesino/ Es la desaparición./ Es la violación./ Y la culpa no era mía, ni dónde estaba, ni cómo vestía. (4x)/ El violador eras tú.(2x)/ Son los pacos (policías)/ Los jueces./ El estado/ El presidente/ El estado opresor es un macho violador.(2x)/ El violador eras tú.(2x)/ Duerme tranquila niña inocente, sin preocuparte del bandolero/ que por tus sueños dulce y sonriente vela tu amante carabintero/ El violador eres tú.(4x)



Introdução

A partir de novembro de 2019, diversos centros urbanos ao redor do globo foram palco de sucessivos protestos artístico-políticos engajados com uma pauta feminista denunciatória das violações aos direitos das mulheres em âmbito político, social, sexual e institucional. A semelhança entre tais protestos, além da abordagem de questões diversas dentro do guarda-chuva da epistemologia feminista, é a reapropriação da canção *Un violador en tu camino*, de autoria do coletivo feminista chinelo Lastesis (2019). Entretanto, esta reapropriação não é uma mera reprodução. Na verdade, cada local que se reapropriou do protesto apresentou particularidades, tanto por meio da tradução da letra da música para a língua oficial do país quanto pela incorporação de novos versos para abordar questões políticas e culturais específicas. Similarmente, a articulação simultânea de mulheres protestantes nas manifestações artístico-políticas que sucederam ao protesto original não diz respeito a uma intervenção política planejada desde sua concepção em nível internacional. O que observamos, na prática, é o caráter móvel do protesto por meio de sua viralização nas redes sociais, resultando na criação de laços entre mulheres, grupos de ativistas feministas locais e transnacionais para organizar coletivamente a reapropriação dessa performance em outras localidades.

O aspecto móvel, flexível e adaptável destes protestos, em primeiro lugar, é resultado de um comprometimento feminista em abordar questões de gênero de maneira interseccional e/ou imbricada (Crenshaw, 1989; Collins, 2000; Curiel, 2016; Gill & Pires, 2019; González, 2020) e, portanto, transversal.⁵ Neste contexto, compreendemos o feminismo, segundo bell hooks (2015), como um empenho político coletivo com a erradicação de ideais e práticas pautadas em modos de dominação. Esta perspectiva está presente na própria criação do Coletivo Latesis em 2018 (Valparaíso, Chile) pelas artistas Sibila Sotomayor Van Rysseghem, Daffne Valdés Vargas, Paula Cometa Stange e Lea Cáceres Diaz. O coletivo surge diante de um comprometimento com modos de teorização feminista como forma de compreender a

⁵ No âmbito das teorias feministas, o conceito de “interseccionalidade”, sobretudo no campo do feminismo negro, é interpretado de inúmeras formas e articulado epistemologicamente de maneira plural para observar os diversos atravessamentos de poder no corpo de mulheres racializadas. Similarmente, feministas latino-americanas como Ochy Curiel (2016; 2017) optam pelo conceito de “imbricação” como uma forma de tratar desses atravessamentos a partir de dinâmicas específicas da América Latina. Reconhecendo a contribuição de ambas as linhagens de pensamento para a discussão realizada neste artigo, mencionamos os dois conceitos sem estabelecer uma hierarquia teórica e prática entre eles.



realidade política latino-americana e, ao mesmo tempo, de um ímpeto por tornar essas epistemologias acessíveis aos movimentos de mulheres no âmbito prático (Iwama, 2022; Cadena, 2021; Alcázar, 2021). Em segundo lugar, o protesto se mostra como um exemplo de resistência coletiva transversal que rompe com perspectivas tradicionais sobre as disposições de poder a partir da centralização da dimensão sentida e vivida do cotidiano, reivindicando, portanto, a importância dos *afetos e emoções* como fundamentais para a compreensão e a prática política (Jaggar, 2008; Åhäll, 2018; Stephens, 2015; Ahmed, 2014a; 2010c).

Segundo Allison M. Jaggar (2008) as bases do conhecimento considerado legítimo — ocidentais, brancas e heterossexistas — propagam narrativas nas quais a emoção é contrastada com a razão e, desta forma, tradicionalmente compreendida como incompatível com campos de tomada de decisão política e produção epistêmica. Historicamente, a emoção foi contrastada com a racionalidade e associada ao feminino (e ao racializado), da mesma forma em que a natureza foi contrastada com a cultura, que seria o padrão da evolução humana e atribuída ao significante branco e masculino. Jaggar (2008, p. 159) ainda argumenta que as emoções continuam sendo “[...] erroneamente vistas como respostas necessariamente passivas ou involuntárias ao mundo”, pois são tradicionalmente compreendidas como reações fisiológicas involuntárias que não tem utilidade na academia e às quais devemos reprimir ou esconder. Em contraposição a tal perspectiva, que propaga apagamentos, violências e hierarquias sobre a produção de conhecimento e a prática do político, argumentamos que as emoções devem ser consideradas um componente fundamental da criação de subjetividades e, conseqüentemente, do *fazer e ser* político nas estruturas as quais estamos inseridas.

Desta forma, este artigo parte de um ímpeto em contribuir para a tradição do pensamento feminista, de modo geral, e latino-americano, especificamente, em denunciar os processos de despolitização e a-historicização de preocupações que envolvem a experiência de mulheres em estruturas múltiplas de poder pelas perspectivas epistemológicas ocidentais hegemônicas e seu olhar estreito para apenas o que se considera “*high politics*” ou “os grandes eventos” (Enloe, 2014) da política.

Tendo isso em vista, buscamos responder a seguinte pergunta: Como as performances do protesto *Un violador en tu camino* desenvolvem modos de teorização para formular coletivamente contra-narrativas sobre o político por meio da centralidade de afetos e



emoções? Para respondê-la, partimos do pressuposto de que a *teoria* não é uma ferramenta ou capacidade cognitiva acessível apenas àqueles que estão na academia, e sim uma *prática* realizada por *todos* os indivíduos em suas experiências cotidianas (Zalewski, 1996; hooks, 1992). Este movimento teórico-político nos permite argumentar que a série de protestos impulsionadas pelo Coletivo Lastesis (2019) e seus modos de reapropriação em diferentes contextos socioculturais se apresentam como formas complexas de compreender as relações da/na política para além de lógicas binárias, escalares e dicotômicas sobre poder e resistência. Ademais, por meio da análise do caráter móvel, adaptável e mutável destes protestos a partir de manifestações baseadas em experiências cotidianas com opressão e violência como o domínio das reivindicações políticas feministas, buscamos explorar as maneiras como estas mulheres engajam em um constante processo de *atribuição de significado* à política por meio de processos afetivos e das emoções vividas individual e coletivamente.

Além disso, nos ancoramos teoricamente em dois conceitos centrais: *performance* (Turner, 1974; 1982; Butler, 1988; 2003; 2019) e *corporificação* (Cadena, 2021; Alcazár, 2021). Segundo Judith Butler (2003), embora narrado nos discursos dominantes como *natural* e *internalizado*, o gênero, na verdade, se apresenta como um contínuo processo de *devenir* na superfície do corpo. Isto é, noções e expectativas sociais binárias de gênero são cotidianamente (re)produzidas (consciente e inconscientemente) a partir de gestos, falas e práticas manifestadas na materialidade do corpo. Neste contexto, a *corporificação* (Cadena, 2021; Alcazár, 2021) diz respeito às maneiras como o corpo está inserido em múltiplas dinâmicas do político, e, portanto, posicionado em redes de poder e criação de subjetividades. Assim, buscamos observar como, por meio das inúmeras articulações do protesto, as participantes denunciam modos entrecruzados de violência que se manifestam em suas experiências cotidianas e, simultaneamente, centralizam a superfície do corpo como terreno fértil para reivindicação política coletiva contra estas mesmas formas de dominação.

O exercício que buscamos promover, portanto, é um engajamento com os conceitos de *afetos* e *emoções* tanto como categorias *epistemológicas* quanto *analíticas*: epistemologicamente, nos embasamos em uma literatura feminista plural, envolvendo sobretudo modos de teorização pós-estruturalistas (Zalewski, 1996; Butler, 1988; 2019), pós/decoloniais (Lugones & Spellman, 1983; Curiel, 2016; 2017; González, 2020) e do feminismo negro (Collins, 2000; hooks, 2015; Lorde, 1997) para desenvolver a



potencialidade dos conceitos de *afetos* e *emoções* como modos de teorização sobre dinâmicas de poder (Jaggar, 2008; Åhäll, 2018; Stephens, 2015; Ahmed, 2014a; 2010); analiticamente, fazemos das emoções (raiva, medo, amor/luto) categorias de investigativas para organizar arranjos narrativos desenvolvidos nas intervenções políticas proporcionadas pelo Coletivo Lastesis (2019). Neste trabalho, abordamos cada emoção em uma seção individual para fins de organização, embora reconheçamos que elas se apresentam de maneira emaranhada, confusa e, muitas vezes, de difícil discernimento.

Deste modo, este artigo é dividido em seis partes, incluindo a presente introdução. Na próxima seção, discutimos a fundo os caminhos teóricos e metodológicos que embasam a construção do presente trabalho, visando situar a atuação político-teórica do protesto como inserida nestes debates. Na terceira seção, tomamos a *raiva*, a partir de Audre Lorde (1997) e Elizabeth Stephens (2015), como uma categoria afetiva e emocional analítica para observar como ela emerge no protesto como um diagnóstico político sobre as estruturas de violência e dominação nas quais as mulheres estão inseridas. Na quarta seção, nos debruçamos em analisar como a criação de *sentimentos das estruturas* (Ahmed, 2010a) dominantes que instrumentalizam o *medo*, perpetuam modos de restrição e regulação corporal feminina, os quais são denunciados pelas protestantes a partir de diversos contextos. De modo similar, na quarta seção observamos como as dinâmicas afetivas do protesto se manifestam por meio de processos de *amor coletivo* e *corporificado*, permitindo o acolhimento do *luto* e da *dor* das violências denunciadas, e promovem resistências embasadas na potência curativa e transformadora do *amor* (hooks, 2021). Finalmente, apresentamos breves conclusões acerca de nossos exercícios afetivos neste artigo.

Sentindo caminhos teóricos e metodológicos feministas latino-americanos

Neste artigo, partimos do pressuposto de que o protesto do Coletivo Lastesis (2019) está localizado dentro de debates epistemológicos e práticos complexos que fazem parte de inúmeros engajamentos político-teóricos do movimento feminista em escala global. Segundo as próprias integrantes, o objetivo da criação do Coletivo partiu da necessidade de estabelecer uma ligação entre a teoria feminista produzida na academia e a atuação política e artística de movimentos de mulheres, a fim difundir formas de conhecimento coletivamente produzidas nestas intersecções (Pollo, 2019; Iwama, 2022). A busca pela criação de redes plurais e



horizontais de produção de conhecimento e prática política situa a atuação do Coletivo dentro de reivindicações epistemológicas e metodológicas feministas abrangentes, envolvendo disputas dentro e fora da academia, as quais discorreremos na presente seção.

De maneira ampla, a atuação do Coletivo e das pessoas que fizeram parte da performance *Un violador en tu camino* está situada em debates feministas extensos que visam questionar tanto as bases tradicionais do conhecimento, quanto as estruturas sociopolíticas dominantes que (re)produzem violências raciais, sexuais, de gênero, entre outras (Collins, 2000; hooks, 2015; Enloe, 2014). Este duplo movimento envolve as seguintes questões: a contestação das dicotomias que orientam as bases do pensamento ocidental pautadas em hierarquias de gênero (como cultura/natureza e público/privado, onde o primeiro termo é privilegiado e associado ao masculino) (Jaggar, 2008); a contestação de modos de dominação entrecruzados, voltando nossos olhares para os atravessamentos de violência física, simbólica, política e institucional nos corpos das mulheres (Crenshaw, 1989; Collins, 2000; Anzaldúa, 1999; 2005; Davis, 1981); e, finalmente, a reivindicação de formas outras de compreender dinâmicas políticas, centralizadas sobretudo no ponto de vista localizado de mulheres em relação às suas experiências cotidianas com tais entrecruzamentos de poder (Collins, 1986; Mohanty, 1984; Hartsock, 1998; Davis, 1981).

À luz destes modos de contestação, as participantes da performance se inserem nos debates epistemológicos e metodológicos da ampla e diversa literatura feminista que questiona compreensões dominantes sobre o que caracteriza o âmbito da *política* e os atores que, tradicionalmente, são legitimados a participarem dele (Enloe, 2014; hooks, 2015; Collins, 2000; Davis, 1981). Isto é, em um contexto onde as bases epistemológicas do conhecimento dominante estão pautadas na (re)produção de narrativas brancas, heteropatriarcais e ocidentais, as participantes do protesto centralizam o âmbito do *peçoal* (e um pessoal genderizado, racializado e de sexualidade dissidente) como um campo onde a política *efetivamente* ocorre (Enloe, 2014; Collins, 2000). Este movimento é consonante com afirmações de teóricas feministas do campo das Ciências Sociais de que “o pessoal é político” (Enloe, 2014) e de que o “político é pessoal” (Berlant, 1997), uma vez que situa as experiências cotidianas de mulheres como profundamente inseridas em dinâmicas políticas e, simultaneamente, revela como questões íntimas (como sexualidade, identidade de gênero, e o



ambiente doméstico) são cooptadas por discursos dominantes como forma de perpetuar desigualdades e violências (Gorton, 2007).

Desta forma, no contexto da elaboração da canção *Un violador en tu camino* e da performance do protesto, o Coletivo Lastesis (2019) evidencia este comprometimento feminista em subverter as dicotomias entre o âmbito da política (público) e o âmbito da vida comum (privado) ao centralizar o *corpo* (Cadena, 2021) e, sobretudo, as *emoções* (Jaggar, 2008; Ahmed, 2014a; 2010abc) por meio da apropriação do espaço como base para reivindicação feminista. Neste sentido, seguindo a tradição artístico-política feminista latino-americana, o Coletivo se apropria do “território como cenário” para transformar o conceito do que é *ser e fazer* política (Pollo, 2021).

De maneira específica, essa apropriação teórico-política envolve uma atenção para os *afetos* e as *emoções* como produzidos pelo político e também dele produtores. Em outras palavras, a articulação da performance do protesto se insere no que é chamado de “virada afetiva” (Woodward, 1996; Berlant, 1997; Nicholson, 1999) nos espaços de produção de conhecimento acadêmico, caracterizada por um campo plural voltado para o estudo transdisciplinar de “problemas sociais como dilemas afetivos”⁶ (Cvetkovich, 1992, p. 2, *tradução nossa*) que estão inscritos em dinâmicas políticas, relações de poder e produção de subjetividades individuais e coletivas. Segundo Allison M. Jaggar (2008, p. 151, *tradução nossa*) a emoção faz parte das dicotomias que orientam o pensamento ocidental e é negativamente associada ao feminino: “[...] não só a razão foi contrastada com a emoção, mas também foi associada ao mental, ao cultural, ao universal, ao público e ao masculino, enquanto a emoção foi associada ao irracional, ao físico, ao natural, ao particular, ao privado e, claro, ao feminino”⁷.

Neste contexto, nos cabe discorrer brevemente sobre a terminologia de afetos e emoções comumente utilizada por esta literatura. Por um lado, alguns autores privilegiam a utilização da terminologia de afetos para tratar deste emaranhado de dinâmicas pré-sociais como “[...] forças viscerais abaixo, ao lado ou geralmente além do conhecimento consciente”⁸

⁶ Original: “[...] social problems as affective dilemmas”.

⁷ Original: “Not only has reason been contrasted with emotion, but it has also been associated with the mental, the cultural, the universal, the public and the male, whereas emotion has been associated with the irrational, the physical, the natural, the particular, the private and, of course, the female”.

⁸ Original: “[...] visceral forces beneath, alongside, or generally other than conscious knowing, vital forces insisting beyond emotion”.



(Gregg & Siegworth, 2010, p. 1 *Apud* Pedwell & Whitehead, 2012, p. 116, *tradução nossa*), portanto considerando as emoções como uma resposta fisiológica às vivências do cotidiano e uma categoria insuficiente para tratar de como os sujeitos são constituídos por dinâmicas de poder (Shouse, 2005; Massumi, 1995). Mais profundamente, esta literatura privilegia o conceito de afeto por compreendê-lo como constituindo “[...] fluxo de ressonâncias, uma forma de comunicação emocional entre corpo e mente”⁹ (Åhäll, 2018, p. 39, *tradução nossa*) anterior ou mais profunda que as emoções.

Por outro lado, autoras como Linda Åhäll (2018), Sara Ahmed (2014a) e Kristyn Gorton (2007) se recusam a criar distinções estritas entre o afeto (como dinâmica relacional entre corpos) e as emoções (como compostas por sensações fisiológicas), uma vez que consideram que ambas experiências se constituem mutuamente. Ou seja, as emoções “[...] ajudam a explicar não apenas como somos afetados desta ou daquela maneira, por isso ou aquilo, mas também como esses julgamentos se sustentam ou são acordados como percepções compartilhadas”¹⁰ (Ahmed 2014a, p. 208, *tradução nossa*). Em outras palavras, tanto Åhäll (2018) quanto Ahmed (2014a) evidenciam que o afeto, como as dinâmicas de forças que envolvem a relação entre corpos, e a emoção, como o conjunto de sensações que experienciamos de maneira individual e compartilhada, estão sempre imbricados. Nossos sentimentos são resultados das dinâmicas sociais nas quais estamos inseridos e, ao mesmo tempo, dizem respeito a experiências corporificadas que podem ser vividas de maneira coletiva.

Para ecoar as palavras de Elizabeth Stephens (2015, p. 279, *tradução nossa*), as emoções dizem respeito ao “[...] encontro afetivo entre a singularidade do sujeito e a especificidade de seu contexto político e cultural”¹¹. Para além de buscar evitar a (re)produção de dicotomias que acabam por privilegiar um termo em detrimento de outro, o posicionamento abrangente destas teóricas tem o objetivo de *incluir* autoras que por muito tempo trabalham a relação entre o político e o emocional e não são inseridas no campo da virada afetiva por não utilizar diretamente a terminologia de afetos. Como autoras do feminismo negro, que produzem conhecimento por meio de seu ponto de vista sobre

⁹ Original: “[...] a flow of resonances, a form of emotional communication between body and mind”.

¹⁰ Original: “[...] help me to explain not only how we are affected in this way or that, by this or that, but also how those judgements then hold or become agreed as shared perceptions”.

¹¹ Original: “[...] is an affective encounter between the singularity of the subject and the specificity of her political and cultural context”.



experiências cotidianas, bem como da ética do cuidado e do amor (Collins, 2000; 1984; hooks, 1992); feministas latino-americanas que buscam produzir conhecimento a partir de experiências emocionais compartilhadas de *amizade*, rejeitando um imperialismo dentro do próprio movimento (Lugones & Spellman, 1983); feministas chicanas, que disseminam conhecimento a partir de um local emocionalmente fraturado, imbricado por experiências conflitantes com inúmeros atravessamentos de poder no próprio corpo (Anzaldúa, 2005; Curiel, 2016; 2017), para citar algumas. Desta forma, consonante com o esforço de ampliação do campo como proposto por Ahall (2018), Ahmed (2014) e Gorton (2007), mobilizamos a terminologia de afetos e emoções de maneira conjunta, evitando fazer distinções estritas entre os termos.

Desta forma, o protesto *Un violador en tu camino* se inscreve na tradição feminista latino-americana que utiliza o corpo como um local de resistência a partir de intervenções de cunho artístico-político e, assim, centraliza as *experiências* coletivas e individuais de mulheres com diversos atravessamentos de poder (sexual, econômico, social) como forma de teorizar e construir uma contra-prática política (Alcazár, 2021). A primeira articulação do protesto aconteceu a partir de um convite do grupo artístico *Fuego Acciones en Cemento* ao Coletivo Lastesis, em 20 novembro de 2019, no evento de arte *Barricadas* na cidade de Valparaíso (Chile) (Tapias, 2019). A canção foi adaptada de uma performance sobre violência sexual embasada nos escritos de Rita Segato que teria sua estreia em 23 de outubro de 2019, senão pela instituição de estado de emergência pelo presidente chileno Sebastián Piñera no dia 18 em resposta à série de protestos civis contra o aumento das tarifas nos transportes públicos; o alto custo de vida; a violência policial; que, ao mesmo tempo, reivindicava a elaboração de uma nova constituição, entre outras questões (Tapias, 2019). A reivindicação política da performance, desta forma, se adequava ao contexto de instabilidade e descontentamento político no Chile e, portanto, estava inserida nas múltiplas redes de demandas políticas no cotidiano chileno.¹²

Ademais, o primeiro protesto, que contou com a participação de mais 45 pessoas pela divulgação do evento na *internet* pelo Coletivo, foi realizado em Valparaíso em frente a uma delegacia de polícia (Tapias, 2019). Neste contexto, Kenia Ortiz Cadena (2021) argumenta que o protesto deve ser interpretado não apenas como uma intervenção político-artística sobre

¹² Como a politização do transporte público metropolitano a partir do descontentamento de estudantes com os preços das passagens ter sido o estopim para a série de protestos que iniciaram em Santiago, capital chilena.



desigualdades atuais, mas a partir de um histórico mais amplo de movimentos artísticos latino-americanos e seus diagnósticos políticos, que mobilizam temáticas como:

[...] denúncia de ditaduras militares, desaparecimento de pessoas, governos antidemocráticos, pobreza e precariedade das populações, perseguição à dissidência sexual e a violência extrema contra as mulheres... ao passo que contribuem na visibilização do gozo, da sexualidade e do prazer como forma de estratégia política para recuperação dos nossos corpos (Milano, 2016 p. 166 *Apud* Cadena, 2021, p. 273, tradução nossa)¹³.

A segunda performance do protesto, que aconteceu no Dia Internacional do Combate à Violência Contra a Mulher em 2019, foi filmada e postada no site oficial do Coletivo Lastesis no *YouTube* e viralizou nas redes sociais.¹⁴ Logo em seguida, inúmeras outras cidades ao redor do globo fizeram o mesmo. Ao contrário de um grande movimento planejado, estes vários protestos políticos ocorreram a partir de convocações de mulheres via redes sociais por ativistas e/ou grupos feministas locais.¹⁵ Em cada novo local, a letra da música foi reapropriada e reelaborada para tratar das especificidades culturais, casos históricos e/ou recentes de violência de gênero e denúncia de políticas assimétricas. Por exemplo, um dos protestos realizados na Índia em Nova Déli contou com as seguintes estrofes para denunciar modos entrecruzados de violência: “[...] em nome da casta, em nome da religião, desaparecemos, somos exploradas, carregamos o peso do estupro e da violência em nossos corpos” (El Pais, 2019).

De modo similar, a reprodução do protesto na Turquia levou à detenção de seis mulheres que, posteriormente, foram acusadas de ferir o artigo 301 do código penal turco que criminaliza insultos públicos à Turquia (*La Vanguardia*, 2019; *Amnesty International*, 2006). Como resposta, deputadas integrantes do Partido Republicano do Povo performaram a canção *Un violador en tu camino* no Parlamento turco. Assim, elas adaptaram a canção para evidenciar frustrações pela violação ao direito de expressão das mulheres que protestaram e, conseqüentemente, pela violência de sua detenção (Mourenza, 2019). Enquanto cantavam a

¹³ Original: “[...] denunciar las dictaduras militares, la desaparición de personas, los gobiernos antidemocráticos, la pobreza y precariedad de las poblaciones, la persecución a las disidencias sexuales y la violencia extrema contra las mujeres ... al tiempo que han colaborado en visibilizar el goce, la sexualidad y el placer como estrategia política de recuperación de nuestros cuerpos”.

¹⁴ O vídeo está disponível em: [YouTube](#).

¹⁵ Um exemplo é o próprio protesto inicial, que surgiu de uma colaboração entre o grupo *Fuego Acciones en Cemento* e o Coletivo Lastesis; mas também em outras localidades, bem como a convocação ao protesto italiana pelo coletivo *Non Una Di Meno*.



versão turca da canção, essas mulheres batiam as palmas das mãos na mesa e, atrás delas, os deputados do partido seguravam fotografias de mulheres assassinadas no país naquele ano.

A *reencenação* do protesto a partir de novas articulações ao redor do globo ocorreu aproximadamente 367 vezes em cinquenta e dois Estados (Valentine, 2020; Geochicas, 2019-2021). Rearticulado em várias cidades dentro destes Estados, os locais de protesto variaram desde praças públicas, catedrais, pontes, parques, ministérios, congressos, conchas acústicas, estações de metrô, assembleias legislativas, consulados, universidades, tribunais, hotéis, embaixadas, atrações turísticas, monumentos, delegacias de polícia, museus e palácios de governos (Geochicas, 2019-2021).

Deste modo, a partir de preocupações teóricas dos feminismos pós/decoloniais, negros e latino-americanos que centralizam experiências vividas como parte fundamental das construções de subjetividade e da prática política, buscamos evidenciar que o olhar feminista para os afetos e as emoções, a partir do protesto impulsionado pelo coletivo Lastesis (2019), possibilita os seguintes entendimentos: (1) a circulação de emoções se apresenta como um modo de compreender as dinâmicas políticas, a partir de reflexões sobre como a inserção em estruturas de poder patriarcais, raciais e heterossexistas e desperta sensações individuais e coletivas de medo, vergonha, raiva e frustração, por exemplo; (2) relacionadamente, as respostas emocionais à tais estruturas de poder se apresentam como um campo fértil de exploração e experimentação política de maneira transindividual, capazes de conectar os feminismos de países latino-americanos a movimentos plurais de mulheres em diversas partes do globo.

No âmbito metodológico, utilizamos uma análise narrativa feminista que, de acordo com Annick Wibben (2011), envolve o olhar para as relações linguísticas, históricas, biográficas, sociais e políticas. Segundo a autora, as narrativas organizam a experiência humana por meio de episódios com importância e significado (Wibben, 2011). Portanto, ao mesmo tempo que o protesto se apresenta como um elemento narrativo central, é por meio da narrativa que construiremos *sobre* a manifestação que ela ganha significado e se torna um episódio de importância. Neste contexto, Mieke Bal (1997) define que existem três camadas de análise: o texto (meio), história (apresentação) e fábula (conteúdo). Nossa análise leva em consideração a *fala/performance* apresentada pelo Coletivo Lastesis (2019) como *meio*, o *protesto* de maneira abrangente como a *história* e, finalmente, a *elaboração e reelaboração*



da canção traduzida por feministas latino-americanas (e das demais partes do globo) como *conteúdo*. Assim, em um nível estrutural e sistematizado, consideramos que existe uma inter-relação entre o conteúdo, a forma do protesto, onde e como ele é realizado. Partindo disso, realizamos uma análise interpretativa, a partir da qual os significados gerados são interpretados para tornar os fenômenos sociais acessíveis e compreensíveis. A abordagem interpretativa, de acordo com Annick Wibben (2011), sempre procura ir além de uma análise estrutural, visando compreender e criticar os modos de representação ou, de maneira similar, desenvolver um argumento político.

Nossa análise tem como meio a performance realizada, o que nos permite observar o protesto a partir de categorias como *corporificação, afetos e emoções*. Deste modo, para além de utilizar a literatura de afetos e emoções como nosso suporte teórico para compreender a experiência cotidiana de mulheres como parte fundamental da política, adotamos tais categorias também como nosso paradigma analítico e interpretativo. Consoante com o convite de Linda Åhäll (2018) para explorarmos nossa “curiosidade feminista” como ferramenta analítica para observar as dinâmicas de poder nas quais estamos inseridas, nas próximas seções exploramos as formas como o protesto mobiliza de maneira política três emoções: *raiva, medo e amor (e luto)*. Tais emoções envolvem experiências sociopolíticas, individuais e coletivas, com dinâmicas assimétricas de poder, que geram sentimentos considerados ruins (Stephens, 2015) ou feios (Ngai, 2007) e, ao mesmo tempo, criam condições de possibilidade para relações de cuidado (Collins, 2000) e solidariedade (hooks, 2018) entre mulheres. Articulamos, portanto, as diversas maneiras nas quais essas emoções são constitutivas da narrativa do protesto ao afetarem as mulheres que criaram e participaram da performance, ao mesmo tempo que, por meio dela, afetam aqueles que a presenciam. Deste modo, argumentamos que essas mulheres nos permitem identificar novas formas de compreender e ler o político por meio de suas mobilizações afetivas e emocionais no protesto, bem como mostrar que essas estruturas de violência abordadas no protesto *são* políticas e são necessariamente atravessadas por uma rede plural de afetos e emoções.

Por uma política feminista enraivecida

Nesta seção, analisamos a maneira como a *raiva* é mobilizada nas narrativas construídas pelas protestantes como um diagnóstico que aponta a incompatibilidade entre os



discursos dominantes que propagam noções particulares e excludentes de felicidade e bem-estar coletivo e a “dissonância afetiva” (Hemmings, 2012) que as mulheres experienciam dentro destas estruturas de poder assimétrico. Segundo Sara Ahmed (2010c), a felicidade é construída como um ideal que confere propósito à existência humana, um caminho no qual somos encorajados a trilhar sob a promessa de que no final colheremos os frutos de nosso trabalho duro. O sistema global neoliberal progressista (Fraser, 2019) propaga uma política emocional meritocrática que constrói o alcance do prazer e do bem-estar como condicionados a uma lógica compensatória e punitiva, na qual nos tornamos inteiramente responsáveis por melhorar nossas condições sócio-materiais e alcançar o sucesso. Nas palavras de Ahmed (2010c, p. 572, *tradução nossa*), tal ideal de felicidade “[...] traduz seu desejo em uma política, uma política do desejo, uma política que exige que os outros vivam de acordo com um desejo”¹⁶.

Ademais, a autora afirma que no momento em que um desejo por felicidade é depositado e socialmente disseminado como um fim a ser alcançado, “uma norma social se torna um bem social”¹⁷ (Ahmed, 2010c, p. 572, *tradução nossa*). Em outras palavras, mesmo narrada como um ideal alcançado por mérito próprio, os discursos em torno da promessa de felicidade muitas vezes exigem que aceitemos normas, práticas e ideologias socialmente circuladas para manter também o bem-estar do coletivo. Tradicionalmente, o alcance da “felicidade feminina” é condicional à felicidade daqueles ao seu entorno, sobretudo no âmbito doméstico do casal heterossexual. Para manter a felicidade no espaço do lar, a mulher é ensinada uma série de normas de gênero: quando ela cuida dos filhos, faz o trabalho doméstico, e satisfaz o marido, o lar pode se tornar um lugar harmonioso, seus filhos sujeitos bem-educados e seu marido capaz de realizar o trabalho assalariado fora de casa para gerar, também, a felicidade da nação.

A sensação de inadequação que muitas mulheres vivenciam diante da incapacidade de alcançar a felicidade, ou mesmo da recusa em almejar uma felicidade embasada em uma lógica punitiva e compensatória, gera uma “dissonância afetiva” (Hemmings, 2012), compreendida por Judith Lakämper (2017, p. 120, *tradução nossa*) como “[...] a discrepância experimentada entre as expectativas levantadas pelas formações ideológicas dominantes e as

¹⁶ Original: “Happiness translates its wish into a politics, a wishful politics, a politics that demands that others live according to a wish”.

¹⁷ Original: “[...] a social norm becomes a social good”.



respostas afetivas individuais a tais formações”¹⁸. Em contextos onde a expectativa de bem-estar dominante exige que as mulheres se apresentem como “bela[s], recatada[s], e do lar” (Linhares, 2016), uma miríade de experiências quotidianas é apagada, escondida, e/ou narrada de maneira negativa. A dissonância afetiva que sentimos pode se tornar ainda mais intensa diante da percepção de que nossa felicidade é condicionada em um ideal de bem-estar coletivo (ou, especificamente, do bem-estar de outrem) que, em sua criação e manutenção, reproduz estruturas que nos ferem, nos prendem e nos reprimem. Neste contexto, o feminismo pode ser concebido como “[...] uma herança de tristeza de se tornar consciente do gênero como uma restrição de possibilidade que não era necessária”¹⁹ (Ahmed, 2014b, tradução nossa). Ainda que o processo de reflexão sobre as estruturas de dominação das quais estamos inseridas seja um caminho árduo e doloroso, a percepção de que é *impossível se sentir plenamente feliz em um mundo profundamente marcado por violência e desigualdade* cria condições de possibilidade para a ação política.

Neste contexto, as inúmeras protestantes que cantaram e dançaram suas próprias versões da canção *Un violador en tu camino* nos oferecem modos de teorização e de prática política que criticam narrativas dominantes de que devemos nos adequar à emoções corretas (Ahmed, 2010c), que tradicionalmente englobam emoções positivas (alegria, positividade) vistas como “estados éticos” (Stephens, 2015), mas que acabam por privilegiar um suposto bem-estar coletivo em detrimento de desconfortos e violências sofridos por pessoas marginalizadas. Ao mesmo tempo, tais modos de atuação teórico-política fornecem uma contra-narrativa acerca da vilanização de emoções negativas (Stephens, 2015; Srinivasan, 2017) ou feias (Ngai, 2007) expressadas por mulheres, que são tradicionalmente lidas como “falhas éticas pessoais” (Stephens, 2015) e causadoras de incômodos quando manifestadas publicamente, mas que, na verdade, se apresentam como reflexo de dinâmicas político-institucionais de violência e opressão sentidas no corpo. Entretanto, como argumenta Audre Lorde (1997, p. 280, tradução nossa):

Toda mulher tem um arsenal bem abastecido de raiva potencialmente útil contra essas opressões, pessoais e institucionais, que deram origem a essa raiva. Focada com precisão, ela pode se tornar uma poderosa fonte de energia a serviço do progresso e da mudança. E quando falo de mudança, não me refiro a uma simples

¹⁸ Original: “[...] the experienced discrepancy between expectations raised by dominant ideological formations and individual affective responses to such formations”.

¹⁹ Original: “[...] an inheritance of the sadness of becoming conscious of gender as a restriction of possibility that was not necessary”.



troca de posições ou uma diminuição temporária de tensões, nem à capacidade de sorrir ou sentir-se bem. Estou falando de uma alteração básica e radical em todos os pressupostos que sublinham nossas vidas.²⁰

Tendo isso em vista, na relação entre a performance do protesto e os locais públicos escolhidos para sua realização, a raiva se manifesta por meio da reivindicação de redes de violência apagadas, escondidas, ocultadas ou narradas de outras maneiras. Quando as protestantes se juntam em frente a delegacias de polícia ou outras instituições governamentais para denunciar tanto “*uma violência vista*” quanto “*uma violência não vista*” (Lastesis, 2019) e, como parte da coreografia, apontam o dedo acusatório para policiais, juízes e chefes de Estado, elas produzem coletivamente uma narrativa que interrompe os discursos dominantes de que esses agentes são fontes de segurança à população.

No caso dos protestos em Santiago feitos em frente a uma delegacia de polícia, por exemplo, as protestantes politizaram questões consideradas privadas (e, portanto, tradicionalmente vistas como pouco importantes para a política) a partir da justaposição entre suas experiências cotidianas com a violência patriarcal e a instituição policial chilena — que é uma das figuras de autoridade que atua no processo de execução e apagamento desta mesma violência. No instante em que essas mulheres reconhecem os *carabineros* (a polícia chilena) como figuras de autoridade política, elas subvertem esta relação hierarquizada ao reproduzir, na frente destes mesmos perpetradores, instâncias de violência contra mulheres privatizadas, omitidas e apagadas pelo Estado²¹: como, por exemplo, os agachamentos aos quais a polícia chilena forçava as mulheres durante a ditadura, muitas vezes nuas ou seminuas²²; ou o dedo acusador apontado para o perpetrador da violência sexual.

De maneira similar, ao gritar em uníssono que “o Estado opressor é um macho estuprador” — no Brasil atualizado para denúncias contra “a milícia, os juízes, os três

²⁰ Original: “Every woman has a well-stocked arsenal of anger potentially useful against those oppressions, personal and institutional, which brought that anger into being. Focused with precision it can become a powerful source of energy serving progress and change. And when I speak of change, I do not mean a simple switch of positions or a temporary lessening of tensions, nor the ability to smile or feel good. I am speaking of a basic and radical alteration in all those assumptions underlining our lives”.

²¹ Além disso, elas ressignificam um trecho do “*Himno de los Carabineros de Chile*” (hino da polícia chilena) e, no contexto da canção “*Un violador en tu camino*” revelam a hipocrisia nele contida ao evidenciar a sistemática violência policial contra mulheres. O trecho é o seguinte: “*Duerme tranquila / niña inocente / sin preocuparte del bandolero / que por tus sueños / dulce y sonriente / vela tu amante Carabinero*”.

²² Não somente no período da ditadura, mas também na atualidade, sobretudo durante as manifestações chilenas em 2019 que sobrepuseram também ao contexto do protesto Lastesis. Ver mais em: [ElPais](#).



poderes, o presidente” também como “opressor[es] [e] racista[s] e estuprador[es]”²³ — estas mulheres utilizam da fúria coletiva e do sentimento sufocante de profunda frustração e descontentamento como emoções válidas e potentes para a denúncia de violências e clamor por justiça. Sobretudo em um contexto histórico no qual mulheres são, em diferentes níveis, comumente desacreditadas e penalizadas pela própria violência (física e simbólica) sofrida, e perpetradores são continuamente protegidos por órgãos e agentes de autoridade, a coragem de gritar pública e coletivamente casos de violência se apresenta como um diagnóstico político interseccional acerca dos inúmeros atravessamentos de poder nos quais as mulheres estão inseridas: a vitimização por violência policial, ao mesmo tempo da violência doméstica, do desaparecimento, do feminicídio, do racismo, da violência sexual justificada pela roupa ou localização da mulher violada, dos números irrisórios de estupradores que são julgados e condenados, entre outras questões (Lastesis, 2019).

Deste modo, o Coletivo Lastesis (2019) e as mulheres que participaram do protesto se tornam o que Sara Ahmed (2010b; 2010c) chama de “estraga-prazeres feministas”, caracterizadas como mulheres que perturbam as normas éticas afetivas propagadas pelo discurso dominante ao evidenciarem como esta lógica perpétua violências, apagamentos e assimetrias. A terminologia de “estraga-prazeres” evidencia como feministas são vistas de maneira estereotipada como pessoas que *(re)produzem violências e desconfortos* ao meramente apontar sua existência, pois são lidas como aquelas que destroem a felicidade e o bem-estar coletivo nas narrativas dominantes — o que inclui espaços do próprio movimento feminista quando é confrontado com suas práticas de racismo e transfobia, por mulheres negras estereotipicamente raivosas e mulheres transsexuais tipicamente lidas como baderneiras, por exemplo (Ahmed, 2010; hooks, 2015; Kay & Banet-Weiser, 2019). A reivindicação do papel de estraga-prazeres, embora inscrita nestas redes de violência racial, sexual e de gênero, emerge como um diagnóstico teórico-político de que *não há* algo de errado conosco por sentirmos emoções negativas, mas sim com as estruturas nas quais estamos inseridas que *(re)produzem e mantêm desigualdades no mundo*. Portanto, não apenas *temos o direito de sentir raiva*, como também somos capazes de utilizá-la como *potência política*.

²³ Para mais informações sobre o protesto, realizado durante o governo de Jair Bolsonaro, e o vídeo em questão, visite: [Metrópoles](#).



Deste modo, argumentamos que no contexto das inúmeras rearticulações do protesto, ao interromperem não somente o fluxo cotidiano das cidades e instituições de autoridade pela ocupação de espaços públicos como territórios de transformação política, como também forçarem agentes políticos e sujeitos privilegiados a confrontarem as maneiras pelas quais (re)produzem violência por meio da canção e da performance, as protestantes *assassinam* a felicidade e *matam* a fantasia de união, democracia racial, segurança e democracia que embasa discursos políticos dominantes e suas estruturas de dominação.²⁴ A raiva, portanto, se manifesta a partir de um duplo movimento: de um lado, a sensação compartilhada de raiva oferece um diagnóstico político sobre as relações de poder nas quais estamos inseridas, uma vez que nos levam a refletir sobre a origem deste sentimento considerado negativo, estranho, ruim, alienígena (Ahmed, 2010c) como constituído por modos de dominação patriarcais, racistas e heterossexistas; por outro lado, ela também se constitui como um veículo para a denúncia destas violências e para a criação de uma contra-narrativa sobre as dinâmicas políticas que centralizam o corpo, as experiências cotidianas e a descolonização das emoções (sobretudo estas emoções consideradas negativas) como base para transformações sociais.

Medo de quê? Operacionalizações políticas dos afetos

Nesta seção, observamos como a circulação de afetos como o *medo* podem ser operacionalizados, ou seja, utilizados para fins de restrição de circulação feminina, bem como, para manter a rigidez do binômio público/privado. Em um segundo momento, argumentamos que quando a presença feminina rompe com essa divisão e sua presença no âmbito político se torna marcante, o medo reaparece, mas desta vez por parte de um heteropatriarcado que teme a presença de mulheres, e especialmente, mulheres racializadas na política.

Ao decorrer da história, há diversos contextos sociopolíticos nos quais as mulheres sofreram repressão, desde a Idade média com a queima das bruxas até “feministas odiadas” do século XX e XXI, de modo que nos resta questionar o que motiva tamanha repressão. O medo, enquanto emoção, pode operar e ser operacionalizado de diversas formas, e aqui exploraremos duas de suas facetas que se contrapõe: o medo que as mulheres *sentem* e o

²⁴ A ideia de que estraga-prazeres feministas assassinam ou matam a felicidade dominante é melhor expressa na terminologia em inglês usada por Sara Ahmed (2010b; 2010c). O termo *feminist killjoy*, em tradução literal, significa “assassina da felicidade/alegria”.



medo que sentem *das* mulheres. O medo é um sentimento comum na experiência feminina. Somos educadas desde pequenas tendo ele em mente: *não fique sozinha, feche as pernas, tome cuidado, não olhe nos olhos, não saia de casa sozinha depois do anoitecer*. A vida enquanto mulher é marcada pela insegurança generalizada e pelo medo, de modo que parece não existir contexto onde a segurança completa existe. Entretanto, a sensação de insegurança é especialmente agravada quando se trata no ambiente externo, público, onde estamos expostas e vulneráveis a todo tipo de experiências, de modo que assédio, violência verbal, física e sexual se tornam acontecimentos recorrentes.

De acordo com Sarah Ahmed (2014), essa sensação de vulnerabilidade que sentimos é uma reação corporal ao mundo, de modo que o medo nos leva ao encolhimento do corpo e uma restrição de mobilidade. Assim, a restrição de mobilidade está implicada na ideia de um âmbito público ameaçador e violento, contraposto com um âmbito privado, lar e casa que são seguros. Esse movimento está ligado a uma mobilização e definição de quais espaços esses corpos podem ocupar. Assim, narrativas que exacerbam os riscos da/na rua, por exemplo, são, de acordo com Elizabeth Stanko (1990), uma tentativa de restringir o acesso das mulheres ao espaço público. Sarah Ahmed (2014a, p. 70) afirma, portanto, que existem modos de restrição ao acesso à respeitabilidade feminina, condicionadas a diversas formas de comportamento e circulação: “[...] [a]s mulheres, se quiserem ter acesso à respeitabilidade feminina, devem ou ficar em casa (feminilidade como domesticação) ou ter cuidado em como elas se movem e aparecem em público (feminilidade como mobilidade constrangida)”.

Frente a isso, as organizadoras do protesto do Lastesis, escolhem a rua como espaço para a performance. De acordo com elas, a escolha pela rua se deu por reconhecerem se tratar de um dos espaços mais inseguros para as mulheres. Paula Cometa, integrante do Coletivo Lastesis afirma: “[...] [a] performance também tem a ver com como o corpo se posiciona politicamente na rua, que é o lugar mais perigoso para o corpo de uma mulher. É esse transitar do nosso corpo na violência”²⁵ (Pais, 2019 *Apud*, Alcázar, 2021, p. 22, *tradução nossa*). Assim, a corporificação da performance se apresenta a partir do encontro entre a ocupação da rua e o corpo da mulher, em uma forma de protesto marcada pela ocupação coletiva de um ambiente onde as mulheres geralmente não se sentem seguras.

²⁵ Original: “La performance también tiene que ver con cómo el cuerpo se posiciona políticamente en la calle, que es el lugar más peligroso para el cuerpo de una mujer. Es ese transitar de nuestro cuerpo en la violencia”.



Deste modo, a rua se encontra de um lado do binômio público e doméstico, que se baseia em uma dicotomia entre insegurança e segurança, criando uma narrativa onde as mulheres estão seguras apenas dentro de casa. Entretanto, essa é uma visão extremamente essencializada, que desconsidera que é no âmbito doméstico que grande parte das violências contra mulheres e meninas ocorre, exatamente pela fachada da segurança. O protesto brasileiro, por sua vez, apresenta uma mudança na tradução e traz em seu texto um trecho sobre violência doméstica e violência sexual contra mulheres e meninas: “A pequena não dorme tranquila/ O monstro agressor é da própria família”.

O trecho acima é certo em romper com a ideia de casa como um lugar essencialmente acolhedor e seguro, reconhecendo que a violência doméstica é um problema que precisa ser discutido. O Brasil, em particular, enfrenta um crescente na violência doméstica contra mulheres, dados da 10ª edição da Pesquisa Nacional de violência contra a mulher realizada pelo Instituto de Pesquisa Data Senado (2023) identificam que 74% das mulheres brasileiras observaram que a violência tem aumentado (Instituto de Pesquisa Data Senado, 2023). Além disso, houve um aumento expressivo em todos os tipos de violência, seja ela física, psicológica, moral, sexual e patrimonial, se destacando um aumento de mais de 34% nos índices de violência moral (Instituto de Pesquisa Data Senado, 2023). De maneira similar, a pesquisa *Visível e Invisível* realizada pelo Fórum Brasileiro de Segurança Pública (2023) afirma que cerca de 43% das mulheres brasileiras já sofreram algum tipo de violência doméstica, sendo que quanto menor a renda, maior a chance de que essas mulheres já tenham sido agredidas em algum ponto da vida (Fórum Brasileiro de Segurança Pública, 2023). A partir de uma abordagem interseccional também é observado que as mulheres negras são ainda mais violentadas, sendo 62% das vítimas de feminicídio do país e, dentre todas as mulheres que afirmaram sofrer violência no ano de 2023, 65,6% delas eram negras (Fórum Brasileiro de Segurança Pública, 2023). É importante ressaltar também que as mulheres divorciadas têm maior prevalência, enquanto a maioria das mulheres relatou sofrerem em média 4 episódios de violência em um período de 12 meses, entre as mulheres divorciadas a média foi de 9 agressões em um ano (Fórum Brasileiro de Segurança Pública, 2023).

Além disso, é também no âmbito doméstico que grande parte dos abusos sexuais contra menores de idade ocorrem. Conforme a pesquisa realizada em parceria da Unicef Brasil e o Fórum Brasileiro de Segurança Pública publicada em 2021, cerca de 45 mil casos



de estupro de vulnerável são registrados anualmente no país, sendo 80% das vítimas do sexo feminino e grande parte com 13 anos de idade (Unicef; Fórum Brasileiro de Segurança Pública, 2021). Além disso, 86% dos casos ocorreram dentro da casa da criança e 86% dos perpetradores são pessoas conhecidas e de confiança da família, como tios, primos, padrastos e até mesmo seus próprios pais.

Tendo isso em vista, o protesto impulsionado pelo Coletivo confronta questões tradicionalmente invisibilizadas ou não discutidas abertamente, como a violência sexual contra crianças e adolescentes, uma vez que esse problema surge no âmbito familiar e na maioria das vezes as crianças são ignoradas ou não tem coragem de denunciar o ocorrido. De acordo com bell hooks (2021) as sociedades de dominação precisam do cultivo do medo como forma de garantir a obediência, assim, o medo é utilizado como ferramenta de controle das mulheres. Portanto, ao apontarem que há um “estuprador em seu caminho” (Lastesis, 2019) de maneira destemida, ressaltando como desde a infância à vida adulta enfrentamos diversos níveis de abuso e assédio (com no ambiente de trabalho e em casos de violência política), essas protestantes reiteram sua posição de estraga-prazeres feministas. Deste modo, continuam subvertendo estereótipos relacionados a emoções negativas (como a raiva abordada anteriormente) ao perturbarem os “sentimentos das estruturas” (Ahmed, 2010a) do medo, transformando-se de sujeitas para *causadoras* do medo naqueles que (re)produzem o *status-quo*. Em outras palavras, segundo Sarah Ahmed (2014a), o medo não precisa estar necessariamente ligado à preservação do “eu”, uma vez que pode significar a proteção de um “nós” e da “vida como conhecemos”. Nessa perspectiva, o protesto e o feminismo representam uma ameaça ao modo de vida do patriarcado branco, e, como resposta, essas feministas acabam por ser desprezadas e rotuladas como “feministas mal amadas”.

As feministas incomodam a sociedade, de modo geral, por meio destes protestos, e, quando adentram a esfera política, se tornam ameaças diretas ao patriarcado. Caso sejam racializadas, são ainda mais perseguidas. Ainda na versão brasileira do protesto, estas mulheres recordaram a morte da vereadora Marielle Franco (Partido Socialismo e Liberdade - PSol), uma mulher negra do Complexo da Maré, Rio de Janeiro, mãe e bissexual, cruelmente assassinada em 2018 no carro que se encontrava com o motorista Anderson Gomes, que também faleceu:



O patriarcado ainda está de pé/ tem sangue de tortura e medo de mulher/ Na floresta bota fogo, a polícia desce o pau/ Mataram a Marielle e ganharam a capital/ Marielle somos todas (é semente)/ Resistência Bacurau/ Se cuide, seu machista/ Nós vencemos no final/ Se cuide, se cuide, se cuide seu machista (x4)/ América Latina vai ser toda feminista (Jornalistas Livres, 2019).

A presença de Marielle na política, que abala o *status-quo* dominante brasileiro composto majoritariamente por homens brancos, é extremamente disruptiva, e com ela, uma onda de mulheres negras adentra a política, como a atual Deputada Federal Taliria Petrone (PSol). Assim, a memória de Marielle (e de outras mulheres brutalmente assassinadas por meio da violência policial) é reivindicada na performance do protesto para evidenciar as inúmeras operações de poder (que mobilizam afetos e emoções) que a repressão de sua morte apresenta: de um lado, o assassinato da vereadora é diagnosticado pelas protestantes como uma demonstração de poder que visa amedrontar outras mulheres negras que desejem adentrar o meio político; de outro, é o reconhecimento de que a morte de Marielle a transforma em símbolo que fortalece a mobilização de mulheres negras na política brasileira. Estes modos de articulação teórico-política apresentados pelas intervenções das protestantes, portanto, justapõem essas experiências contrastantes do medo e centralizam dinâmicas políticas violentas marcadas por processos históricos que perduram em contextos políticos atuais.

Amor & Luto(a)

Nesta seção apresentamos uma leitura do protesto do Coletivo Lastesis (2019) como uma manifestação de amor coletivo e corporizado, que tem também efeitos curativos, na medida em que permite que as participantes expressem e acolham seus lutos. A utilização da dança e da performance como meio de protesto permite criar um sentimento compartilhado de empoderamento e um momento de liminaridade na superfície dos corpos que a integram, promovendo, mesmo que temporariamente, uma suspensão das estruturas de dominação que nos constroem a existência, e um senso de coletividade a partir de um vínculo amoroso para o enfrentamento de tais estruturas.

O amor, assim como o luto, é narrado em nossa sociedade como um caminho a ser percorrido de maneira individualizada, na maioria das vezes solitária. Assim, ele é compreendido como um sentimento que nos torna fracos e vulnerabilizados e, por isso, deve ser sentido e mantido na esfera privada. Entretanto, essas emoções também tem um potencial



corporificado, uma vez que suas experiências se dão no entremeio do mental e do corporal, em especial quando o luto se apresenta como a dor resultante da violência e da opressão sentidas no próprio corpo. Desta forma, a utilização da performance é subversiva, pois, ao mesmo tempo em que apresenta os corpos de mulheres latino-americanas como um local para o exercício da dominação sexista, racista e heteropatriarcal, os apresentam como espaço de resistência, luta, amor e luto. Por meio da performance e da utilização do corpo, as protestantes reivindicam um lugar de visibilidade e legitimidade na esfera pública e política.

Antes de nos debruçarmos sobre as manifestações de amor e luto observadas nos protestos do Coletivo Lastesis (2019), é relevante explicitar a definição de amor que optamos por adotar. Da mesma forma que entendemos o feminismo como “[...] o compromisso em erradicar a ideologia da dominação que é permeável na cultura ocidental em vários níveis – sexo, raça e classe, para nomear alguns” (hooks, 2015. p. 139), utilizamos também a definição de bell hooks para a compreensão do amor como a “[...] vontade de se empenhar ao máximo pelo próprio crescimento espiritual ou o de outra pessoa” (hooks, 2021. p. 53).

Entendemos que o feminismo não pode ser libertador se não pudermos nos desprender de ilusões de poder, substituindo práticas de dominação por uma ética de cuidado (Collins, 2000) e noções de amizade e solidariedade feminista (Lugones & Spellman, 1983) por meio do da prática do amor como potência revolucionária. Também raramente conseguimos manifestar emoções de perda e luto: “[...] [s]omos ensinados a sentir vergonha pelo luto que perdura. Como uma mancha nas nossas roupas, ele nos marca como falhos, imperfeitos. Apegar-se ao luto, querer expressá-lo, é estar fora de sintonia com a vida moderna” (hooks, 2021, p. 230). Nos abrir para o amor também envolve, portanto, uma abertura para a dor e o desconforto do luto e seus efeitos sobre nossos corpos. Esse movimento permite que o amor guie e conduza essa emoção, pois só assim podemos superar as prescrições de que o luto e o amor devam ser mantidos e sentidos apenas no âmbito privado (hooks, 2021).

A conexão do amor com o feminismo nos demonstra que não podemos verdadeiramente crescer enquanto não formos livres de desejos de poder, com os quais o amor não pode conviver (hooks, 2021) e que limitam certas vivências e formas de ser, saber e sentir. Compreender o feminismo como noção revolucionária implica cultivar e espalhar um amor e justiça que conduzem ao revisionismo cultural (Biana, 2021) e implica, então, que entender o amor para além de emoções individualistas e ideais românticos de um casal



(heterossexual), como uma escolha pela conexão e encontro com o outro, significa entender que “sem justiça, não pode haver amor” (hooks, 2021, p. 72) e que o verdadeiro objetivo de uma comunidade é buscar formas de convivência em uma ética amorosa e de paz (hooks, 2021; Biana, 2021).

Uma política feminista do amor, então, deve entender quais grupos políticos são impactados — e de que forma — social e economicamente por mudanças na (re)distribuição racial e sexual do trabalho de cuidado e do trabalho das emoções, frequentemente tratados no espaço doméstico e no âmbito não-remunerado (Ferguson, 2015). O amor pode se tornar um ato de resistência política no momento em que passamos a entendê-lo como uma escolha em (re)significar a revolta para com estruturas sociais de opressão, uma escolha e um ato precursor da consciência crítica que nos chama para a reimaginação social, mas que nos exige coragem, apesar dos medos a ele associados (Biana, 2021; hooks, 2021).

A construção e demarcação social do amor e suas formas de expressão terem sido pautadas em termos patriarcais implicou na realização de análises acerca do amor que são descorporizadas, e portanto não exploram as interações entre os corpos (Andrade & Ramos, 2017). Para ir além de análises individualistas, nos utilizamos de uma noção relacional de amor e da construção de uma consciência e identidade coletiva entre as participantes dos protestos *Un violador en tu camino*, a fim de entender como a interação psicológica e corporificada com o outro transforma um grupo de corpos individuais em corpos coletivos, implicando no movimento da intimidade à coletividade, em que o pessoal se torna condicionado pelo social compartilhado. Como argumenta Victor Turner (1974; 1982), tal subjetividade pautada em emoções compartilhadas de empoderamento (coletivo, não individual) diz respeito à experiência de *communitas*, a qual o autor compreende como um elo amoroso que desafia configurações político-sociais normativas (Cadena, 2021).

Nesse sentido, propomos uma leitura dos protestos do Coletivo Lastesis e sua manifestação através da canção e da dança coletiva a partir da representação de um amor coletivo baseado no acolhimento pelo diferente, criando um sentimento de *communitas*, onde se constrói um senso de coletividade a partir de um “nós” experienciado de maneira igualitária que, simultaneamente, leva em consideração e valoriza a singularidade de cada um em uma relação que visa fortalecer a integração (Ehrenreich 2007; Weir, 2016). Deste modo, a partir da construção de uma história comum baseada em uma experiência compartilhada, a



performance cria condições de possibilidade para a construção de um “nós”, mas isso só é possível por meio da elaboração história comum “[...] que envolva tanto a ressignificação do passado como a configuração do presente e a proteção de um futuro conjunto” (Andrade & Ramos, 2017, p. 666, *tradução nossa*)²⁶. Segundo Cadena (2021, p. 286, *tradução nossa*):

As mulheres encontram na ludicidade do próprio corpo a apropriação de seu ser íntimo e ao mesmo tempo político. Assim como as bruxas reivindicadas por Federici (2018), que se reuniam para afastar o mal por meio das danças porque reconheciam o corpo como um território de poder, as mulheres a partir de seu corpo escrevem a história de diferentes maneiras e desarticulam o poder do sistema patriarcal. Há uma ressignificação política desde a pele, desde a intimidade.²⁷

Deste modo, nossa compreensão desta experiência compartilhada de amor feminista a partir da noção de *communitas* está embasada no entendimento de *performance* de Turner (1982) e Judith Butler (1988; 2003; 2019). De um lado, Butler (1988; 2003; 2019) compreende o gênero a partir de manifestações que ocorrem na superfície do corpo e envolve atos (performances) que (re)formulam e (re)constituem o corpo em a partir de suas inúmeras condições históricas e sociais, podendo significá-lo tanto normativo, quanto transgressivo e/ou diferente. De outra parte, Turner caracteriza a performance como uma prática liminar nos interstícios de uma nova condição social na qual, através do corpo, a estrutura social normativa se dissolve (Cadena, 2021). Neste contexto, Barbara Ehrenreich (2007) argumenta que performances também se destacam por sua potencialidade libertadora destas estruturas, por meio do dismantelamento de hierarquias e da promoção de práticas de igualdade de grupos pautados na diversidade, em uma relação de amizade e solidariedade que promove o senso coletivo de um “nós” e ainda expressa a identidade e individualidade (Weir, 2016).

As performances *Un violador en tu camino* que se espalharam pelo mundo são um movimento de coletividade em busca da cura e acolhimento de dores e violências coletivas causadas por ideologias de dominação. A expressão e reivindicação do luto como um sentimento público partem de um momento de coragem, o qual permite uma expressão pública de amor coletivo. Ao se permitirem não aceitar a culpa por seus medos e revoltas, estas mulheres se abrem para a mudança, a cura e o acolhimento, promovidos pelo amor. A

²⁶ Original: “Una historia en común, que involucra tanto la resignificación del pasado como la configuración del presente y la proyección del futuro juntos”.

²⁷ Original: “Las mujeres encuentran en lo lúdico de su propio cuerpo la apropiación de su ser íntimo y a la vez político. Como las brujas reivindicadas por Federici (2018), que se reunían para conjurar los males a través de danzas porque reconocían en el cuerpo un territorio de poder, las mujeres desde su cuerpo escriben de manera diversa la historia y desarticulan el poder del sistema patriarcal. Hay una resignificación política desde la piel, desde la intimidad”.



cura, no entanto, é um ato de comunhão (hooks, 2021). Mesmo que em nossa sociedade o individualismo seja enaltecido, nos levando a desconfiar com relações compartilhadas, é apenas esta consciência de coletividade que pode nos libertar do medo e acolher nossa raiva, nos abrir para a cura e o amor novamente, e nos empoderar politicamente.

Considerações finais

Neste artigo, buscamos demonstrar, a partir de um olhar feminista sobre os protestos do Coletivo Lastesis (2019), como epistemologias racionalistas que priorizam uma suposta objetividade e universalidade são insuficientes no esforço de compreender e explicar a multiplicidade de experiências, sobretudo de sujeitos e comunidades marginalizadas, e suas produções de conhecimento. Perspectivas que promovem a separação entre corpo e mente, além de acentuar e reafirmar a fronteira de gênero binário e reforçar processos violentos de feminilização e masculinização, impedem articulações performativas de resistência onde o corpo se torna um espaço de luta política conjunta. Tendo isso em vista, buscamos trilhar, juntamente com teóricas feministas e protestantes da manifestação *Un violador en tu camino*, caminhos teóricos e metodológicos plurais, que apresentam contra-narrativas sobre o que é tradicionalmente compreendido como sujeitos e práticas políticas.

Em um primeiro momento, oferecemos reflexões teórico-políticas a partir de modos de conhecimento feministas que centralizam os afetos e as emoções como parte fundamental do *fazer e compreender* o político. Assim, situamos o Coletivo Lastesis (2019) e as protestantes latino-americanas que participaram de suas intervenções políticas como oferecendo diagnósticos sobre dinâmicas políticas contemporâneas a partir da relacionalidade entre corpos como terreno para novas construções do político. Em um segundo momento, tomamos os afetos e emoções, para além de conceitos teóricos, como categorias analíticas que se manifestam de inúmeras formas nos protestos do Coletivo. Diante disso, centralizamos três emoções em cada seção de análise: a raiva, o medo e o amor (juntamente com o luto). Nosso objetivo foi evidenciar como a mobilização política destas emoções fornecem contra-narrativas que reivindicam emoções consideradas feias, ruins ou socialmente construídas como puramente privadas e/ou individuais, como *relacionais e resultantes de processos estruturais de violência e resistência*.



Se atentar às respostas emocionais das mulheres protestantes representa, sobretudo, um esforço de buscar questionar pressupostos vistos como neutros, naturais ou objetivos, situando as vozes e experiências de grupos marginalizados e lançando luz sobre a circulação de afetos na política internacional e evidenciando o apagamento direto e indireto de sujeitos e vivências não conformes com a lógica de conhecimento racional do iluminismo europeu. A padronização da produção de conhecimento na língua do racionalismo resulta na impossibilidade de grupos minoritários comunicarem suas vivências, resultando na possibilidade de comunicar apenas uma “experiência de exclusão” (Lugones & Spelman, 1983. p. 575). Procurar as vozes das margens da política internacional também passa por reconhecer sua capacidade de se apresentarem por meio de formas não-ortodoxas que produzem contra-narrativas em relação às articulações epistemológicas racionalistas da academia.

Manifestar as emoções que mapeamos ao longo do artigo por meio da escrita diz respeito a um descontentamento e frustração com um contexto político presente, mas também respondem a uma política herdada e uma política futura. Quando a promessa social para as mulheres é a falta de amor, expressar livremente emoções construídas como privadas se torna um ato de resistência. Resistir à divisão que nos situa fora da política, trazendo para a análise afetos carregados de efeitos genderizados permite a busca por libertação fora dos termos e estruturas da opressão, e respeitando a pluralidade das experiências. Sem propor uma hierarquia de emoções boas ou ruins, defendemos o amor como força transformadora, pois por meio de processos de manifestação de amor coletivo e corporificado somos capazes de acolher e respeitar outras emoções e trazê-las para a esfera pública. Manifestar raiva e medo em coletividade permite que sejamos abraçadas pela força transformadora do amor e nos traz esperança para enfrentar e lutar contra as violências diárias, rumo a uma realidade livre de desejos por dominação.

Referências

Åhäll, Linda. Affect as Methodology: Feminism and the Politics of Emotion. **International Political Sociology**, v. 12, n. 1, p. 36–52, 2018.

Ahmed, Sara. 2014b. Dated Feminism. [Feministkilljoy](#) - *Blogpost*, 2014b.



Maria Lidia Mattos Valdivia, Valéria Oliveira Lopes & Ana Gabriela de Castro Cordeiro
“Un violador en tu camino” como resistência e performance latino-americana: uma análise sobre afetos e emoções

Ahmed, Sara. “Happy Objects”. In: Greg, Melissa & Gregory, J. Seigworth. **The Affect Theory Reader**. Durham: Duke University Press, 2010a.

Ahmed, Sara. Feminist Killjoys (And Other Willful Subjects), **S&F Online** (The Scholar and Feminist Online), n. 8.3, 2010b.

Ahmed, Sara. Killing Joy: Feminism and the History of Happiness. **Signs**, v. 35, n. 3, 2010c, p. 571–594, 2010c.

Ahmed, Sara. The Cultural Politics of Emotion. **NED-New**, n. 2, 2014a.

Alcázar, Josefina. Feminismos y performance en América Latina. El tendedero y Un violador en tu camino. **Cuadernos Del CILHA**, n. 35, p. 1–32, 2021.

Amnesty International. Turkey: Article 301: How the law on “denigrating Turkishness” is an insult to free expression. **Amnesty International**, 2006.

Andrade, Adriana García. & Ramos, Olga Alejandra Sabido. El estudio sociológico del amor corporeizado: la construcción de un objeto de estudio entrelazando teorías y niveles analíticos. **Estudios Sociológicos**, v. 35, n. 105, p. 653-675, 2017.

Anzaldúa, Gloria. **Borderlands = La frontera**. San Francisco: Aunt Lute Books, 1999.

Anzaldúa, Gloria. La conciencia de la mestiza/rumo a uma nova consciência, **Revista Estudos Feministas**, v. 13, n. 3, p. 704-719, 2005.

Bal, Mieke. **Narratology: Introduction to the Theory of Narrative**. 2 Ed. - Toronto: University of Toronto Press. 1997.

Biana, Hazel. Love as an Act of Resistance: bell hooks on Love. In: Hongladarom, Soraj. & Joaquin, Jeremiah Joven (Eds). **Love and Friendship Across Cultures**. Singapore: Springer Singapore, 2021.

Berlant, Lauren. **The Queen of America Goes to Washington City: Essays on Sex and Citizenship**. Duke: Duke University Press, 1997.

Butler, Judith. **Problemas de gênero: Feminismo e subversão da identidade**. Trad. Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

Butler, Judith. Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory. **Theatre Journal**, v. 40, n. 4, p. 519-531, 1988.

Butler, Judith. **Corpos que importam**. Os limites discursivos do “sexo”. São Paulo: N-1 edições, 2019.



Maria Lidia Mattos Valdivia, Valéria Oliveira Lopes & Ana Gabriela de Castro Cordeiro
“Un violador en tu camino” como resistência e performance latino-americana: uma análise sobre afetos e emoções

Cadena, Kenia Berenice Ortiz. Performance feminista “Un violador en tu camino”: El Cuerpo Como Territorio de Resistencia y subversiva resignificación. **Encartes**, v. 4, n. 7, p. 265–291, 2021.

Collins, Patricia. Hill. **Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment**. New York: Routledge, 2000.

Collins, Patricia. Hill. Learning from the Outsider Within: The Sociological Significance of Black Feminist Thought, **Social Problems**, v. 33, n. 6, p. 14-32, 1986.

Crenshaw, Kimberlé. Demarginalizing the Intersection of Race and Sex. A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. **The University of Chicago Legal Forum**, n. 140, p. 139-167, 1989.

Curiel, Ochy. ‘De las identidades a la imbricación de las opresiones: desde la experiência.’ In: Flauzina, Ana. & Pires, Thula. (Eds). Encrespando: **Anais do I Seminário Internacional Refletindo a Década Internacional dos Afrodescendentes** (ONU 2015-2024). Brasília: Brado Negro, p. 75-85, 2016.

Curiel, Ochy. Género, raza, sexualidad: debates contemporáneos. **Intervenciones en estudios culturales**, v. 3, n. 4, p. 41-61, 2017.

Cvetkovich, Ann. **Mixed Feelings: Feminism, Mass Culture and Victorian Sensationalism**. New Brunswick: Rutgers University Press, 1992.

Instituto de Pesquisa. [Data Senado](#). **Pesquisa Nacional de violência contra a mulher**. Senado Federal [online], 2023.

Davis, Angela. **Women Race & Class**. New York: Random House, 1981.

El País, ‘Un violador en tu camino’ llega a una India conmocionada por las últimas violaciones. [El País](#), 2019.

Enloe, Cynthia. **Bananas, Beaches and Bases: Making Feminist Sense of International Politics**. Berkeley, California :University of California Press, 2014.

Enloe, Cynthia. Margins, Silences, and Bottom Rungs: How to overcome the underestimation of Power in the Study of International Relations, in SMITH, S.; BOOTH, K.; e Zalewski, M. (eds.) **International theory: Positivism and Beyond**, Cambridge: Cambridge University Press; pp. 186-202, 1996.

Ehrenreich, Barbara. **Dancing in the streets: A history of collective joy**. Londres: Granta, 2007

Ferguson, Ann. & Toyne, Margaret. “Feminist Love Studies— Editors’ Introduction.” **Hypatia**, v. 32, n. 1, p. 5–18, 2017.



Maria Lidia Mattos Valdivia, Valéria Oliveira Lopes & Ana Gabriela de Castro Cordeiro
“Un violador en tu camino” como resistência e performance latino-americana: uma análise sobre afetos e emoções

Fórum Brasileiro de Segurança Pública. **Visível e invisível: A vitimização de mulheres no Brasil**. 4ª Ed. - São Paulo: Fórum Brasileiro de Segurança Pública, 2023.

Fórum Brasileiro de Segurança Pública. **Panorama da violência letal e sexual contra crianças e adolescentes no Brasil**. São Paulo: Fórum Brasileiro de Segurança Pública, 2021.

Fraser, Nancy. **The old is dying and the new cannot be born: From Progressive Neoliberalism to Trump and Beyond**. Londres: Verso, 2019.

Geochicas. Un violador en tu camino 2019-2019 atualizado. **OpenStreetMap**, 2019-2021.

Gill, Andrea. & Pires, Thula. From Binary to Intersectional to Imbricated Approaches: Gender in a Decolonial and Diasporic Perspective. **Contexto Internacional**, v. 41, n. 2, p. 275–302, 2019.

González, Lélia. **Por um Feminismo Afro-Latino-Americano: Ensaio, Intervenções e Diálogos**. Rio Janeiro: Zahar, 2020.

González, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. **Revista Ciências Sociais Hoje, Anpocs**, p. 223-244, 1984.

Gorton, Kristyn. Theorizing emotion and affect: Feminist engagements. **Feminist Theory**, v. 8, n. 3, p. 333-348, 2007.

Hartsock, Nancy. The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism. *In: The Feminist Standpoint Revisited and Other Essays*. Boulder: Westview Press, 1998. p. 105-132.

Hemmings, Clare. “Affective Solidarity: Feminist Reflexivity and Political Transformation” **Feminist Theory**, v. 13, n. 2, p. 147–61, 2012.

hooks, bell. **Tudo sobre o amor: Novas perspectivas**. São Paulo: Elefante. 2021

hooks, bell. Theory as Liberatory Practice. **Yale Journal of Law & Feminism**, v. 4, n. 1, p. 1-12, 1992.

hooks, bell. **O feminismo é para todo mundo: políticas arrebatadoras – 1. ed.** - Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2018.

hooks, bell. **Ain't I a woman?** NewYork: Routledge, 2015.

Iwama, Kasumi. Creatividad rebelde feminista. Tejiendo la colectividad a través de la reivindicación del cuerpo y la apropiación de la performance “un violador en tu camino” del colectivo LasTesis. **La ventana: Revista de estudios de género**, v. 6, n. 55, p. 337-369, 2022.



Jaggar, Allison, M. Love and knowledge: Emotion in feminist epistemology, **Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy**, v. 32, n. 2, p. 151-176, 1989.

Jornalistas Livres. **Performance “Um estuprador no teu caminho” agora nas ruas.** [Facebook](#), 2019.

Kay, Jilly Boyce; & Banet-Weiser, Sarah. Feminist anger and feminist respair. **Feminist Media Studies**, v. 19, n. 4, p. 603-609, 2019.

La Vanguardia. La policía turca dispersa a centenares de mujeres que cantaban ‘un violador en tu camino’. [La Vanguardia](#), 2019.

Lakämper, Judith. Affective dissonance, neoliberal postfeminism and the foreclosure of solidarity. **Feminist Theory**, v. 18, n. 2, 2017, 119-135.

Lastesis (Prod.). Intervención “Un violador en tu camino” [video]. [Youtube: Las Tesis](#), 2019.

Linhares, Juliana. Marcela Temer: bela, recatada e “do lar”; A quase primeira-dama, 43 anos mais jovem que o marido, aparece pouco, gosta de vestidos na altura dos joelhos e sonha em ter mais um filho com o vice. [Revista Veja](#), 18 abr 2016.

Lorde, Audre. The Uses of Anger. **Women’s Studies Quarterly**, v. 25, n. 1/2, p. 278–285, 1997.

Lugones, Maria. & Spelman, Elizabeth. “Have We Got a Theory for You!?”. **Women's Studies International Forum**, v. 6, n. 6, p. 573-581, 1983.

Massumi, Brian. The Autonomy of Affect. **Cultural Critique**, n. 31, p. 83–109, 1995.

Mohanty, Chandra Tapalde. Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses. **Boundary**, v. 2, n. 12/13, p. 333–58, 1984.

Nicholson, Linda. **The Play of Reason: From the Modern to the Postmodern**. Buckingham: Open University Press, 1999.

Mourenza, Andrés. Diputadas turcas cantan ‘Un violador en tu camino’ en el Parlamento “por las que no pueden hacerlo en la calle”. [El País](#), 2019.

Ngai, Sianne. **Ugly Feelings**. Cambridge: Harvard University Press, 2007.

Pedwell, Carolyn. & Whitehead, Anne. Affecting feminism: Questions of feeling in feminist theory. **Feminist Theory**, v. 13, n. 2, p. 115–129, 2012.

Pollo, Julieta. Las calles son nuestras: Córdoba apoya a las feministas chilenas. Redacción [La Tinta](#), 2019.



Srinivasan, Amia. The Aptness of Anger. **Journal of Political Philosophy**, n. 26, p. 123-144, 2018.

Stanko, Elizabeth Anne. **Everyday Violence: How Women and Men Experience Sexual and Physical Danger**. London: Pandora, 1990.

Shouse, Eric. Feeling, Emotion, Affect. **M/C Journal**, v. 8, n. 6, 2005.

Stephens, Elizabeth. Bad Feelings, **Australian Feminist Studies**, v. 30, n. 85, p. 273-282, 2015.

Tapias, Javiera. Las Tesis, creadoras de 'Un violador en tu camino': “Muchos piensan que esto es una performance feliz y pacífica, pero no lo es. [El Diario](#), 2019.

Turner, Victor. **From Ritual to Theater**. The human seriousness of Play. Nova York: Paj, 1982

Turner, Victor. **O Processo Ritual: estrutura e anti-estrutura**. Trad. Nancy Campi de Castro. Petrópolis: Vozes, 1974.

Valentine, B. Who are Las Tesis? Chile and the world’s most empowering feminists of 2020. [Al Día](#), 2020.

Weir, Allison. Collective Love as Public Freedom: Dancing Resistance. Ehrenreich, Arendt, Kristeva, and Idle No More. **Hypatia**, v. 32, n. 1, 19-34, 2017.

Wibben, Annick. Toward a Narrative Approach. *In: Feminist Se-curity Practice: A Narrative Approach*. Routledge: New York. 2010. 162p.

Woodward, Kathleen. ‘Global Cooling and Academic Warming: Long-Term Shifts in Emotional Weather’. **American Literary History**, v. 8, n. 4, p. 759–79, 1996.

Zalewski, Marysia. “All these theories yet the bodies keep piling up’: theory, theorists, theorising.” *In: Smith, Steve; Booth, Ken & Zalewski, Marysia. (Eds). International Theory: positivism and beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. p. 340-353.

Submetido em: 10 de março de 2024

Avaliado em: 07 de abril de 2024

Aceito em: 10 de maio de 2024