

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ**

**THAYZ CONCEIÇÃO CUNHA DE ATHAYDE**

**A MARCHA DAS VADIAS E A ESCOLA. FEMINISMO, CORPO E (BIO) POLÍTICA.**

**CURITIBA**

**2015**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ**  
**SETOR DE EDUCAÇÃO**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO**  
**MESTRADO EM EDUCAÇÃO**

**THAYZ CONCEIÇÃO CUNHA DE ATHAYDE**

**A MARCHA DAS VADIAS E A ESCOLA. FEMINISMO, CORPO E (BIO)POLÍTICA.**

Dissertação apresentada ao Setor de PósGraduação em Educação da Universidade Federal do Paraná, como parte das exigências para a obtenção do título de Mestre em Educação.

Orientadora: Professora Doutora Maria Rita de Assis César

**CURITIBA**  
**2015**

Catálogo na publicação  
Mariluci Zanela – CRB 9/1233  
Biblioteca de Ciências Humanas e Educação - UFPR

Athayde, Thayz Conceição Cunha de  
A Marcha das Vadias e a escola: feminismo, corpo e (bio) política / Thayz  
Conceição Cunha de Athayde – Curitiba, 2015.  
168 f.

Orientadora: Profa. Dra. Maria Rita de Assis César  
Dissertação (Mestrado em Educação) – Setor de Ciências Humanas da  
Universidade Federal do Paraná.

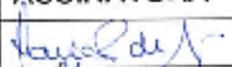
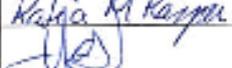
1. Gênero - Educação. 2. Teoria queer. 3. Feminismo. 4. Biopolítica. 5.  
Marcha das Vadias – Movimentos sociais. I.Título.

CDD 305.3

## PARECER

Defesa de Dissertação de **Thayz Conceição Cunha de Athayde** para obtenção do Título de MESTRA EM EDUCAÇÃO. Os abaixo assinados, Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Maria Rita de Assis César, Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Maria Cláudia Dal'Igna, Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Kátia Maria Kasper, Prof. Dr. Jamil Cabral Sierra, arguiram, nesta data, a candidata acima citada, a qual apresentou a seguinte Dissertação: "A MARCHA DA VADIAS E A ESCOLA. FEMINISMO, CORPO E (BIO)POLÍTICA".

Procedida a arguição, segundo o Protocolo aprovado pelo Colegiado, a Banca é de Parecer que a candidata está Apta ao Título de MESTRA EM EDUCAÇÃO, tendo merecido as apreciações abaixo:

BANCA	ASSINATURA	APRECIÇÃO
Prof. <sup>a</sup> Dr. <sup>a</sup> Maria Rita de Assis César		APROVADA
Prof. <sup>a</sup> Dr. <sup>a</sup> Maria Cláudia Dal'Igna		aprovada
Prof. <sup>a</sup> Dr. <sup>a</sup> Kátia Maria Kasper		aprovada
Prof. Dr. Jamil Cabral Sierra		aprovada

Curitiba, 25 de março de 2015.



Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Monica Ribeiro da Silva  
Coordenadora do PPGE

Prof.<sup>a</sup> Dra. Monica Ribeiro da Silva  
Coordenadora do Programa de  
Pós-Graduação em Educação  
Matrícula: 125750



## AGRADECIMENTOS

*Aos meus pais*, não poderia deixar de dedicar meu mestrado para vocês, pai e mãe. Ainda que várias pessoas tenham me ajudado nessa caminhada, sem vocês não conseguiria estar aqui. E não se trata apenas do fato de me criarem, mas de terem me dado algo além, algo que sempre me fez colocar um ponto de interrogação em tudo e questionar. As tardes na praia de Iracema, tomando água de coco, depois de um dia estressante e difícil em que achávamos que nada iria dar certo, eram para me dizer que eu deveria seguir e acreditar. Obrigada por me ensinarem que os vários saberes não vêm de um lugar só. Obrigada por me mostrarem uma vida intelectual, cheia de arte e cores e também cheia de saberes marginais e desqualificados.

Ao meu pai *Athayde* (in memoriam). As várias vezes que meu pai me falava para estudar, como numa tentativa de fazer aquilo que ele não conseguira, me deram todas as forças que precisaria. Meu pai dizia que era ignorante, por nunca ter terminado o ensino médio e falar errado, mas ele foi um dos caras mais inteligentes que conheci. À minha mãe *Sanny*, lutadora valente, fez de tudo para que eu conseguisse estar onde estou. Mesmo quando não tínhamos grana para pagar minha escola, ela dava um jeito, trabalhava mais do que o necessário, tudo para que não parasse de estudar. Além disso, ela sempre me fazia questionar o que fazia, me colocou, assim como meu pai, para conviver com aqueles que a sociedade taxava de diferente e os tratava com o mesmo amor que me tratava. Cresci vendo minha mãe indo para reuniões políticas e lutando pelo o que acreditava. Como poderia não ter uma vida tão intensa politicamente e ao mesmo tempo tão questionadora, com pais que traziam a política para dentro de casa?

Meu pai chorava o tempo todo, minha mãe eu mal vi chorar. Eles sempre foram os melhores amigos um do outro. Minha mãe sempre trabalhou fora. Meu pai sempre gostou de cozinhar e cuidar dos filhos. Os dois iam juntos nos protestos, eu no cangote do meu pai e minha mãe do lado, dizendo palavras de ordem. E foi com todas essas quebras de estereótipos de gênero que eu cresci. E, exatamente por isso, agradeço vocês. Por todas as quebras e por me proporcionar a segurança de que também poderia quebra-las.

Depois dos meus pais, não poderia deixar de agradecer ao viking do amor, também conhecido como *Alisson Kalinke*. Não tenho palavras para agradecer por estar sempre ao meu lado, mesmo nos momentos mais difíceis enquanto escrevia essa dissertação, você sempre foi carinhoso e surpreendente. Você sempre acreditou em mim mesmo quando eu mesma não acreditava mais, brigou por mim quando eu já havia desistido e dizia o quanto me amava justamente quando meu coração pedia. Obrigada por todas as pipocas estouradas e os sorvetes comprados para tranquilizar meu coração. Obrigada também por aguentar todas as minhas chatices com muito bom humor. Você que tantas vezes esqueceu de si para garantir meus sonhos. Você que me ajudou a dar muitos passos para chegar aqui. Você que me deu tanto amor, carinho, incentivo e todas as coisas que precisava para jogar tudo para o alto e fazer o mestrado. Você que teve que enfrentar minha chatice em não querer ser ajudada e inventou saídas criativas para me ajudar. Nessa aventura do mestrado, tive o melhor companheiro, amigo e amante. O melhor de todos, o que me recebia com muito bom humor e cerveja. Obrigada por todas as aventuras que já vivemos, você disse que um dia estaríamos rindo de tudo e se amando cada vez mais, acertou. Nossa, você não sabe o quanto te amo.

À *Maria Rita*, minha orientadora. Nos conhecemos pessoalmente no dia do evento da Marcha das Vadias de Curitiba e esse encontro não poderia deixar de ter outro fim, além de uma grande amizade e admiração profunda pela intelectual que é. Agradeço por ter acreditado em mim e me guiado pelos caminhos da pesquisa, que vão muito além da escrita. Obrigada por me guiar na minha formação intelectual, me levando para experiências importantes enquanto pesquisadora. Obrigada pelo afeto e amizade, pelas tantas vezes que pude falar com você não só como orientadora, mas como amiga.

Ao *André Duarte*, obrigada pelas aulas e discussões que foram extremamente importantes para escrever a dissertação. Obrigada também por seus comentários sobre a Marcha das Vadias, que muitas vezes serviram de incentivo para meu próprio ativismo. Obrigada pelo carinho que sempre me recebeu.

Ao *Germano Manoel*, minha sis. A passagem pelo mestrado não teria a mesma graça sem você, não tenho dúvida. Fizemos tantos *strike a pose* nas aulas e deixamos a *library open* todos os dias pelos corredores, porque *reading is fundamental*. Entrei no mestrado sem saber direito quem era. Você me tirou do armário e libertou a bicha má que existia dentro de mim. Depois disso, não tinha

outro caminho a não ser virarmos drags. Irmãs drag. A irmã que eu escolhi como família. Minha sis de carão, de drag, de amor, de shade, de brigar comigo toda vez que eu preciso. Obrigada por me ler, ouvir e ensinar que muito mais do que escrever, era necessário acreditar em mim e na minha escrita. Enquanto eu estava voando, um pouco perdida, você me puxava de volta. You better work, bitches. Porque eu e Germano somos sisters e ninguém vai nos segurar.

*Jamil*, obrigada por estar na minha banca e me ajudar crescer como pesquisadora e, para além disso, obrigada pela amizade. Juntas conseguimos fazer os melhores carões e deboches desse mundo uó. Obrigada por sempre estar ao meu lado e, acima de tudo, por acreditar em mim e no meu potencial.

*Maria Claudia*, obrigada por fazer parte da minha banca e pelas observações importantes para o andamento do meu mestrado.

*Katia Kasper*, obrigada estar na minha banca e pela sua leitura sempre assertiva.

À *Priscilla Brito*, que mesmo de longe sempre esteve tão perto, que sempre me disse exatamente o que precisava ouvir. Obrigada por ser minha irmã gêmea, te amo muito!

À Coordenação das Blogueiras Feministas, *Bianca Cardoso*, *Patricia Guedes*, *Luciana Nepomuceno*, *Jussara de Oliveira*, *Iara Paiva* e *Liliane Gusmão*. Elas que me acolheram todos os dias nos momentos mais difíceis do mestrado, me mostrando que a vida podia ser muito mais, porque ela é um grande zueira. Obrigada por todas as discussões sobre os feminismos, pois foram nesses momentos em que tive muita inspiração para escrever a dissertação. Obrigada por me fazerem acreditar que o debate sobre os feminismos é importante, porque existem mulheres como vocês que querem e precisam debater, discordar e duvidar. Obrigada também por todos os memes, piadas e trocadilhos. Amo todas vocês.

À Marcha das Vadias de Curitiba e as amigas que vieram dali. Em 2011, quando comecei a construir a Marcha, não fazia ideia do que iria me acontecer. Achei que seria mais um espaço para debater feminismos. Porém, as transformações que vieram dali foram muitas e elas vieram, sobretudo, em forma de amizade. *Jussara Cardoso*, obrigada por ser a careca mais valente dessa cidade. *Ana Paula Salomon*, obrigada por me ensinar um ativismo extremamente corajoso e equilibrado. *Máira Nunes*, obrigada pelas tantas conversas inspiradoras e amorosas que tivemos. *Mariana Raquel*, sua amizade foi extremamente importante para mim,

muitas vezes você foi minha força, aquela que fazia acreditar que ia dar tudo certo. *Lari Schip*, obrigada por transformar fotografia em poesia. *Flah Silva, Tayná, Suelen* e *Chandler*, obrigada pela força e luta de vocês. As transformações que fizeram e fazem em mim são de extrema importância. Só amor por vocês.

À *Tatiana Silveira*, por ter me mostrado que a vida pode ser muito mais chique e autêntica. Sem dúvida, você foi extremamente importante, não só por estar sempre ao meu lado, mas pelo carinho e amor imenso. Muito obrigada pelas risadas, por deixar esse caminho do mestrado mais leve e bonito. Obrigada também ao *Mateus*, pela presença sempre bem-humorada.

À *Célia Zavaski, Adir Hildo* e *Marja Kalinke*, por terem me recebido com tanto amor e carinho em Curitiba e me adotado como família. Obrigada por sempre me incentivarem a seguir meu caminho de pesquisadora, sempre estando junto e me apoiando no que quer que fosse. Amo vocês.

À *Carla Regina França*, por ter me apoiado desde a faculdade de psicologia, mesmo quando não sabia muito bem para onde ir. Obrigada por me ajudar a encontrar meu caminho, você foi e é muito importante!

À *Juslaine*, pelos debates sempre inspiradores. Obrigada por sua presença durante o mestrado.

À *Andi Jasmine* e *Claudia Moreira*, obrigada pelas discussões que tivemos dentro e fora da sala de aula. Vocês que sempre me ajudaram com várias dicas bacanas e com muito afeto.

À *Viviane Silveira*, por sempre estar disposta a me ajudar na dissertação. Obrigada, bonita!

Aos meus dois gatos, *Mafalda* e *Mr. Crowley*, por me ouvirem atentamente quando falava para eles meus projetos para a dissertação. O ronronar de vocês foi de extrema importância para meu mestrado.

À equipe do *Transgrupo Marcela Prado*, por compreender as várias vezes que precisei me ausentar para escrever a dissertação. Obrigada a querida presidenta *Rafaelly Wiest* por sempre me incentivar e me apoiar no mestrado, a *Andreia Lais Cantelli* pela amizade e pelos debates tão importantes e a *Carla Amaral*, que foi de extrema importância para minha formação profissional e pessoal. Assim como *Jakson Paes*, também conhecido como *Jakeline*, *Carla Amaral*, *Sabrina Mab*, *Fábio Augusto* e, obrigada pelas tardes divertidas, as conversas sempre debochadas e criativas. Vocês me inspiram.

Agradeço aos grupos de pesquisa que participei *LABIN* e *Rediva*, pelas discussões e pesquisas que tornaram meu trajeto no mestrado muito mais rico.

Ao *Programa de Pós-Graduação em Educação da UFPR – PPGE* e à *secretaria do programa* por todo o suporte que recebi durante o mestrado.

À *CAPES*, pela bolsa concedida a mim durante o período do mestrado.

À Santa Trindade *Cher*, *Madonna* e *Rupaul* que sempre me falaram palavras fortes e inspiradoras através de suas músicas. A proteção de vocês é fundamental.

Ao *RuPaul* obrigada por me fazer descobrir o meu carisma, originalidade, talento e coragem.

E para toda as pessoas que acharam que não conseguiria, que não acreditaram em mim e tentaram me atrapalhar, deixo um recadinho do *RuPaul* para vocês. *You better work!*

“Don't be jealous of my boogie, don't be jealous of my boogie  
You can say that you are not, but I always see you lookin'  
Don't be jealous of my boogie, don't be jealous of my boogie  
You can say that you are not, but I always see you lookin'”<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Música *Jealous of my boogie* de *RuPaul*.

“Whatever you proclaim as your identity here in the material realm is also your drag. You are not your religion. You are not your skin color. You are not your gender, your politics, your career, or your marital status. You are none of the superficial things that this world deems important. The real you is the energy force that created the entire universe!”

RuPaul<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Frase de Rupaul, para saber mais: <http://www.dragofficial.com/ali/25-rupaul-quotes-to-live-by>

## RESUMO

O problema de pesquisa que orienta essa dissertação se concentra na relação entre a *Marcha das Vadias de Curitiba* e a escola. Esta relação diz respeito tanto a presença da *Marcha das Vadias de Curitiba* em algumas escolas da cidade de Curitiba, como também sobre a presença de alunas e professoras no evento da *Marcha das Vadias de Curitiba*. Para compreender a relação entre a *Marcha das Vadias de Curitiba* e a escola, faço uma extensa pesquisa sobre a *Marcha das Vadias*, utilizando como fonte os sites, blogs, páginas web e jornais, além de três entrevistas com organizadoras da *Marcha das Vadias de Curitiba*. Esta dissertação foi organizada em duas partes. A primeira intitulada *To be real* tem uma função analítico-descritiva e a segunda, intitulada *To do queer*, tem uma função especulativa. Nesta primeira parte descrevo o movimento *Marcha das Vadias*. Para analisar a organização da *Marcha*, exploro a ideia do corpo como estratégia política. Em contraponto, faço uma breve discussão das estratégias biopolíticas de controle dos corpos e os processos de inclusão. Na segunda parte, analiso uma possível *atitude queer* produzida no evento *Marcha das Vadias*. No contexto dessa *atitude queer* produzida no evento, discorro sobre a possibilidade de uma educação feminista, tendo em vista aquilo que denomino uma epistemologia do *queer savoir*, que possa invadir escolas e currículos.

Palavras-chave: *Marcha das Vadias*, Teoria *Queer*, Biopolítica, Corpo, Feminismo.

## ABSTRACT

The research problem that guides this dissertation focuses on the relationship between the *SlutWalk* Curitiba and the school. This relationship involves both the presence of *SlutWalk* in some schools in Curitiba, as well as the presence of students and teachers in *SlutWalk* event of Curitiba. To understand the relationship between the *SlutWalk* Curitiba and the school, I do extensive research on the event, using as source sites, blogs, newspapers and web pages, and also three interviews with organizers of this social Movement. This work was organized in two parts. The first entitled *To be real* has an analytical-descriptive function and the second, entitled *To do queer* that has a speculative function. In the first part I describe the *SlutWalk* event. To analyze the organization of the March, I explore the idea of the body as a political strategy. In contrast, I make a brief discussion of biopolitics strategies to control the bodies and the processes of inclusion. In the second part, I analyze a possible queer attitude produced in the *SlutWalk* event. In the context of queer attitude produced in this event, I address the possibility of a feminist education, considering what I call an epistemology of the *queer savoir*, which can invade schools and curriculums.

Key-words: Slutwalk, Queer theory, Body, Biopolitic, Feminism.

## RÉSUMÉ

Le problème de recherche qui conduit cette dissertation se concentre sur le rapport entre la *Slutwalk* de Curitiba/Brésil et l'école. Ce rapport parle de la présence de la *Slutwalk* dans quelques écoles de la ville, bien que sur la présence des étudiantes et professeurs dans l'événement. Pour comprendre le rapport entre la *Slutwalk* de Curitiba et l'école, je réalise une longue recherche sur la *Slutwalk*, utilisant comme source des sites, blogs et journaux, ainsi que trois entretiens avec des organisatrices de la *Slutwalk* de Curitiba. Cette dissertation a été organisée en deux parties : la première intitulée *To be real*, de caractère analytique-descriptif et la seconde appelée *To do queer*, de format spéculatif. Dans la première partie je discute le mouvement *Slutwalk*, j'exploite l'idée du corps comme stratégie biopolitique. En contrepoint, je fais une brève discussion des stratégies biopolitiques de contrôle des corps et les processus d'inclusion. Dans la deuxième partie j'analyse une possible *attitude queer* produite dans l'événement *Slutwalk*. Dans le contexte de cette attitude queer produite dans l'événement, j'aborde la possibilité d'une éducation féministe, visant ce que je nomme une épistémologie du *queer savoir*, qui puisse envahir les écoles et les curriculums.

Mots-clés : Théorie *Queer*, *Slutwalk*, Biopolitique, Corps, Genre, Sexualité.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO AO TRABALHO <i>VADIA</i> .....	13
Parte 1 .....	19
<i>To be real</i> .....	19
1. A Marcha das Vadias.....	20
1.1 O que é a Marcha das Vadias? .....	20
1.2 Quem é o “nós” do feminismo .....	31
1.3 Vadias? .....	35
1.3 O corpo como estratégia biopolítica.....	50
1.4 A organização da Marcha das Vadias de Curitiba.....	61
Prólogo do segundo capítulo.....	89
2. A Marcha das Vadias de Curitiba e a escola.....	94
2.1 <i>Inclusão</i> , biopolítica e educação .....	94
2.2 A Marcha das Vadias de Curitiba vai às escolas .....	108
Parte 2 .....	122
<i>To do queer</i> .....	122
Prólogo do terceiro capítulo.....	123
1. <i>Queerizar a Vida, Coração!</i> .....	131
3.1 <i>Queerizar</i> .....	131
3.2 O evento <i>Marcha das Vadias de Curitiba</i> .....	139
3.3 <i>Queerizar a escola (Ou quando a escola vai à <b>Marcha das Vadias de Curitiba</b>)</i> .....	157
REFERÊNCIAS .....	166
ANEXO.....	171

## INTRODUÇÃO AO TRABALHO VADIA

Antes de iniciar esta dissertação é importante que eu me localize politicamente. Por que isso é necessário? Porque aprendi com a feminista Carol Hanisch (1969) que “o pessoal é político” e, logo, não posso esconder o meu feminismo e nem a minha luta dentro dos movimentos sociais. O feminismo que me inspira e, conseqüentemente, inspira este trabalho é marcado pelas críticas das feministas radicais e pela teoria *queer*, que, por sua vez, lançam a pergunta sobre o estatuto identitário da “mulher” no feminismo. Dessa maneira, a pesquisa que deu origem a essa dissertação reflete tanto as minhas escolhas teóricas, como a meu ativismo político nos movimentos feministas contemporâneos, muito especialmente a *Marcha das Vadias de Curitiba*, que ajudo a construir desde 2011. Nesse contexto vivenciei experiências importantes que me motivaram a realizar essa pesquisa; além da importância dessas experiências vividas no contexto da Marcha, o encontro com teóricas pós-estruturalistas e *queer*, como Judith Butler e Beatriz Preciado, como também com Michel Foucault, foram fundamentais para as reflexões e problematizações que trouxe com essa dissertação.

O acontecimento que deu origem a essa dissertação se passou quando alunas e professoras chamam a *Marcha das Vadias de Curitiba* para ir até suas escolas para produzir transformações naquela instituição, além de denunciar as violências de gênero que ocorrem no interior da instituição escolar.

Meu problema de pesquisa se concentra na relação entre a escola e a *Marcha das Vadias de Curitiba*, seja quando a Marcha vai até a escola ou quando a escola vai até a Marcha. Por que a *Marcha das Vadias* é chamada para dentro da escola? Como podemos compreender a presença da Marcha no interior das instituições escolares? E como pensar o ato de algumas alunas e professores irem até o evento da *Marcha das Vadias de Curitiba*?

Para conseguir tratar desse percurso de pesquisa, tive que percorrer um caminho para entender o que é a *Marcha das Vadias de Curitiba* e sua relação com a escola. Para tanto, foi necessário explicar o que é o movimento *Marcha das Vadias*, desde sua origem no Canadá, até sua chegada em Curitiba – PR.

Além disso, entender os motivos pelos quais o adjetivo *vadia* foi tomado pelo movimento como um gesto de dobras nas categorias sexuais e de gênero foi importante para compreender o impacto da palavra *Vadia* para alguns movimentos feministas. Também as discussões de teóricas *queers* em relação ao sujeito do feminismo e as análises sobre as estratégias políticas foram essenciais para que pudesse tratar do deslocamento da palavra *Vadia* feita pelo movimento, bem como para discutir sobre a Organização da *Marcha das Vadias de Curitiba*.

A partir das discussões feitas, foi possível analisar a *Marcha das Vadias de Curitiba na escola*, além dos efeitos que os corpos-vadias poderiam produzir com sua presença nas escolas. Isto posto, foi necessário diferenciar as expectativas de quando a *Marcha* é chamada para as escolas e a presença da *Marcha* nas escolas. Para tanto, trouxe as discussões sobre *inclusão*, biopolítica e as instituições escolares para analisar a presença da *Marcha das Vadias de Curitiba nas escolas*. Como consequência dessa análise, algumas perguntas foram formuladas: A fala da *Marcha das Vadias de Curitiba* produz algum tipo de *queerização* do discurso da sexualidade? Ou é uma repetição do dispositivo da sexualidade?

Nesse âmbito, as discussões sobre teoria *queer* e *atitude queer* foram de extrema importância para analisar a presença da *Marcha das Vadias de Curitiba* nas escolas, assim como a presença de algumas professoras e alunas na *Marcha das Vadias de Curitiba*. Para tanto, foi necessário descrever a *Marcha de Curitiba* para entender uma possível *atitude queer* na *Marcha*. Finalmente, a partir dessas reflexões, falo sobre uma possível *queerização* da escola, a partir de uma educação feminista enquanto um *queer savoir* e questiono se a presença de professoras e alunas na *Marcha das Vadias de Curitiba* poderia causar um certo tensionamento nos saberes das instituições escolares.

Para a realização dos objetivos acima descritos, além de uma extensa pesquisa sobre a *Marcha das Vadias* em sites, blogs, páginas web e jornais, também entrevistei três organizadoras da *Marcha das Vadias Curitiba*. A metodologia das entrevistas foi a entrevista narrativa, sendo priorizado os depoimentos orais, as histórias e lembranças das pessoas entrevistadas. As perguntas foram elaboradas de forma aberta para que as pessoas

entrevistadas se sentissem a vontade para falar. (Anexo 1) As três pessoas entrevistadas contaram sobre a experiência da *Marcha das Vadias* na escola, bem como sobre a organização da *Marcha das Vadias de Curitiba*. Algumas dessas situações foram presenciadas por mim, também organizadora da *Marcha das Vadias Curitiba* entre 2011 e 2014.

Ao coletar esses relatos criei um diário de campo que permitiu, juntamente com as entrevistas, realizar uma análise sobre a organização da *Marcha das Vadias de Curitiba*. Além das entrevistas e do diário de campo, também utilizei materiais provenientes do site e página oficial do *facebook da Marcha das Vadias de Curitiba*.<sup>3</sup> Utilizei também notas, manifestos, *posts* e muitas fotos dos eventos da *Marcha das Vadias de Curitiba* para falar da organização da Marcha e do evento. Ressalto que as fotos produziram um importante papel na narrativa dessa dissertação.

Isto posto, importa saber que a linguagem que utilizo nesta dissertação é marcada pelas minhas escolhas enquanto pesquisadora feminista. As mulheres são historicamente marginalizadas e retiradas de vários espaços importantes, entre eles, o espaço acadêmico. E eu, enquanto mulher, acadêmica e *Vadia* e, entendendo a importância de escolhas teóricas e políticas dentro dos espaços acadêmicos, assumo não simplesmente uma flexão de gênero, presente nos trabalhos feministas de boa cepa, mas também uma linguagem descaradamente *Vadia*. Na língua portuguesa, o coletivo é masculino caso haja um indivíduo designado como homem no grupo. Eu escolhi subverter essa lógica. Sempre que o plural for necessário, farei uso do feminino.

Ao tratar a linguagem no feminino, não me refiro apenas as mulheres, ou uma ideia de “essência” feminina, mas sim a todos os corpos que por algum motivo se ligam a um ‘feminino’, que seria a luta contra os dispositivos de conformam corpos, gêneros e desejos. É com essa tônica que trago uma linguagem feminina para a dissertação, em nome de todas as mulheres que são santas e putas, as travestis, as bichas afeminadas, os viados, as vadias, as sapatões, as *drag queens e kings* e todos os corpos que resistem, escapam e existem.

---

<sup>3</sup> O *site* e a página oficial da rede social *facebook* *Marcha das Vadias de Curitiba* é administrado pelas organizadoras da Marcha. Para saber mais sobre o site, ver: <https://marchadasvadiascwb.wordpress.com/>. Sobre a página, ver: <https://www.facebook.com/pages/Marcha-das-Vadias-Curitiba/> - Acesso em 27/11/2014

Para entender o que é a *Marcha das Vadias*, seus desdobramentos, suas estratégias que estimulam esse movimento a fabricar novos significados para o adjetivo vadia, concentrei-me em uma análise da *Marcha das Vadias de Curitiba*. Centralizei a análise na Marcha curitibana pela proximidade com essa Marcha e o acesso aos debates e acontecimentos que são matéria para as minhas reflexões. Entretanto, o conhecimento, a participação e proximidade geográfica não são as razões exclusivas para essa pesquisa. Tomo a *Marcha das Vadias de Curitiba* em razão dos debates e embates nela presentes, além das escolhas realizadas e, sobretudo, a sua relação com a escola, tema central, dessa dissertação.

Na sua composição esta dissertação está dividida em duas partes. A primeira parte, foi denominada *To be real*, que em uma tradução livre, significa “Para ser real”. A música *Got to be real*<sup>4</sup> não saiu da minha cabeça desde o dia em que assisti *Paris is Burning*, um documentário dirigido por Jennie Livingston e lançado no ano de 1991, fagocitado, deglutido e (in)corporado nessa dissertação. O documentário conta a história das competições nos bailes que aconteciam no final dos anos 1980 em Nova York, no bairro Harlem. A competição dos bailes girava em torno da ideia de *realness*, ou seja, quem se parecia mais com a algo que se estabelecia como categoria da competição. São inúmeras categorias que existiam nos bailes, como o executivo, a escolar, a modelo glamorosa, o militar, entre outros personagens. Além de mostrar os bailes, o documentário entrevistou diversas pessoas que frequentavam os bailes.

A primeira parte foi organizada em dois capítulos: *A Marcha das Vadias e a Marcha das Vadias de Curitiba e a escola*. Nesta primeira parte, a intenção foi trazer discussões analíticas-descritivas sobre a *Marcha das Vadias*, o corpo e a escola. O primeiro capítulo denominado *A Marcha das Vadias*, está subdividido em cinco itens: 1.1 O que é a *Marcha das Vadias*; 1.2 Quem é o “nós” dos feminismos; 1.3 *Vadias?*; 1.4 *O corpo como estratégia biopolítica*; 1.5 *A organização da Marcha das Vadias de Curitiba*. No primeiro item descrevo o movimento que deu origem à *Marcha das Vadias*, desde seu início no Canadá, até chegar em Curitiba-PR, lugar onde concentro a pesquisa. No segundo item,

---

<sup>4</sup> *To be real* faz referência a música *Got To Be Real* de Cheryl Lynn. Essa música foi trilha sonora do documentário *Paris is Burning* (1991).

trago as críticas feitas por teóricas *queers* em relação ao sujeito do feminismo. No terceiro item, analiso a razão e as subversões sobre a utilização do adjetivo *vadia*, isto é, a utilização da denominação *Vadias*. No item quatro, faço uma análise do conceito de biopolítica. Trago o termo (bio)política por entender as estratégias biopolíticas como controle dos corpos e as estratégias políticas como práticas de resistência, fazendo assim uma oposição dos dois conceitos. No quinto e último item, trago uma discussão sobre a organização da *Marcha das Vadias de Curitiba* e suas estratégias (bio)políticas. Para tanto, faço um breve histórico da construção da Marcha, com matérias do *site* e página da Marcha e analiso as entrevistas com as organizadoras.

O segundo capítulo, com o título *A Marcha das Vadias de Curitiba e a escola*, consiste na análise da presença da *Marchas das Vadias* na escola. Este segundo capítulo está dividido em dois itens, intitulados *Inclusão, biopolítica e educação* e *A Marcha das Vadias de Curitiba vai às escolas*. No primeiro item, discuti *inclusão*, biopolítica e os espaços escolares. No item dois, analisei as relações da Marcha com a escola. As narrativas das pessoas entrevistadas são analisadas do ponto de vista das estratégias (bio)políticas utilizadas pela Marcha. Nesse mesmo item reflito sobre a dinâmica operada pela Marcha das Vadias na sua ida à escola.

Denominei a segunda parte da dissertação de *To do queer*, também inspirada pelo documentário *Paris is Burning*. Se na primeira parte trato do “ser real”, na segunda parte falo sobre uma *atitude queer*. Enquanto a música ditava que precisavam ser reais, os jovens negros e latinos que frequentavam os bailes diziam: eu vou fingir que sou e logo, eu sou. *To do queer* diz respeito as atitudes debochadas e que ao mesmo tempo denunciam as categorias normativas. É sobre essa atitude que se debruça essa segunda parte da dissertação, que tem como objetivo trazer questões especulativas no que diz respeito ao evento *Marcha das Vadias de Curitiba* e uma possível *atitude queer presente no evento*. A segunda parte está organizada em um capítulo, com o título de *Queerizar a vida, coração*, dividido em três subitens: 3.1 *Queerizar*, 3.2 *O evento Marcha das Vadias de Curitiba* e 3.3 *Queerizar a escola (ou quando a escola vai à Marcha das Vadias de Curitiba)*. No primeiro item, apresento uma perspectiva da teoria *queer* e articulo com as teorizações de Michel Foucault.

Nesse item trato das ideias de práxis queer e *atitude queer*. No segundo item, construí uma narrativa, por meio das imagens, do evento da *Marcha das Vadias de Curitiba*. Além disso, também aproximo o evento uma possível *atitude queer*. No último item, trabalho com algumas hipóteses sobre uma possível *queerização* da escola, isto é, quando alunas e professoras saem da escola e vão desfilar com seus cartazes na *Marcha das Vadias de Curitiba*.

Há também dois prólogos, um para o capítulo dois e outro para o capítulo três. O prólogo do capítulo dois, inspirado na música *Geni e Zepelim* de Chico Buarque, é (re)contada a partir das técnicas biopolíticas de *inclusão*. Trabalho com esse prólogo no segundo capítulo para tratar sobre a *inclusão*, biopolítica e escola. O prólogo do capítulo três é uma história fictícia sobre o encontro de *Paris is Burning* com o grupo *Dzi Croquettes*. A intenção de montar essa história é mostrar o encontro de uma possível atitude queer de *Paris is Burning* e *Dzi Croquettes*. Esse prólogo opera nas discussões sobre uma *atitude debochada* e *queerizada* presentes no capítulo três.

**Parte 1**

---

***To be real***

## 1. A Marcha das Vadias

“Let me explain to you what a bitch is: Being In Total Control of Herself.”

Latrice Royale<sup>5</sup>

### 1.1 O que é a Marcha das Vadias?

A *SlutWalk*<sup>6</sup> de Toronto, no Canadá, deu início a esse movimento que, no Brasil, é nomeado de *Marcha das Vadias*. No dia 24 de janeiro de 2011, o policial Michael Sanguinetti deu uma palestra explicitando algumas dicas de segurança na Universidade de York, mais especificamente, na *Osgoode Hall Law School*, no Canadá. Ronda Bessner, que esteve presente na palestra, ao falar sobre a palestra diz o seguinte:

One of the safety tips was for women not to dress like ‘sluts.’ He said something like, ‘I’ve been told I shouldn’t say this,’ and then he uttered the words,” said Bessner, Osgoode assistant dean of the Juris Doctor Program. “I was shocked and appalled. I made contact with the police [...] and we’ve asked for a written apology and an explanation.<sup>7</sup>

A fala do policial chocou estudantes e profissionais da Universidade e a reação a esta fala produziu a primeira *SlutWalkTO*<sup>8</sup>, que foi realizada por um pequeno grupo de pessoas que foram às ruas no dia 03 de abril de 2011, para protestar contra o discurso do policial. Esse grupo saiu às ruas exatamente com as roupas que o policial alertou que evitassem usar para que não sofressem agressões sexuais, ou seja, as roupas “de vadias”. Com cartazes contendo a frase *Slut and proud*, elas tomaram a palavra “vadia” e fizeram dela uma forma de dizer que, independente da roupa que veste, nenhuma mulher deve ser agredida sexualmente.<sup>9</sup>

<sup>5</sup> Frase da *drag queen* Latrice Royale no *reality show RuPaul’s Drag Race*.

<sup>6</sup> Em uma tradução livre, *Slutwalk* significa Caminhada das Vadias ou Vagabundas.

<sup>7</sup> Jornal Excalibur de Toronto, Canadá. Para saber mais, veja-se: <http://www.excal.on.ca/dont-dress-like-a-slut-toronto-cop/> Acesso em 15/07/2014.

<sup>8</sup> A partir daqui, refiro-me a *Slutwalk* de Toronto, Canadá, da mesma forma que suas organizadoras, como *SlutWalkTO*.



FIGURA 1: *SlutwalkTO* DE 2011.  
FONTE: PÁGINA DA *SlutwalkTO* NO FACEBOOK.<sup>10</sup>

Após a primeira *SlutWalkTO*, o movimento tornou-se mundialmente conhecido e a mais recente *SlutWalkTO* aconteceu no dia 12 de julho de 2014,

<sup>10</sup> Disponível em: <https://www.facebook.com/SlutWalkToronto/photos/pb.202501123100043.-2207520000.1420030942./215270691823086/?type=3&theater> Acesso em 23/12/2014

com centenas de pessoas, segundo o jornal de Toronto.<sup>11</sup> Nas palavras das organizadoras, a *SlutWalkTO* pode ser descrita como:

SlutWalk é um movimento mundial contra a culpabilização da vítima, sobreviventes de assédio e da cultura de estupro. Iniciado em Toronto em 2011, tudo começou como uma resposta direta ao policial da Polícia de Toronto que reforçou os mitos do estupro declarando que “mulheres deveriam evitar vestir-se como vadias para que não sejam vitimizadas”.

A marcha e as problematizações que ela aborda atinge uma comoção tão forte que passeatas foram organizadas em mais de 200 regiões das Américas do Norte, Central e Sul, Europa, Ásia e África. Inicialmente chamado de "SlutWalk" como uma resposta direta ao comentário do policial, o nome ressoou por conta de uma forma particularmente difusiva e insidiosa de culpabilização da vítima: envergonhando à vítima ao fazer suposições sobre sua sexualidade. O termo "slut-shaming" foi criado para ajudar a nomear e discutir esse problema, devido à forma como tantas vítimas tem sido intimidadas, culpadas e difamadas pelos ataques contra elas sendo chamadas de termos como "vadia".<sup>12</sup>

Em fevereiro de 2011 o policial Michael Sanguinetti pediu desculpas através de um email para a Universidade de York. O policial escreveu: “I made a comment which was poorly thought out and did not reflect the commitment of the Toronto Police Service to the victims of sexual assaults.”<sup>13</sup>

Mesmo com o pedido de desculpas do policial, a *SlutWalkTO* continuou. As organizadoras do movimento escreveram no *site* oficial da *SlutWalkTO* que não se trata apenas de uma resposta ao policial, mas de um movimento mundial que pede o fim da violência contra a mulher e questiona a culpabilização da vítima em crimes sexuais. Ainda sobre a continuidade do movimento, as organizadoras de *SlutWalkTO* dizem: “Três anos depois, nós

<sup>11</sup> Jornal de Toronto. Para saber mais, veja-se: <http://www.nowtoronto.com/news/story.cfm?content=198856> Acesso em 15/07/2014.

<sup>12</sup> Tradução livre do texto retirado do site. Original em inglês do trecho: “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 in order not to be victimized“. The march and the issues it addresses have struck such a chord that marches have been organized in over 200 communities in North, Central & South America, Europe, Asia, and Africa.

Initially named “SlutWalk” as a direct response to the police officer’s comment, the name resonated because of a particularly pervasive and insidious form of victim-blaming: shaming the survivor while making assumptions about their sexuality. The term “slut-shaming” was coined to help name and discuss that issue, because of the way so many survivors have been bullied, blamed, and degraded for attacks against them by being called terms such as “slut”.” Para ler o texto na íntegra, veja-se: <http://www.slutwalktoronto.com/about/faq> Acesso em 15/07/2014.

<sup>13</sup> Reportagem sobre o pedido de desculpas do policial. Para saber mais, veja-se: [http://www.thestar.com/news/gta/2011/02/18/cop\\_apologizes\\_for\\_sluts\\_remark\\_at\\_law\\_school.html](http://www.thestar.com/news/gta/2011/02/18/cop_apologizes_for_sluts_remark_at_law_school.html) Acesso em 17/07/2014.

ainda continuamos na SlutWalk de Toronto porque a culpabilização da vítima ainda é um problema – ele ainda legitima as ações que perpetuam a violência sexual, e apoia muitas formas de violência sistemática”.<sup>14</sup>

Estimulado pela *SlutWalkTO*, o movimento chega no Brasil com o nome de *Marcha das Vadias*, ainda em 2011. A primeira *Marcha das Vadias* no Brasil aconteceu em São Paulo, no dia 04 de junho de 2011, menos de cinco meses depois da *SlutWalkTO*. A manchete do site *G1* noticiou a marcha paulista como: “Mulheres com pouca roupa fazem a 'Marcha das Vadias' em SP”<sup>15</sup>, descrevendo-a da seguinte maneira: “Mulheres com saias curtas, de salto alto e até só de calcinha e sutiã se reuniram na tarde deste sábado (4) na Praça dos Ciclistas, na Avenida Paulista, em São Paulo, para uma manifestação inusitada: a *Marcha das Vadias*”.<sup>16</sup> A primeira *Marcha das Vadias*, parece ter provocado a mídia brasileira e o cenário político local ao colocar mulheres com roupas curtas e de sutiã e calcinha para ocupar o espaço público, pedindo o fim da violência contra a mulher.

No Brasil, e em vários lugares do mundo, a *Marcha das Vadias* parece ter dividido a opinião dos movimentos de mulheres e feministas, que questionavam a efetividade de haver uma marcha com mulheres autoproclamando-se vadias, além de marcharem seminuas. As discussões aconteceram, sobretudo, através da internet, em *sites* e *blogs* feministas, e também na rede social *facebook*.<sup>17</sup> Para além das críticas ao evento da *Marcha*, alguns movimentos também fizeram críticas sobre a utilização da palavra *vadia*, por entenderem que a palavra é um insulto degradante e por esse motivo ela não poderia ser utilizada para debater a violência contra a mulher.<sup>18</sup> No site *feministing*, a autora Harsha Valia faz críticas à *Marcha das Vadias* no texto *Slutwalk – March or not no March?*

<sup>14</sup> Tradução livre do trecho retirado do texto. Original em inglês: “Three years later, at SlutWalk Toronto we’re still going because victim-blaming is still a problem – one that validates the actions of perpetrators of sexual violence, and upholds many forms of systemic violence”. Para saber mais, veja-se: <http://www.slutwalktoronto.com/> Acesso em 16/07/2014.

<sup>15</sup> Matéria sobre a *Marcha das Vadias* de São Paulo. Para saber mais, veja-se: <http://g1.globo.com/sao-paulo/noticia/2011/06/mulheres-com-pouca-roupa-fazem-marcha-das-vadias-em-sp.html> Acesso em 16/07/2014.

<sup>16</sup> Matéria sobre a *Marcha das Vadias* de São Paulo. Para saber mais, veja-se: <http://g1.globo.com/sao-paulo/noticia/2011/06/mulheres-com-pouca-roupa-fazem-marcha-das-vadias-em-sp.html> Acesso em 16/07/2014.

<sup>17</sup> Para ler sobre as críticas à *Marcha das Vadias*, ver: <http://blogueirasfeministas.com/tag/marcha-das-vadias/> Acesso em 16/07/2014

<sup>18</sup> Texto do site *Blogueiras Feministas*. Para saber mais, veja-se: <http://blogueirasfeministas.com/2011/05/slutwalk-marcha-vadias/> Acesso em 16/07/2014.

Slutwalk – com sua marca – corre o risco de facilitar o discurso dominante da “liberada” sendo essas apenas as mulheres que usam mini-saias e saltos altos em seu caminho para o trabalho. Na realidade, o capitalismo faz mediação na fachada feminista de escolha, criando toda uma indústria que mercantiliza a sexualidade da mulher por meio de produtos para sua auto-estima que vão de moda a beleza. A Slutwalk recusa sistematicamente qualquer ligação com o feminismo e foca apenas em questões liberais da escolha individual – o saboroso “Eu posso usar o que eu quero” um feminismo que é intencionalmente destituído de uma análise da dinâmica do poder.<sup>19</sup>

No Brasil, a blogueira Lola Aronovich escreveu um texto chamado *Mulheres sem roupa chamam atenção para suas causas*. No texto, a blogueira fala sobre o grupo Femen<sup>20</sup>, Marcha das Vadias e protestos que utilizam o corpo de uma forma geral:

Essa espécie de protesto sempre vai atrair muito mais mídia que um seminário cheio de intelectuais depondo contra o sexismo, até porque as notícias, hoje em dia, preferem imagens a palavras. O problema é que, desta forma, além de nos expormos a marmanjos que avaliarão quais manifestantes “podem” se despir (essa vale a pena ver pelada, essa só deveria usar burca), estamos nos encaixando num dos papéis esperados das mulheres, o de objetos sexuais. E estamos também acostumando uma mídia cada vez mais preguiçosa a só dar destaque a ações políticas plenas de ativistas seminuas. É aquele velho dilema: os fins justificam os meios? Juro que não sei.<sup>21</sup>

No site *Blogueiras Feministas*, a autora Marjorie Rodrigues conta a experiência de ir à Marcha das Vadias de São Paulo de 2011 e responde às críticas sobre a Marcha. Segundo a autora do texto: “Saímos na rua para proclamar essa liberdade — e não para dizer que somos vis e não-dignas de respeito (que é o que a sociedade diz das vagabundas). Não estamos, de maneira nenhuma, assumindo para nós a carga pejorativa”.<sup>22</sup>

<sup>19</sup> Texto do site feministing que faz críticas à Marcha das Vadias. <http://feministing.com/2011/05/18/slutwalk-to-march-or-not-to-march/> Acesso 12/07/2014

<sup>20</sup> Femen é um grupo feminista que iniciou na Ucrânia em 2008. Falo de forma mais detalhada sobre esse grupo, especificamente sobre o Femen Brasil, no item *A organização da Marcha das Vadias de Curitiba*.

<sup>21</sup> Texto do site Escreva Lola Escreva que também aponta algumas críticas à Marcha das Vadias. <http://escrevalolaescreva.blogspot.com.br/2011/05/mulheres-sem-roupa-chamam-atencao-para.html> Acesso em 12/07/2014.

<sup>22</sup> Para ler o texto completo de Marjorie Rodrigues nas Blogueiras Feministas, veja-se: <http://blogueirasfeministas.com/2011/06/juntas/> Acesso em 12/07/2014.

Mesmo com as críticas de algumas feministas, a *Marcha das Vadias* percorreu vários países<sup>23</sup> e no ano de 2011, a Marcha também aconteceu em várias capitais brasileiras, ainda com uma certa desconfiança dos movimentos de mulheres e feministas no Brasil. Glaucia Fraccaro escreve sobre o debate que continuou acontecendo depois das primeiras aparições da *Marcha das Vadias* no Brasil em 2011.

A maior parte dos textos firmava a importância de um movimento que desse visibilidade para a luta das mulheres contra o machismo, mas também torciam o nariz para o nome. O incômodo ficou claro: como essas mulheres se prestam a glamourizar a prostituição? Vadia é um termo usado pelo homem para nos agredir! Para quê se valer de uma ideia que endossa coisas brutais como a prostituição infantil? Impor o uso de roupas curtas às mulheres é como proibir a burka! Acharam até uma ex-prostituta que afirmou que não ia marchar, não. Mulheres de lingerie na rua é tudo que um homem machista quer. Esta última fez nascer um conceito pejorativo, a Marcha das Vadias seria a expressão do “feminismo gracinha”, que reafirmaria a ideia de que as mulheres precisam agradar aos homens para serem ouvidas, e se agirem como feministas clássicas (seja lá o que isso queira dizer) seriam apenas repudiadas.<sup>24</sup>

O texto destacou que as feministas entenderam a *Marcha das Vadias* como um movimento que estaria produzindo efeito contrário do desejado, uma vez que algumas feministas acreditavam, e ainda acreditam, que a *Marcha das Vadias* seja um movimento que agrade aos machistas ou que seja higienizado. Em suma, a crítica se dá por conta dos corpos *seminus* e das roupas “de vadia” que as protestantes usam, pois muitas acreditam que essa seria uma forma de agradar o patriarcado, ou seja, por acreditarem que reforça o estereótipo que vê o corpo da mulher como mercadoria e como algo hipersexualizado. Muitas das críticas em relação a *Marcha das Vadias* continuam, algumas no mesmo tom, outras de diferentes maneiras. Contudo, a *Marcha das Vadias* continuou com o movimento em várias cidades.

Em Curitiba, a primeira aparição da *Marcha das Vadias* aconteceu no dia 16 de julho de 2011<sup>25</sup>, em pleno inverno curitibano. A manchete do site *Terra*

<sup>23</sup> Para ter acesso as fotos das manifestações da Marcha das Vadias em vários lugares do mundo, veja-se: <http://noticias.uol.com.br/album/2012/05/04/marcha-das-vadias-pelo-mundo.htm#fotoNavId=pr9185624> Acesso em 12/07/2014.

<sup>24</sup> Texto de Glaucia Fraccaro nas Blogueiras Feministas. Para saber mais, veja-se: <http://blogueirasfeministas.com/2011/10/vadias-feministas/> Acesso em 12/07/2014.

<sup>25</sup> Notícia do site UOL sobre a Marcha de Curitiba. Para saber mais, veja-se: <http://noticias.uol.com.br/ultimas-noticias/agencia/2011/07/16/marcha-das-vadias-e-realizada-em-curitiba-no-pr.html> Acesso em 15/07/2014.

anunciou a marcha curitibana como: “Marcha das Vadias reúne famílias e crianças em Curitiba”.<sup>26</sup> O site *Terra* também relatou a Marcha das Vadias de Curitiba:

Durante a marcha, os manifestantes fecharam cruzamentos, dançaram músicas no meio da rua e fizeram apresentações artísticas. Na praça 19 de Dezembro, conhecida como praça do Homem Nu, algumas pessoas subiram em cima de uma escultura de uma mulher nua e incentivaram "gritos de guerra" e paródias de músicas, como "se o papa fosse mulher, o abordo seria legal". Ou ainda, "sim, eu sou vadia, o imposto me come todo dia" e "o corpo é da mulher, ela dá para quem quiser".



FIGURA 2: MARCHA DAS VADIAS DE CURITIBA 2011.  
FONTE PÁGINA DA MARCHA DAS VADIAS DE CURITIBA NO FACEBOOK.<sup>27</sup>

No contexto da preparação da *Marcha das Vadias Curitiba* de 2012, o manifesto escrito pelas organizadoras do movimento, com o título “Precisamos mesmo de uma Marcha das Vadias?”, expõe os motivos pelos quais marchariam

<sup>26</sup> Para ler a matéria na íntegra, veja-se: [http://noticias.terra.com.br/brasil/cidades/marcha-das-vadias-reune-familias-e-criancas-em-curitiba\\_d908ed8ce14da310VgnCLD200000bbcceb0aRCRD.html](http://noticias.terra.com.br/brasil/cidades/marcha-das-vadias-reune-familias-e-criancas-em-curitiba_d908ed8ce14da310VgnCLD200000bbcceb0aRCRD.html) Acesso em 15/07/2014.

<sup>27</sup> Fonte: <https://www.facebook.com/124764304276481/photos/pb.124764304276481.-2207520000.1421769071./270131979739712/?type=3&theater> Acesso em 15/07/2014

naquele ano. A nota traz estatísticas sobre a violência contra a mulher no Brasil e no estado do Paraná, além das estatísticas de violência contra a população LGBT (Lésbicas, gays, bissexuais, travestis e transexuais).<sup>28</sup> Com a problematização desses dados, as organizadoras dizem: “Por isso acreditamos que precisamos, sim, levar as Vadias novamente às ruas, para mais uma vez mostrar à toda a cidade que não iremos nos calar. ”, segundo o mesmo manifesto.

Em 2013, a *Marcha das Vadias Curitiba* vai às ruas com o tema “Desconstruindo o machismo dentro de todxs nós”.<sup>29</sup> O manifesto, do ano de 2013, trouxe discussões feministas ao questionar o machismo e a construção de estereótipos de gênero. Ainda em 2013, é lançado também o *Manifesto das Mulheres Negras da Marcha das Vadias de Curitiba*. Este manifesto traz estatísticas sobre racismo e machismo no Brasil e na cidade de Curitiba, além de questionamentos sobre a falta de representatividade de pessoas negras em vários setores da sociedade. O manifesto termina com um convite: “A marcha das vadias é composta de várias bandeiras, dentre elas a racial. Você que acredita que é preciso enegrecer o feminismo, venha marchar conosco em Curitiba e desconstruir a ideia de que o feminismo é branco e de elite. Vem pra rua Mulher negra!”.<sup>30</sup>

Maria<sup>31</sup>, uma das organizadoras da *Marcha das Vadias de Curitiba*, descreve o que é a Marcha das Vadias para ela:

A Marcha das Vadias pra mim é um movimento, é, de desobediência total mesmo. É um movimento que é onde eu posso realmente me sentir desobediente a uma norma, questionando essa norma, não só ser desobediente, mas uma desobediência questionadora da norma.

É um movimento que liberta principalmente as mulheres, mas liberta tudo que está ligado ao feminino, gays, lésbicas, trans, tudo que tá ligado ao feminino dentro da sociedade. Eu só entrei dentro da marcha das vadias por causa do nome da marcha e por causa de como ela surgiu. [...]

[...]Eu enquanto vítima me identifiquei com a história, mas o mesmo tempo fiquei com a questão da cultura machista, me dizendo que ela é culpada. Foi uma coisa que me chamou a atenção no sentido que é um vítima se levantando contra, são várias vítimas se levantando contra. [...]

A Marcha das Vadias ela representa pra mim um movimento de desobediência e através da desobediência eu consigo me libertar. Consigo me reconhecer enquanto vítima, que é o que aconteceu, que é a

<sup>28</sup> Manifesta da Marcha das Vadias de Curitiba 2012. Para ler o manifesto, veja-se: <http://marchadasvadiascwb.wordpress.com/manifestos/2012-2/> Acesso em 15/07/2014.

<sup>29</sup> Manifesto da Marcha das Vadias de Curitiba 2013. Para ler o manifesto, veja-se: <http://marchadasvadiascwb.wordpress.com/manifestos/2013-2/> Acesso em 15/07/2014

<sup>30</sup> Manifesto das Mulheres Negras da Marcha das Vadias de Curitiba. Para ler o manifesto, veja-se: <http://marchadasvadiascwb.wordpress.com/manifestos/manifesto-mulheres-negras-de-curitiba/> Acesso em 15/07/2014.

<sup>31</sup> Maria é um nome fictício, assim como todos os nomes das pessoas entrevistadas.

principal importância da marcha das vadias pra mim é me reconhecer enquanto vítima. E é me reconhecer como vítima total, é me desprender de todo aquele moralismo que falava pra mim que eu não era vítima, que eu fui culpada de todas as violências que eu sofri. Então a Marcha das Vadias me fez tirar essa culpa. Me colocou realmente enquanto vítima. E a partir do momento que me coloca como vítima eu consigo, sei lá, viver bem melhor, né? A partir desse momento eu consigo questionar todas as cagadas do mundo, toda a cultura machista. (Maria)

Pode-se perceber que para Maria, a *Marcha das Vadias* é um movimento de desobediência, no sentido em que as vítimas de violência sexual “levantam-se contra” as mesmas categorias que podem culpabilizar as vítimas. Virginia, que também é organizadora, descreve o significado da *Marcha Das Vadias* para ela:

Bom, acho que a Marcha das Vadias, eu enxergo ela como um movimento de questionamento, um dos vários movimentos feministas que existe, porque acho que o movimento social e popular que se presta a questionar e a participar politicamente, ele não pode ser único, mas ele tem que ser diverso. Então acho que a marcha é um dos movimentos feministas, de mulheres e transfeministas que existe. Em Curitiba, né? Porque em Curitiba também existem vários outros movimentos. E no nível nacional também a Marcha das Vadias ela me parece que ela tem linhas gerais de trabalhar ou de olhar, questionar a violência sexual contra mulheres, mas ela em cada município, em cada estado que ela acontece, ela tem seus próprios temas por assim dizer. Então, a Marcha das Vadias pra mim é movimento feminista, de mulheres e transfeminista também. Em Curitiba principalmente ela é transfeminista. (Virginia)

Para as duas organizadoras, a *Marcha das Vadias de Curitiba* é um movimento de questionamento, de desobediência, ou seja, um movimento que pode tensionar as categorias normativas vigentes. As organizadoras também destacam o debate sobre a violência contra a mulher que é realizado pela *Marcha das Vadias*. Nesse âmbito, pode-se dizer que a *Marcha das Vadias Curitiba* se consolida como um movimento de enfrentamento à violência doméstica. Este movimento, que se iniciou como um protesto em relação à culpabilização da mulher diante da violência de gênero, ou seja, de tornar a vítima culpada pela violência sofrida, acabou tomando outras dimensões mais amplas e juntando-se a outros “gritos” por direitos que contemplam as reivindicações dos movimentos LGBT e dos movimentos negros, com este último pelo fim do racismo.

Após as análises das entrevistas com as organizadoras e também de textos nos vários sites sobre a *Marcha das Vadias de Curitiba* é possível dizer que o tema da violência contra a mulher é um dos principais assuntos levantados pelas *Vadias* de Curitiba. Ainda que outras “bandeiras” políticas tenham sido agregadas às

reivindicações da Marcha, a luta pelo fim da violência contra as mulheres pode ser tomada como o tema principal da *Marcha das Vadias de Curitiba*. Diante disso, também é possível dizer que a *Marcha das Vadias de Curitiba* vem tratando das relações de dominação sobre o corpo da mulher. Segundo Tania Navarro Swain: “Do íntimo ao institucional, do olhar ao estupro, a erotização define corpos femininos enquanto propriedade, o que, de fato, constrói e mantém a dominação masculina enquanto sistema de controle de corpos e vidas”. (2009, p. 392)

Para entender o debate sobre a violência contra as mulheres na contemporaneidade, de uma forma geral, destaco alguns itens do documento *Mapa da Violência 2012. Atualização: Homicídio de Mulheres no Brasil*:

(...) altos níveis de feminicídio frequentemente vão acompanhados de elevados níveis de tolerância da violência contra as mulheres e, em alguns casos, são o resultado de dita tolerância;

- os mecanismos pela qual essa tolerância atua em nosso meio podem ser variados, mas um prepondera: culpabilização da vítima como justificativa dessa forma de violência, foi a estuproada quem provocou o incidente, ou ela vestia como “vadia”. Nesse processo, o adolescente vira marginal, delinquente, drogado, traficante. A própria existência de leis ou mecanismos específicos de proteção: estatutos da criança, adolescente, idoso; Lei Maria da Penha, ações afirmativas, etc. indicam claramente a desigualdade e vulnerabilidade real desses setores;

- se no ano seguinte à promulgação da Lei Maria da Penha, em setembro de 2006, tanto o número quanto as taxas de homicídio de mulheres apresentou uma visível queda, já a partir de 2008 a espiral de violência retoma os patamares anteriores, indicando claramente que nossas políticas ainda são insuficientes para reverter a situação. (WAISELFISZ, 2012, p. 26)

É importante destacar o uso da palavra vadia feita no documento acima citado. O *Mapa da Violência 2012. Atualização: Homicídio de Mulheres no Brasil*, aborda um tema importante para o movimento, quando se refere aos discursos que provocam a culpabilização da vítima, demonstrando que essa estratégia consiste em uma forma de estimular a violência contra a mulher. O documento traz o tema da culpabilização da vítima como um possível traço de tolerância em relação aos crimes sexuais contra as mulheres. Em suma, parece tratar-se de uma justificativa que põe a culpa da violência sexual na própria vítima.

Ainda que seja possível tratar de várias formas a discussão sobre a culpabilização da mulher, a *Marcha das Vadias de Curitiba* aparenta destacar

as situações em que as mulheres são culpabilizadas em crimes sexuais por conta da roupa que ela está vestida. Como aponta Swain, os corpos femininos são determinados como propriedade, o que faz com que uma série de violências possam acontecer a estes corpos. (2009, p. 392)

*A Marcha das Vadias de Curitiba* parece questionar os modelos sociais ao exhibir os corpos que são agredidos por conta de violência de gênero. “Chocamos a população? Sim. Esse é o nosso propósito e o grande questionamento que levamos para as ruas é: “Por que o termo vadia é mais chocante do que os números da violência contra a mulher’? ”.<sup>32</sup>

---

<sup>32</sup> Trecho do site oficial da Marcha das Vadias de Curitiba. Para ler o texto completo, veja-se: <http://marchadasvadiascwb.wordpress.com/conheca-a-marcha/porquevadias/> Acesso em 15/07/2014.

## 1.2 Quem é o “nós” do feminismo

A crítica ao sujeito dos feminismos<sup>33</sup> feito pela Teoria *Queer*, questionando a universalidade do “ser mulher”, se faz importante para penetrar em alguns terrenos que irei discutir nos próximos itens. Trago a crítica da identidade feminista para contextualizar as várias críticas feitas à *Marcha das Vadias* citadas no item anterior e para analisar o deslocamento em relação à palavra vadia. Por fim, as questões colocadas pela Teoria *Queer* em relação ao sujeito feminista também são importantes para entender o funcionamento da organização da *Marcha das Vadias de Curitiba*.

Começo este item com algumas perguntas de Judith Butler retiradas do livro *Problemas de Gênero – Feminismo e subversão de identidade* (2012). A intenção de iniciar com tais perguntas é de provocar tensão naquilo que se refere a identidade dos feminismos e sua representatividade.

[...] que possibilidades políticas são consequência de uma crítica radical das categorias de identidade? Que formas novas de política surgem quando a noção de identidade como base comum já não restringe o discurso sobre políticas feministas? E até que ponto o esforço para localizar uma identidade em comum como fundamento para uma política feminista impede uma investigação radical sobre as construções e as normas políticas da própria identidade? (BUTLER, 2012, p. 9 e 10)

As considerações da autora possibilitam ensaiar algumas hipóteses sobre os movimentos feministas e a questão da identidade. Butler faz uma crítica à teoria do patriarcado universal, que durante muito tempo foi uma das bandeiras centrais dentro dos feminismos. Para Joan Scott, outra crítica da teoria do patriarcado: “[...] as teóricas do patriarcado concentraram sua atenção na subordinação das mulheres e encontraram a explicação para este fato na ‘necessidade’ do macho dominar as mulheres.” (SCOTT, 1995, p. 04). Assim, Butler afirma que o patriarcado universal para os feminismos está ligado à “[...] ideia de que a opressão das mulheres possui uma forma singular, discernível

---

<sup>33</sup> Utilizo feminismos, assim, no plural, durante toda a dissertação. O gesto de utilizar a palavra feminismos no plural é por compreender que não existe apenas um pensamento feminista, tampouco uma ação política uníssona no feminismo. Portanto, utilizo feminismos no plural para demonstrar a pluralidade e as tensões dentro do próprio feminismo, inclusive no feminismo da *Marcha das Vadias de Curitiba*, do qual tratarei melhor no item *A organização da Marcha das Vadias de Curitiba*.

na estrutura universal e hegemônica da dominação patriarcal ou masculina.” (2012, p. 20), ou seja, é a ideia de que todas as mulheres sofrem de uma mesma opressão. Esta autora também observa que, ao “[...] conferir um status universal ao patriarcado” (2012, p.21), o feminismo constrói sua representatividade nas reivindicações feministas na “[...] direção de uma universalidade categórica ou fictícia da estrutura de dominação, tida como responsável pela produção da experiência comum de subjugação das mulheres.” (2012, p. 21).

A partir dessas importantes críticas ao patriarcado e, conseqüentemente, a uma identidade universal compartilhada, Butler questiona a eficácia de um sujeito universal do feminismo, isto é, “a mulher”. Nas palavras de Butler “A crítica feminista também deve compreender como a categoria das “mulheres”, o sujeito do feminismo, é produzida e reprimida pelas mesmas estruturas de poder por intermédio das quais busca-se emancipação” (2012, p. 19). As críticas trazidas pela autora dizem respeito à identidade compartilhada pelo feminismo, isto é, categoria da mulher universal, e a eficácia das estratégias de uma luta baseada na identidade feminina.

Ainda sobre a crítica da identidade dos feminismos, Butler afirma que: “A identidade do sujeito feminista não deve ser o fundamento da política feminista, pois a formação do sujeito ocorre no interior de um campo de poder sistematicamente encoberto pela afirmação desse fundamento.” (2012, p. 23).

A teoria e a política feminista, de uma forma geral, têm tido como base “[...] as categorias de sexo verdadeiro, do gênero distinto e da sexualidade específica [...]” (p. 185). Os feminismos têm considerado as “mulheres” para tentar obter direitos políticos. Contudo, a autora questiona sobre quem pode ocupar esse corpo feminino e como esse corpo é modelado.

A partir das críticas de Butler, pode-se formular algumas questões: afinal, de que mulheres os feminismos estão falando e dizem representar? Quem são essas mulheres? Quais corpos representam? Podemos pensar em corpos – em sua diversidade - quando falamos de ‘sujeito’ dos feminismos? Com efeito, Butler pergunta: “Ou será que “o corpo” em si é modelado por forças políticas com interesses estratégicos em mantê-lo limitado e constituído pelos marcadores sexuais?” (2012, p. 185).

Não seriam os discursos gerados através da ideia de um inimigo opressor, que poderiam produzir discursos totalizantes dentro dos feminismos? Para Butler, o fato do discurso totalizante poder “[...] funcionar igualmente em contextos feministas e antifeministas, sugere que o gesto colonizador não é primária ou irredutivelmente masculinista.” (2012, p. 34). Ou seja, trata-se de um gesto de subordinação que pode acontecer dentro do feminismo em questões de raça, classe e identidade de gênero e práticas sexuais. Portanto, a crítica que a autora faz sobre uma “universalidade de opressões” das mulheres é importante para que possamos pensar sobre as formas de capturas biopolíticas<sup>34</sup> existentes nos feminismos.

Nesse âmbito, a partir das análises de Butler sobre a identidade feminista/feminina é possível pensar em outras formas de teorizar a política feminista. Em um artigo para o jornal francês *Libération*, chamado *Féminisme amnésique*, Preciado (2014) faz uma breve análise histórica sobre a origem da palavra feminismo e “convida” o feminismo a liberar-se da política identitária. A autora escreve que a palavra “feminismo” foi criada pelo médico Ferdinand-Valère Fanneau de La Cour em 1871 para nomear um sintoma secundário que acompanhava homens com tuberculose, que era a “feminização” do corpo masculino.

Mais où sont aujourd’hui les nouveaux féministes ? Qui sont les nouveaux tuberculeux et les nouvelles suffragistes ? Il nous faut libérer le féminisme de la tyrannie des politiques identitaires et l’ouvrir aux alliances avec les nouveaux sujets qui résistent à la normalisation et à l’exclusion, aux efféminés de l’histoire ; aux citoyens de seconde zone, aux apatrides et aux franchisseurs ensanglantés des murs de barbelés de Melilla.

Com efeito, Preciado questiona quem são as novas feministas na contemporaneidade e observa que “falta liberar o feminismo da tirania das políticas identitárias” (PRECIADO, 2014, s/p). Quais são as novas possibilidades políticas nos feminismos? A representatividade do sujeito feminista ainda emerge na contemporaneidade? Dorlin (2009) utiliza-se das críticas de Butler em relação a identidade feminista, além dos conceitos de performance e performatividade, para tratar das possibilidades de subversão “si la dominación es performativa en su funcionamiento y su efectución, la subversión también lo es.” (2009, p. 101). Dorlin observa que o sujeito político

<sup>34</sup> Este assunto será tratado no item *O corpo como estratégia biopolítica*.

do feminismo será repensado por Butler e questiona quem é o “nós” do feminismo.

Así, o bien el feminismo se esencializa e identifica su sujeto en la acepción dominante del sujeto “Mujer” (excluyendo todos los sujetos que performan esa identidad, repetiéndola de manera “inadecuada”); o bien el feminismo cae en la conciencia desdichada de una pérdida de saber de sí que lo torna impotente de actuar: quién es el “Nosotras” del feminismo? Actuar en nombre de quién? La potencia de actuar subversiva del feminismo, pues, tiene por condición de posibilidad renunciar a esse postulado epistemológico de un sujeto colectivo previo a la acción colectiva. Sólo en la acción en la medida en que se inscribe en un proceso constante de resignificaciones el sujeto del feminismo se construye, se efectúa y se discute, vale decir, redefine constantemente sus propios contornos. En es sentido, Judith Butler rechaza una concepción fuerte del “sujeto” de la filosofía feminista contemporánea, que fracasa en pensar coaliciones políticas entre los movimientos, en virtud de una concepción del sujeto que sigue siendo el fundamento de la potencia de actuar. Por el contrario, ella privilegia lo que podría llamarse una epistemología de la subversión “no fundacionalista”. (DORLIN, 2009, p. 105)

Com base nas análises de Butler, Preciado e Dorlin, é possível pensar não mais em “nós” dos feminismos, mas sim uma luta feminista que se modifica, ramifica, se faz *download*, se prova, que muda, que fracassa, que desiste, que retorna, que reterritorializa, e que desloca. E como pensar as *Vadias*? Existe um sujeito *Vadia* em que sufoca-se no “nós” dos feminismos” retornando para uma identidade essencialista?

### 1.3 Vadias?

Este item pretende investigar os significados da palavra vadia dos quais a *Marcha das Vadias* apropria-se. De uma forma geral, a *Marcha das Vadias* discute as novas possibilidades de território linguístico da palavra vadia, fazendo com que essa palavra se desloque para um possível campo político. Para trabalhar tal ideia trago alguns textos de blogs, além de fotos e cartazes do evento *Marcha das Vadias de Curitiba*.

Ainda que o movimento *Marcha das Vadias* faça a discussão sobre uma nova possibilidade de utilizar a palavra vadia, faz-se necessário destacar que as discussões que faço junto com teóricas *queers* e Michel Foucault são feitas através de minhas análises de pesquisa. Ou seja, trago as discussões feitas no âmbito da militância da *Marcha das Vadias*, contudo, a análise feita sobre a possibilidade da reterritorialização da palavra é pensada no contexto dessa dissertação, em diálogo com autoras que aqui participam. Para tanto, faço uma diferenciação entre palavra vadia, com a primeira letra minúscula, que relaciona-se com um significado pejorativo e a palavra *Vadia*, em itálico e que inicia com letra maiúscula, que diz respeito à reterritorialização da própria palavra.

Quais são as novas possibilidades políticas nos feminismos? A representatividade do sujeito feminista ainda emerge na contemporaneidade? Dorlin (2009) utiliza-se das críticas de Butler em relação a identidade feminista e observa que o sujeito político dos feminismos será criticado pela autora. Para tanto, Dorlin analisa as possibilidades de descentramento do sujeito dos feminismos.

[...] es necesario que el sujeto del feminismo se encuentre em un esfuerzo permanente de descentramiento, que adopte los puntos de vista menos valorados en el mismo seno de su movimiento. Así, este esfuerzo de descentramiento podrá permitir que aparezcan las formas de sujeción en nosotros, formas que resisten a la subjetivación política. (DORLIN, 2009, p. 81 e 82)

A *Marcha das Vadias* parece deslocar-se do sujeito mulher e utilizar uma palavra que significa insulto para fazer dela um novo significado político. É possível pensar a reterritorialização da palavra vadia e as corporalidades que

podem surgir a partir desse novo território como uma forma de “resistir a subjetivação política”?<sup>35</sup> Ou, ser *Vadia* pode tornar-se mais uma forma de reificar um sujeito-mulher-universal, estável e normativo, como foi discutido no item anterior? Antes de iniciar tais discussões, faz-se necessário percorrer os significados da palavra vadia. Para tanto, destaco o texto de Gláucia Faccaro para as Blogueiras Feministas sobre os significados da palavra vadia.

Nos chamar de vadias é tirar a palavra e o poder do agressor, é mostrar que se um homem for agredir uma mulher por ser puta, por querer o fim do namoro, porque ela não o ama mais, vai ter que agredir a todas nós, porque gostamos todas de sexo, gostamos de falar o que pensamos e não gostamos de ser tratada como disponíveis desde a infância, portanto somos todas vadias e juntas, nos fazemos fortes. Por Raianes, Paulas, Elisas, Mércias e Marias da Penha tiramos camisetas e sutiãs mostrando que nosso corpo é nosso campo de batalha política, se é ele o alvo da agressão e da castração é com ele que vamos nos levantar e gritar juntas em praça pública: Basta!

A apropriação do termo vadia, por mais que a rejeição feminista exista, na prática ganhou um sentido que eu jamais tinha visto antes. O oprimido tomar o termo usado pelo opressor, nem novidade é, já que a juventude do movimento negro se proclama preta que, historicamente, quer dizer cativa, e os gays, se apropriam do queer, que significa esquisito. A teoria queer até epistemologia virou, mas mulher se auto-chamar de vadia ficou no âmbito do “não gosto” em análises apressadas. Por que mulher ativista que gosta de sexo e não admite violência não é uma apropriação legítima? Será que a noção do não se “comporte como você não gostaria de ser tratada”, como apontou o policial canadense, se espalhou pelos textos feministas? Como se comportar como quem não gosta de sexo, quando gostamos, para demonstrar que temos força e poder para dizer não?

O empoderamento causado pela apropriação foi um fato que tivemos que lidar, muitas das ativistas de Campinas chamaram isso de catarse, jamais havíamos sentido antes. Tem coisa que só a rua faz. A rua é o lugar das vadias, putas e travestis, transgêneros, afinal, lugar de mulher é em todo lugar.

O texto indica ser uma “resposta” às críticas de algumas feministas em torno da palavra vadia, conforme tratado no item *O que é a Marcha das Vadias?* É possível perceber no texto uma das principais críticas à palavra vadia que vieram de algumas feministas. Por exemplo, como vou dizer que sou vadia já que essa palavra é usada para ofender? No entanto, a autora entende que *Vadia* é uma forma de “tirar a palavra e o poder do agressor”, ou seja, de

---

<sup>35</sup>Esses questionamentos são tratados no capítulo três desta dissertação.

tornar a palavra, que antes significava uma agressão, para um novo território de sentidos.

Baseando-se no texto do *blog* é possível identificar uma comparação feita pela autora em relação à resignificação da palavra *Vadia* feita pela *Marcha das Vadias*, com o que aconteceu no movimento *queer* e negro. Tamsim Spargo, em seu livro *Foucault e a Teoria Queer* (2006), propõe uma possível genealogia *queer*, à luz da teoria foucaultiana. Para tanto, a autora retorna ao início do movimento *queer*. No final dos anos 1970, em meio à uma crise “de identidade” e disputas internas dentro do movimento, intitulado naquele período de movimento gays e de lésbicas, a AIDS surgiu e foi classificada como o “câncer gay”. As políticas que antes eram focadas em identidades gays e lésbicas, de uma forma essencialista e identitária, passaram a falar de práticas de resistir “[...] às representações que estavam custando a vida daquelas pessoas com a AIDS.” (2006, p. 32). Spargo analisa que nesse período alguns grupos surgiram e trouxeram novas formas de pensar a identidade, o sexo e a sexualidade:

O impacto da AIDS sobre a compreensão convencional da subjetividade e da sexualidade é semelhante àquele que o Holocausto e a bomba atômica tiveram sobre os ideais do iluminismo progressista. Depois disso nada poderia permanecer o mesmo. Foi no contexto do ativismo da AIDS e da rejeição às assimilacionistas que o “queer” foi desdobrado em sua forma atual, tanto na cultura popular, quando na teoria. Influenciado pelo ACT UP e outras estratégias ativistas da AIDS, outro grupo fundado em Nova York em 1990 assinalou, em seu nome e em sua retórica, a reapropriação de um termo que até então tinha sido predominantemente associado a homofobia e ao preconceito. (SPARGO, 2006, p. 34)

A palavra *queer* foi reterritorializada pelos grupos daquele período. Ou seja, a palavra que antes era utilizada como insulto no discurso homofóbico (SPARGO, 2006) foi tomada pelo movimento como uma forma para incomodar as categorizações normativas vigentes. Sobre a reterritorialização do vocabulário, Dorlin (2009) escreve como o termo *queer* saiu da categoria de insulto para tornar-se uma prática política. Segundo a autora:

[Queer] Se convierte en una categoría de autoidentificación en el marco de una práctica de orgullo, hoy ya clásica, que consiste en invertir el contenido infamante de un insulto: antiparastasis. Forma parte entonces de las múltiples palabras que circulan en la abundante

“subcultura” sexual. Con los “*queer*” encontramos, entre otros, los “*gays*”, los “*trades*”, las “*fairies*”, los “*fags*” o “*faggots*”, las “*queens*”, las “*sisies*”, los “*drag*”, los “*wolves*”, los “*punks*” ... Otros tantos apelativos que permiten identificar o autoidentificarse según diferentes prácticas sexuadas o sexuales codificadas, y no según una “naturaleza”, una “esencia” patologizada. (DORLIN, 2009, p. 91 e 92)

Para demonstrar melhor como a palavra vadia pode ter ganhado um novo significado a partir da *Marcha das Vadias*, trago um recorte da entrevista de Virginia em que ela descreve o que é a palavra *Vadia*:

O próprio termo Vadia ele foi feito pra isso mesmo, pra extravasar, eu acho, esse limite. Não que não seja válido as outras maneiras de lutar e de ir pra rua, claro que não. Mas, a forma como a Marcha das Vadias de Curitiba nasceu lá no Canadá e foi renascendo em cada lugar e a cada grupo que a construía, foi, eu acho, que dando, foi validando o termo vadia de outras formas, então é muito particular o que é vadia. E eu acho que então o termo vadia vem pra brincar com ser puta, ser vadia, mulher que não se dá o respeito, então a gente é vadia mesmo e como que a gente é vadia, né? Nessas várias formas. Porque ser vadia é aquela pessoa que não se veste de um determinado modo, mas ser vadia é aquela que dá na primeira vez, não é. Então a gente trabalhou, a gente foi naturalmente trabalhando com as várias percepções e concepções do que é ser vadia, e muito de forma muito solta, então acho que tanto aqui em Curitiba quanto o diálogo com as outras cidades e os outros grupos que estavam organizando, construindo a marcha, a gente foi também olhando para o que é a marcha, pra essas formas de construir, pro que é ser vadia.

Ao rejeitar os significados negativos atribuídos à palavra vadia, o movimento outorga novas formas de existir e de significar esta palavra. É preciso supor, então, que os discursos em que identidades são categorizadas e normatizadas, podem também ser uma possibilidade de usar os mesmos enunciados para criar outras formas de existir dentro das relações de poder. A linguagem é um ato de interpelação, ela traz o sujeito à existência e esta mesma linguagem tem o poder de transformar o sujeito em abjeção. Entretanto, uma forma de resistir ao poder que nomeia e normaliza é a subversão da linguagem.

Ao atribuir uma categoria a um grupo, ou uma palavra que significa insulto, como vadia, para determinados tipos de comportamentos, a intenção inicial é desqualificar um comportamento ou um modo de vida que não condiz com as categorizações normativas.



FIGURA 3: CARTAZ DA MARCHA DAS VADIAS DE CURITIBA 2012.  
 FONTE: PÁGINA DA MARCHA DAS VADIAS DE CURITIBA NO FACEBOOK.<sup>36</sup>

Dorlin também afirma que as práticas de subversão das produções normativas acontecem dentro das relações de poder que produzem e naturalizam essas categorias normativas. Importa saber que não me refiro aqui ao conceito de poder repressivo, o poder que censura e limita. Tampouco falo do poder que está concentrando em algum lugar, seja estruturalmente ou em pessoas específicas. O que proponho é discutir as relações de poder a partir daquilo que Michel Foucault descreve no livro *História da Sexualidade I - A Vontade de saber*, publicado em 1975 (1988). Segundo o autor “[O] poder está em toda parte; não porque englobe tudo e sim porque provém de todos os lugares. [...] o poder não é uma instituição e nem uma estrutura, não é uma certa potência de que alguns sejam dotados: é o nome dado a uma situação estratégica complexa numa sociedade determinada”. (p. 89) Portanto, ao

<sup>36</sup> Disponível em: <https://www.facebook.com/124764304276481/photos/pb.124764304276481.-2207520000.1420933996./326681950751381/?type=3&theater>

discutir a dinâmica pela qual a palavra vadia será tomada pelo movimento *Marcha das Vadias*, tenho como objetivo analisar a palavra vadia que é entendido como insulto, mas que pode ser reinventada dentro das relações de poder. Segundo Foucault (1988):

Em linhas gerais: ao invés de referir todas as violências infinitesimais que se exercem sobre o sexo, todos os olhares inquietos lançados sobre ele e todas as ocultações com que se oblitera o conhecimento possível do mesmo, à forma única do Grande Poder, trata-se de imergir a produção exuberante dos discursos sobre o sexo no campo das relações de poder, múltiplas e móveis. (p. 93)

Para Foucault as resistências acontece dentro das relações de poder e não fora dela: “[...] que lá onde há poder há resistência e, no entanto (ou melhor, por isso mesmo) esta nunca se encontra em posição de exterioridade em relação ao poder.” (FOUCAULT, 1988, p. 91). Não há um método pelo qual as pessoas conseguiriam se afastar, daquilo que Foucault (1988) chama de “O” poder, para que pudessem finalmente resistir. Não há como estar fora das relações de poder para viver de outro modo. As resistências dizem respeito à possibilidade de colocar problemas para os sistemas de produção de verdade e de produção de sujeitos dentro das relações de poder. As práticas de resistência, para o autor:

Elas são o outro termo nas relações de poder; inscrevem-se nestas relações como o interlocutor irreduzível. Também são, portanto, distribuídas de modo irregular: os pontos, os nós, os focos de resistência disseminam-se com mais ou menos densidade no tempo e no espaço, às vezes provocando o levante de grupos ou indivíduos de maneira definitiva, inflamando certos pontos do corpo, certos momentos da vida, certos tipos de comportamento. Grandes rupturas radicais, divisões binárias e maciças? Às vezes. É mais comum, entretanto, serem pontos de resistências móveis e transitórios, que introduzem na sociedade clivagens que se deslocam, rompem unidades e suscitam reagrupamentos, percorrem os próprios indivíduos, recortando-os e os remodelando, traçando neles, em seus corpos e almas, regiões irreduzíveis. (FOUCAULT, 1988, p. 90 e 91)

Foucault (1988) sinaliza que as possibilidades de resistir às categorizações normativas, que buscam descrever cada vez mais as identidades, podem acontecer dentro desses mesmos mecanismos, em uma mudança dos significados que são atribuídos às categorizações. No livro *Problemas de Gênero – Feminismo e subversão da identidade* (2012), Judith Butler afirma que, estando dentro das relações de poder, não há “acesso a

uma sexualidade que esteja, em algum sentido, ‘fora’, ‘antes’, ou ‘depois’ do próprio poder”. (p. 54). Segundo Butler (2012):

Se a sexualidade é construída culturalmente no interior das relações de poder existentes, então a postulação de uma sexualidade normativa que esteja “antes”, “fora” ou “além” do poder constitui uma impossibilidade cultural e um sonho politicamente impraticável, que adia a tarefa concreta e contemporânea de repensar as possibilidades subversivas da sexualidade e da identidade nos próprios termos do poder. Claro que essa tarefa crítica supõe que operar no interior da matriz de poder não é o mesmo que reproduzir acriticamente as relações de dominação. Ela oferece a possibilidade de uma repetição da lei que não representa sua consolidação, mas seu deslocamento. (p. 55 e 56)

Fabricar novas formas de existir dentro da matriz do poder deve ser uma tarefa crítica e não de repetições das categorias normativas. Ainda no livro *Problemas de gênero*, no último capítulo chamado *Paródia à política*, Butler discute as estratégias dos feminismos. Para a autora:

Sua tarefa crucial é, antes, a de situar as estratégias de repetição subversiva facultadas por essas construções, afirmar as possibilidades locais de intervenção pela participação precisamente nas práticas de repetição que constituem a identidade e, portanto, apresentar a possibilidade imanente de contestá-las. (Butler, 2012, p. 212)

Para compreender a reterritorialização da palavra vadia dentro das relações de poder e práticas de resistência descritas por Foucault (1988) e discutidas por Butler (2012), é importante estar atenta para aquilo que os dicionários dizem do significado da palavra vadia. Segundo o Dicionário da Língua Portuguesa Houaiss:

Significado de Vadia  
Substantivo feminino  
Regionalismo: Brasil. Uso: informal, pejorativo  
Mulher que, sem viver da prostituição, leva vida devassa ou amoral.  
37

Ao analisar os significados da palavra vadia é possível perceber uma conotação moral ligada ao comportamento sexual da mulher, destacando que o adjetivo em questão relaciona-se a um comportamento de trabalhadoras sexuais, embora a mulher chamada de vadia não exerça necessariamente essa profissão, segundo o dicionário Houaiss. Pode-se perceber que a palavra

<sup>37</sup> Dicionário da Língua Portuguesa Houaiss online: <http://houaiss.uol.com.br/> Acesso em 20/08/2014

vadia é utilizada como insulto para mulheres que apresentam comportamentos de “devassa ou amoral”, conforme o dicionário. Entretanto, a *Marcha das Vadias* tem deslocado, como estratégia, a palavra vadia para atribuir-lhe um novo significado. Para ilustrar melhor o possível deslocamento da palavra vadia feita no âmbito da militância, trago uma nota que tem como título “Por que Vadias?”, na qual as organizadoras da *Marcha das Vadias de Curitiba* escrevem sobre a polêmica em torno da palavra:

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

Desta forma, usamos a força da polêmica da palavra “vadia” para ressignificá-la. “Se ser livre é ser vadia, então somos todas vadias” tornou-se o lema do movimento. A irreverência da reapropriação de uma palavra que carrega uma conotação tão negativa sugere o caráter subversivo da marcha. Estamos aqui para buscar a transformação do quadro de violência contra a mulher e a polêmica nos dá força para chamarmos a atenção da população brasileira para este problema histórico, que há tempos não recebe a devida atenção do poder público.<sup>38</sup>

---

<sup>38</sup> Para ler a nota, veja-se: <http://marchadasvadiascwb.wordpress.com/conheca-a-marcha/porquevadias/> Acesso em 15/07/2014.

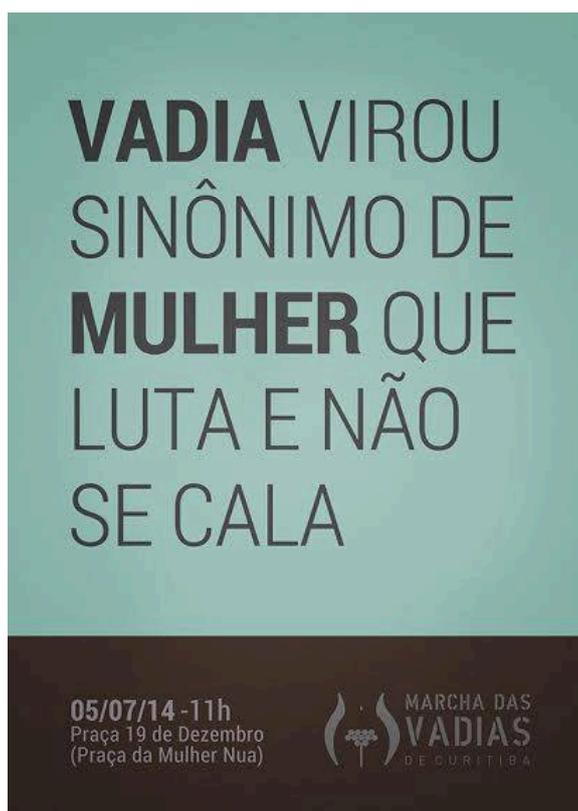


FIGURA 4: CARTAZ DA MARCHA DAS VADIAS DE CURITIBA 2014.  
 FONTE PÁGINA DA MARCHA DAS VADIAS DE CURITIBA NO FACEBOOK.<sup>39</sup>



FIGURA 5: CARTAZ DA MARCHA DAS VADIAS DE CURITIBA 2012.  
 FONTE: PÁGINA DA MARCHA DAS VADIAS DE CURITIBA NO FACEBOOK.<sup>40</sup>

<sup>39</sup>

Disponível

em:

<https://www.facebook.com/124764304276481/photos/a.124875297598715.32445.124764304276481/661024573983782/?type=3&theater> Acesso em 17/12/2014

<sup>40</sup>

Disponível

em:

<https://www.facebook.com/124764304276481/photos/a.124875297598715.32445.124764304276481/434174716668770/?type=3&theater> Acesso em 17/12/2014.

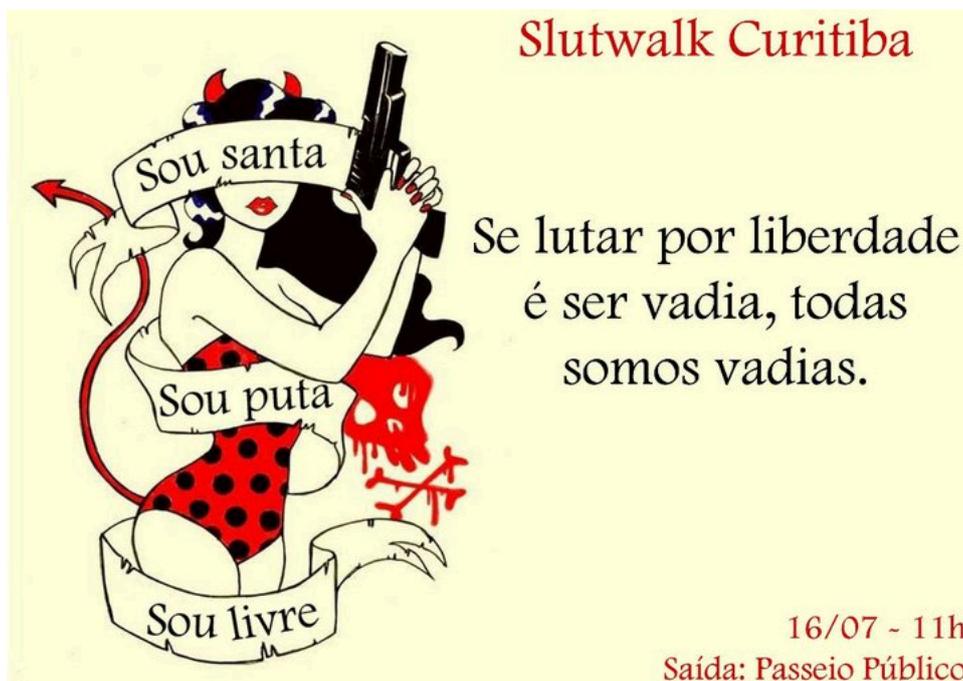


FIGURA 6: CARTAZ DA MARCHA DAS VADIAS DE CURITIBA 2011.  
 FONTE: PÁGINA DA MARCHA DAS VADIAS DE CURITIBA NO FACEBOOK. <sup>41</sup>

A partir das reflexões de Michel Foucault (1988), Judith Butler (2012) e as interpretações de Dorlin (2009), é possível analisar o deslocamento da palavra vadia que é utilizada como um insulto, mas que foi empregada pela *Marcha das Vadias* como uma forma de afirmar que mulheres podem comportar-se sexualmente como acharem melhor e fazer o que quiserem do próprio corpo.

Nessa lógica, os cartazes da *Marcha das Vadias* dizem que: “Se lutar por liberdade é ser vadia, todas somos Vadias”; “Vadia é quem luta e não se cala”. Ao meu ver, a frase “ser Vadia é lutar por liberdade”, faz uma referência aos significados atribuídos ao comportamento da vadia, que segundo o Dicionário Houaiss, é a “Mulher que, sem viver da prostituição, leva vida devassa ou amoral”. Ao tomar a palavra vadia como uma forma de subverter a linguagem, pode-se entender que a *Marcha das Vadias* propõe, que autoproclamar-se *Vadia* é atribuir um outro significado para uma palavra que é reconhecida como julgamento da moral sexual para mulheres. Nas palavras de Beatriz Preciado: “as identificações negativas como ‘sapatas’ ou ‘bichas’ são

41

Disponível

em:

<https://www.facebook.com/124764304276481/photos/a.124766647609580.32401.124764304276481/124767540942824/?type=3&theater> Acesso em 17/12/2014

transformadas em possíveis lugares de produção de identidades resistentes à normalização, atentas ao poder totalizante dos apelos à ‘universalização’.”(2011, p. 15).

Para a *Marcha das Vadias*, afirmar-se como *Vadia* parece ser uma forma de responder a uma sociedade que insiste em culpar, na forma da agressão verbal, as mulheres que exercem uma autonomia sobre seu próprio corpo. Exercer a autonomia sobre o corpo, no contexto da *Marcha das Vadias*, é exercitar novas formas de perceber e dar sentido ao corpo, tentando desprender-se dos estereótipos da ideia normativa do que significa ser mulher. Para Swain (2009): “[...] a interação das representações sociais da ‘verdadeira mulher’ não é senão o aprendizado e a incorporação das normas que instituem o feminino: procriadora, sedutora, bela, intuitiva, passiva, frágil, etc.”. (p.394) Maria Rita de Assis César e Thayz Conceição Cunha de Athayde (2013) remontam o significado da ‘inversão’ da palavra *Vadia*:

A novidade presente na ‘marcha das vadias’ é a estratégia do combate. Se a lógica da violência masculina culpabiliza a mulher agredida, chamando-a de vadia, então será preciso inverter os sinais e fazer da denúncia da violência uma arma de afirmação do poder das mulheres. Foi em nome dessa inversão de valores que a ‘marcha das vadias’ se apoderou da antiga denominação e fez do termo ‘vadia’ um poderoso instrumento de contra-conduta, ressignificando e reterritorializando a linguagem. (S/P)

Os corpos que marcham reorientam o insulto da palavra para propor que as *Vadias* são aquelas que fazem o que querem com o corpo. É importante destacar que a utilização feita pela *Marcha das Vadias* da palavra vadia não aparenta ser uma forma de usar a identidade para regular uma categoria, repetindo acriticamente uma categorização normativa. O uso feito pela *Marcha* parece ter a intenção de provocar os limites da linguagem e incentivar debates sobre os processos de significação. Nesse âmbito, Butler (2012) analisa que:

[...] compreender a identidade como uma *prática*, e uma prática significativa, é compreender sujeitos culturalmente inteligíveis da identidade como efeitos resultantes de um discurso amarrado por regras, e que se insere nos atos disseminados e corriqueiros da vida linguística. Abstratamente considerada, a linguagem se refere a um sistema aberto de sinais, por meio dos quais a inteligibilidade é insistentemente criada e contestada. Como organizações historicamente específicas da linguagem, os discursos se apresentam no plural, coexistindo em contextos temporais e instituindo convergências imprevisíveis e inadvertidas, a partir das quais são geradas modalidades específicas de possibilidades discursivas. (p. 208)

Importa saber que não se trata de usar a palavra *Vadia* no feminino para relacionar apenas com os corpos das mulheres, mas sim ao estatuto que é dado aos corpos femininos e atitudes femininas. Os corpos das *Vadias* são aqueles que, mesmo sendo corpos designados como masculinos, não pensam que ser mulher ou ter atitudes femininas seja algo degradante. Desse modo, homens também participam da Marcha e se autodenominam *Vadias*. Nas palavras de Tamíris Spinelli:

E também aos homens sem pinto, aos homens que vestem saia de vez em quando e curtem o ventinho por baixo das pernas. Aos homens que não tem medo de ser mulheres às vezes, que não se dignificam pelo estereótipo do macho, que não se apoiam no poder sobre o outro.<sup>42</sup>

É também sobre as mulheres que já não se identificam com a categoria normativa do que é ser mulher. Corpos que já não se importam com a inteligibilidade dos seus gêneros. Para tratar da inteligibilidade, Butler afirma que os corpos inteligíveis: “são aqueles que, em certo sentido, instituem e mantêm relações de coerência e continuidade entre sexo, gênero, prática sexual e desejo”. (2012, p. 38)

Afinal, quem são as *Vadias*? Também é possível entender as *Vadias* como os corpos descritos por Preciado no seu texto *Multidões Queer*, isto é: “Uma multidão de corpos: corpos transgêneros, homens sem pênis, gouines garous, ciborgues, femmes butchs, bichas lesbianas... A ‘multidão sexual’ aparece, assim, como o sujeito possível da política queer.” (2011, p.11).

---

<sup>42</sup> Texto “Ode ao real abjeto” nas Blogueiras Feministas. Para ler o texto completo, veja-se: <http://blogueirasfeministas.com/2013/03/ode-ao-real-abjeto/> Acesso em 17/07/2014.



FIGURA 7: ATO DA MARCHA DAS VADIAS DE CURITIBA 2014.

FONTE: PÁGINA DA MARCHA DAS VADIAS DE CURITIBA NO FACEBOOK.<sup>43</sup>

Em um texto publicado no jornal Gazeta do Povo, no dia 12 de julho de 2012, um colunista ultraconservador escreveu um texto com o título “Gambás e Alcatras”<sup>44</sup>. Nesse texto, o autor faz uma comparação na qual a alcatra se refere a uma mulher digna e de respeito e o gambá a uma mulher não digna e que não merece respeito. Aborda também que algumas “alcatras” são tratadas como “gambás”. Com essa comparação, o colunista faz seu comentário sobre a *Marcha das Vadias de Curitiba*:

Infelizmente, há quem ache que a solução é passar de alcatra a carcaça de gambá atropelado. Como triste exemplo, sábado teremos uma passeata de carcaças de gambá em Curitiba, quando a edição local da “Marcha das Vadias” vai tentar desfazer o que resta de respeito à dignidade feminina, com direito a senhoras seminuas, com frases de efeito rabiscadas pelo corpo, berrando como almas penadas e assustando as crianças, os cachorros e mesmo algum gambá ou urubu perdido na cidade.

[...]

Costumo dizer que o feminismo tirou a mulher do pedestal e a arrastou para o açougue; as “vadias”, querendo ser carcaças de gambás atropelados, são apenas a versão já farsesca do mesmo erro fundamental de querer fazer a mulher descer ao nível do homem,

<sup>43</sup>

Disponível

em:

<https://www.facebook.com/124764304276481/photos/a.704584646294441.1073741830.124764304276481/704584652961107/?type=3&theater> Acesso em 18/12/2014

<sup>44</sup>

Para ler o texto completo, veja-se: <http://www.gazetadopovo.com.br/colunistas/conteudo.phtml?id=1274416> Acesso em 18/07/2014.

achando que isto seria uma forma de melhorar sua situação social. A imbecilidade machista deve ser combatida pela afirmação da dignidade e da capacidade feminina, não pela imitação do pior do sexo masculino.

O colunista argumentava que a *Marcha das Vadias* não conseguiria acabar com o machismo imitando o que o homem faz, julgando que as *Vadias* não estariam lutando de forma digna ao expor seus corpos no espaço público. Porém, a estratégia da *Marcha das Vadias*, parece ser justamente a inversão desses significados que o colunista condena. Ao dizer que são mulheres que não se dão ao respeito, é possível perceber que as *Vadias* desmantelam as categorias normativas do que é ser mulher. O impacto da reterritorialização da palavra *Vadia*, em conjunto com os corpos que marcham seminus e rabiscados com denúncias de violência contra a mulher, possibilita que a *Marcha das Vadias* possa ser pensada como um meio potente para denunciar a violência contra a mulher.

É nesse sentido, portanto, que a *Marcha das Vadias* tenta debater os discursos que tomam o corpo da mulher e suas experiências como objeto, ao culpar ou duvidar da experiência da vítima em crimes sexuais. Tal discurso, tem como fim fazer com que a mulher tenha que se proteger para não sofrer violência, como por exemplo, usar uma roupa que não ‘provoque’ agressões sexuais.

Uma das principais bandeiras da *Marcha das Vadias*, pode ser descrita por uma frase que apareceu na *SlutWalkTO* e em vários outros lugares do mundo e, como não poderia ser diferente, apareceu também no Brasil. “Não ensine a mulher como se vestir, ensine ao homem a não estuprar”. Nesse sentido, as *Vadias* dizem que as mulheres não podem ser culpabilizadas e julgadas pelas roupas que saem às ruas e nem questionadas pelos seus comportamentos dentro ou fora do espaço privado. A *Marcha das Vadias*, parece propor questionar as estruturas pelas quais as mulheres são culpabilizadas e violentadas, ao invés de culpabilizar a mulher.

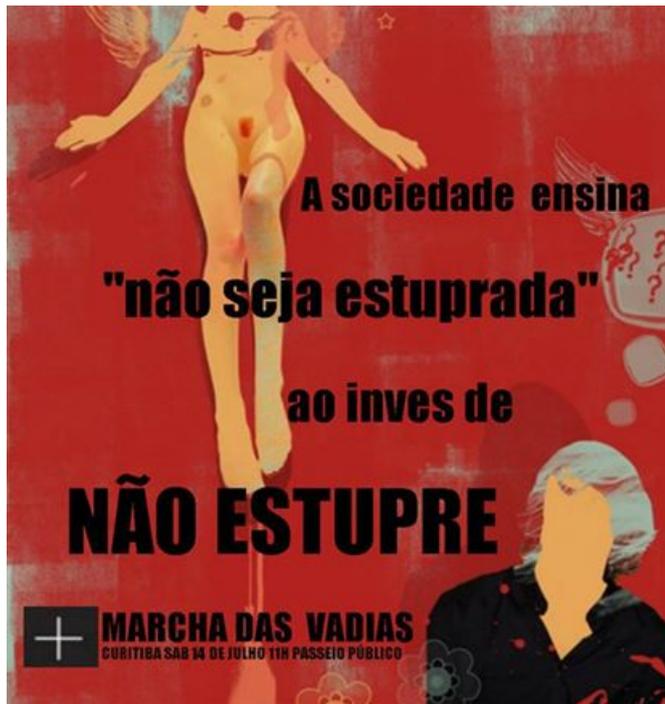


FIGURA 8: CARTAZ DA MARCHA DAS VADIAS DE CURITIBA 2012.  
FONTE: PÁGINA DA MARCHA DAS VADIAS DE CURITIBA NO FACEBOOK.<sup>45</sup>

### 1.3 O corpo como estratégia biopolítica

A biopolítica é uma das tecnologias de poder abordadas por Michel Foucault, ainda que de forma breve, mas extremamente importante para disparar faíscas em análises políticas na contemporaneidade. As reflexões de Foucault e suas comentadoras sobre os conceitos de biopolítica e biopoder são importantes para que seja possível analisar como os corpos são investidos de controle.

Esta dissertação trata o conceito de biopolítica como grade de inteligibilidade. Para conseguir tratar o conceito nessas grades, trabalho o conceito de biopolítica de Foucault e depois exploro os conceitos de biopolítica e corpo através das análises *queers* de Beatriz Preciado no livro *Testo Yonqui* e Judith Butler no livro *Problemas de Gênero* e *Bodies that Matter*. O conceito de biopolítica também é importante para discutir o conceito de *in/exclusão*, pensado por Maura Corcini Lopes, quando analiso as *Vadias* na escola.

As análises de Foucault sobre a biopoder foram importantes para compreender que não se tratava mais de um poder disciplinador exercido apenas sobre corpos individuais, mas também no âmbito da população. Para tanto, a ciência da estatística foi fundamental, pois a partir dela tornou-se possível avaliar e medir os padrões da população. (DUARTE, 2010)

O conceito de biopoder é construído pela primeira vez no livro *História da Sexualidade I – A vontade de saber* (1988). Neste livro é tratado, principalmente o dispositivo da sexualidade, que por sua vez, revolucionou as reflexões sobre gênero, sexualidade e poder. Sobre o dispositivo da sexualidade, Foucault escreve que o sexo, mais importante do que pensar a sua repressão, é analisar o investimento nas práticas discursivas que penetram nossos corpos, criando novos mecanismos de exclusão e classificando as fronteiras entre o normal e anormal. Segundo Foucault “[O] dispositivo da sexualidade tem, como razão de ser, não o reproduzir, mas o proliferar, inovar, anexar, inventar, penetrar nos corpos de maneira cada vez mais detalhada e controlar as populações de modo cada vez mais global”. (1988, p.101) Com o dispositivo da sexualidade Foucault analisou que “o sexo e, portanto, a própria vida” (DUARTE, 2010, p. 222) se tornaram alvos dessa política que calcula e

gerencia populações. A partir da análise do dispositivo da sexualidade, Foucault funda os conceitos de biopoder, isto é, o poder sobre a vida, porque o dispositivo da sexualidade é o meio de acesso a população e a elaboração de políticas, as biopolíticas, ou seja, as políticas para a vida, para melhorar e ampliar a vida das populações.

O biopoder é “um poder que se incumbiu tanto do corpo quanto da vida, se vocês preferirem, da vida geral com o polo do corpo e o polo da população.” (FOUCAULT, 2010, p. 213). A tecnologia de biopoder congrega técnicas disciplinares centradas no corpo, no qual o objetivo é “[...] tornar os corpos úteis e dóceis ao mesmo tempo [...]” (FOUCAULT, 2010, p. 209), assim como uma “[...] tecnologia que agrupa efeitos de massas próprios de uma população [...]”. (FOUCAULT, 2010, P. 209) Tanto a tecnologia disciplinar, quando o biopoder podem ser vistas como tecnologias do corpo, porém, enquanto a tecnologia disciplinar trata do corpo individualizado, o biopoder é uma tecnologia em que “os corpos são recolocados nos processos biológicos de conjunto.” (FOUCAULT, 2010, p. 210).

O biopoder utiliza-se dessas duas estratégias para gerir a vida, potencializando-a para deixá-la mais valiosa, além de eleger as vidas que valem a pena ser investidas. (FOUCAULT, 2010) A biopolítica, como estratégia do biopoder, não terá os mesmos mecanismos individualizadores da disciplina, porém essa técnica de poder irá gerir a vida das populações através de cálculos estatísticos, planejamento e controle da espécie. Essa técnica tem como objeto e objetivo a própria vida, a intensificação da vida e da espécie (FOUCAULT, 2010).

Foucault alerta que os poderes disciplinares não desapareceram ou se sobrepuseram ao biopoder. Ou seja, as duas tecnologias não se excluem, mas trabalham juntas produzindo e instaurando as grades de inteligibilidades dos sujeitos.

Se antes o poder soberano tinha como modo de agir, tirar a vida, na era da biopolítica a intenção é gerir a vida, fazer viver. Na biopolítica, a ideia principal é valorizar a vida de alguns, mesmo que para isso, outros tenham que morrer. No curso *Em Defesa da Sociedade*, (2010) na aula de 17 de março de 1976, Foucault aponta que:

De uma parte, de fato, o racismo vai permitir estabelecer, entre a minha vida e a morte do outro, uma relação que não é uma relação militar e guerreira de enfrentamento, mas uma relação do tipo biológico: "quanto mais as espécies inferiores tenderem a desaparecer, quanto mais os indivíduos anormais forem eliminados, menos degenerados haverá em relação a espécie, mais eu - não enquanto indivíduo mas enquanto espécie - viverei, mais forte serei, mais vigoroso serei, mais poderei proliferar". A morte do outro não é simplesmente a minha vida, na medida em que seria minha segurança pessoal; a morte do outro, a morte da raça ruim, da raça inferior (ou do degenerado, ou do anormal), é que vai deixar a vida em geral mais sadia; mais sadia e mais pura. (p. 215)

Foucault analisa ainda que a sexualidade é um dos exemplos para pensarmos como as tecnologias do poder disciplinar e da biopolítica conseguem agir de forma conjunta, sem que seja necessário excluir qualquer uma das duas: "A sexualidade está exatamente na encruzilhada do corpo e da população. Portanto, ela depende da disciplina, mas depende também da regulamentação." (FOUCAULT, 2010, p. 212).

O que Foucault quer dizer tratando o tema dessa forma é que a sexualidade é investida no corpo individual, na tentativa de "consertar" o corpo que não condiz uma sexualidade segundo as categorias normativas vigentes. Esse corpo é investido de técnicas disciplinares para "recuperação" de uma sexualidade regularizada e disciplina. Concomitantemente esse corpo vira uma espécie, um grupo que deve ser pesquisado e investigado quanto a causa do "desvio" sexual durante várias gerações. (FOUCAULT, 2010)

É a teoria da degenerescência: a sexualidade, na medida em que está no foco de doenças individuais e uma vez que está, por outro lado, no núcleo da degenerescência, representa exatamente esse ponto de articulação do disciplinar e do regulamentador, do corpo e da população. [...] não o mais importante, mas aquele cuja importância será considerável dado o vínculo que estabelece entre as influências científicas sobre os processos biológicos e orgânicos (isto é, sobre a população e o corpo) e, ao mesmo tempo, na medida em que a medicina vai ser uma técnica política de intervenção, com efeitos de poder próprios. (FOUCAULT, 2010, p. 212)

Diante disso, pode-se pensar nas possíveis estratégias biopolíticas de investimento nos corpos. O corpo será investido não apenas de uma forma individual e disciplinar, mas também como uma população no qual pertencem corpos que devem ser investigados, classificados, regulamentados, especificados, categorizados, que pode ser vista como uma forma de investir e

controlar as populações. Pensar em um possível corpo-biopolítico é tratar de corpos que, de alguma forma, aderem e se deixam aderir nas categorizações das tecnologias de poder.

### **1.3.1 Sociedade Farmacopornográfica: técnicas biopolíticas *calientes*, psicotrópicas e *punks***

Em seu livro *Testo Yonqui* (2008), Beatriz Preciado<sup>46</sup> nos convida a digerir uma nova forma de organizar a sociedade, em que técnicas biopolíticas são dissolvidas e colocadas em cápsulas, são transmitidas ao vivo e feitas download: a sociedade farmanopornográfica. Para tanto, Preciado conta a história da invenção da pílula contraceptiva, bem como a origem da categoria gênero e transexualidade. Também, junto a essa invenção, analisa a criação do Viagra e do primeiro filme pornô para tratar da atualização do dispositivo da sexualidade e das estratégias biopolíticas contemporâneas. Conduzida pelos conceitos de biopoder e biopolítica de Michel Foucault, a autora remonta dados e histórias, para olhar de forma mais atenta, como se constituiu a noção de gênero e sexualidade, e como as técnicas de captura se articulam: “Estas transformaciones recientes apuntan hacia la articulación de un conjunto de nuevos dispositivos microprostéticos de control de la subjetividade con nuevas plataformas técnicas biomoleculares y mediáticas.” (PRECIADO, 2008, p. 32).

Para pensar a sociedade farmacopornográfica, Preciado utiliza os conceitos de biopolítica e biopoder de Michel Foucault para abordar as técnicas de subjetivação farmacopornográficas. A autora compreende que as técnicas farmacopornográficas produzem “la especie misma, de su alma y de su cuerpo, de sus deseos y afectos” (PRECIADO, 2008, p. 44). Em suma, essas técnicas produzem apenas a sua própria espécie em escala global.

Para a autora, a invenção da categoria gênero tem um grande impacto nas suas análises sobre a sociedade farmacopornográfica, assim como a sexualidade foi essencial para as análises de Foucault sobre o dispositivo da sexualidade. Para Preciado “Género es una noción necesaria para la aparición y el desarrollo de una serie de técnicas farmapornográficas de normalización y

---

<sup>46</sup> Em janeiro, durante a escrita dessa dissertação, Preciado mudou seu nome para Paul B. Preciado. Para saber mais, ver: <http://www.elestadomental.com/diario/catalunya-trans> Acesso em 04/02/2015

transformación del ser vivo”. (PRECIADO, 2008, p. 86) Diante disso, Preciado, citando Tereza de Lauretis, propõe a utilização da palavra *tecnogênero* para discutir as técnicas que “constituyen performativamente la materialidade de los sexos.” (PRECIADO, 2008, p. 86).

El género del siglo XXI funciona como um dispositivo abstracto de subjetivación técnica: se pega, se corta, se desplaza, se cita, se imita, se traga, se inyecta, se injerta, se digitaliza, se copia, se diseña, se compra, se vende, se modifica, se hipoteca, se transfiere, se download, se aplica, se transcribe, se falsifica, se ejecuta, se certifica, se permuta, se dosifica, se suministra, se extrae, se contrae, se sustrae, se niega, se reniega, se traiciona, muta. El régimen farmacopornográfico de la sexualidad no puede funcionar sin la circulación de una enorme cantidad de flujos semióticotécnicos: flujos de hormonas, flujos de silicone, flujos digitales, textuales y de la representación... en definitiva, sin un tráfico constante de biocódigos de género. (PRECIADO, 2008, p. 88)

Nesse âmbito, pode-se investigar como as técnicas farmacopornográficas agem e produzem os corpos. O que Preciado apresenta é uma técnica biopolítica injetável e deglutível, além de ser audiovisual, que é processada através do gênero, que por sua vez é construído por “redes de materialización biopolítica”. O corpo visto pela ótica da sociedade farmacopornográfica não é apenas um corpo disciplinado, mas é a própria potência de vida, o que Preciado chamou de *potentia gaudendi*. Os corpos são fabricáveis e fabricados: “Somos hombres y mujeres de laboratorio. Efectos de una surte de bioplatocinismo político-científico.” (PRECIADO, 2008, p. 93). Em suas análises, todos os corpos estão submetidos aos processos de produção tecnobiopolítica: “Asistimos, por tanto, a una horizontalización de las técnicas de producción del cuerpo que no establece diferencias de clase, raza o sexualidade, entre la cultura musical underground, la alta sociedad y la industria porno.” (PRECIADO, 2008, p. 98)

O corpo não é visto apenas como uma “carne”: ele é produto e produção da tecnociência. Estamos falando, portanto, de um tecnocorpo. Para a autora pensar em um corpo-biopolítico, no que se refere à tecnologia farmacopornográfica, é necessário entender que o corpo é produzido por relações de poder e processos de subjetivação. O corpo deseja e é desejado pelo poder: “Se trata de um control democrático y privatizado, absorbible, aspirable, de fácil administración, cuya difusión nunca había sido tan rápida e indetectable

a través del cuerpo social.” (PRECIADO, 2008, p. 136). Preciado entende o poder assim como Foucault e por isso alerta que não se trata de um poder que vem de fora e se instala no corpo.

No. No es el poder el que infiltra desde fuera, es el cuerpo el que desea poder, el que busca tragárselo, comérselo, administrárselo, metérselo, más, cada vez más, por cada orificio, por cada vía posible de aplicación. Hacérselo con el poder. (PRECIADO, 2008, P. 136)

O corpo farmacopornográfico é, portanto, um corpo que seria absorvido pelas relações de poder, pelas técnicas biopolíticas. Um corpo que já pouco importa se é masculino ou feminino: de certo modo, todos os corpos serão formados por essas técnicas; ainda que para um corpo masculino se tenha uma forma de atuação e para o feminino outra. O corpo masculino é o próprio retrato do corpo que não pode falhar: se as categorizações normativas dizem que o homem precisa sempre estar disposto sexualmente, nas técnicas farmacopornográficas essa potência se eleva para o extremo. É necessário mais. É preciso altas doses de viagra, testosterona e modos de vida de “excitação-ejaculação-frustração”. (PRECIADO, 2008) Para a produção do corpo e do gênero feminino será necessário retirar toda e qualquer “potência”, com doses maciças de estrogênio e progesterona. Feminilizar um corpo significa fazer uso das técnicas farmacopornográficas que garantam que qualquer corpo possa ser passivo e docilizado, a qualquer momento.

Não existe um corpo natural; estamos todos suscetíveis as artificialidades dos corpos na era farmacopornográfica. Somos todos máquinas artificiais, *cyborgs* prontos para o espetáculo de “excitação-ejaculação”, um corpo que “cuyo valor masturbatorio es directamente proporcional a su capacidad de comportarse como chispeante fantasía abstracta.” (PRECIADO, 2008, p. 181).

Faz-se necessário destacar que Preciado não acredita em um vetor vertical de opressão (oprimido/opressor) no qual a única “saída” para essa sociedade farmacopornográfica seria, de alguma forma, acabar com a prostituição, a indústria farmacêutica e a pornográfica, além de tudo que emerge desses lugares. Preciado entende, assim como Foucault, que uma *atitude* na qual seja possível “enfrentar” esses processos e técnicas

farmacopornográficas, aconteceria dentro da própria sociedade farmacopornográfica. É, talvez, transformar os processos de sujeição/subjetivação farmacopornográfica em possíveis *atitudes* deslocadas e debochadas.

### 1. 3. 2. O corpo performativo e abjeto

Os limites do corpo podem ser descritos como limites da pele, da carne. Contudo, proponho pensar juntamente com Butler os limites do corpo como uma forma biopolítica, um corpo-biopolítico. O que faz um corpo estável? O que faz do corpo um sujeito? O que não o faz sujeito e o torna abjeto? O que qualifica um corpo? Considerando que um corpo biopolítico é aquele no qual as estratégias de vida, de espécie e de normalização são fundamentais, podemos pensar no corpo biopolítico como um produto, isto é, produção e produto das relações de poder. Para que esse corpo exista de fato é necessário estar dentro das tecnologias do biopoder. E, para isso, ele será investigado, categorizado e colocado em um grupo ou categoria, para que, finalmente, faça sentido sua existência. Ou seja, para que esse corpo seja inteligível.

Butler considera que tanto a teoria como a prática feminista têm tido como base “as categorias de sexo verdadeiro, do gênero distinto e da sexualidade específica” (BUTLER, 2012, p. 185), como ponto de referência estável e inteligível. Nesse contexto da crítica butleriana pode-se perguntar: Como a identidade mulher vai ser modelada? Quem pode ocupar esse “corpo feminino”? Como esse corpo é modelado? Além de: supor a categoria sexo/gênero como *a priori* faz crer que esse corpo é anterior a algum discurso?

É com essa tônica que Butler irá discutir o corpo, tendo em vista Foucault em *Vigiar e Punir*. Não se trata de reprimir os desejos, a estratégia foi significar os corpos com a lei interditória, fazendo não apenas com que ela seja internalizada, mas sim incorporada. Diante disso, serão produzidos corpos que manifestam a lei pelo corpo. Butler questiona “Qual é a lei interditora que gera a estilização corporal do gênero, a representação fantasiada e a fantasiosa do corpo?” (BUTLER, 2012, p. 194).

Considerando que a produção disciplinar do gênero se dá através da regulação heterossexual da sexualidade e, com uma “falsa estabilização dos gêneros” (BUTLER, 2012, p. 194), há um grande esforço para que todas as práticas sejam heterossexuais. E quando o gênero não decorre do sexo? E quando o desejo não decorre do sexo? Quando o caminho da heterossexualidade não é “coerente”, então o “modelo expressivo perde sua força descritiva”. (BUTLER, 2012, p. 194). Os atos dão uma ideia de um gênero verdadeiro, de uma identidade verdadeira, de uma forma de ser verdadeira.

Esses atos, gestos e atuações, entendidos em termos gerais, são *performativos*, sentido de que a essência ou identidade que por outro lado pretendem expressar são *fabricações* manufaturadas e sustentadas por signos corporais e outros meios discursivos. O fato de o corpo gênero ser marcado pelo *performativo* sugere que ele não tem *status* ontológico, separado de vários atos que constituem sua realidade. Isso também sugere que, se a realidade é fabricada como uma essência interna, essa própria interioridade é efeito e função de um discurso decididamente social e público, da regulação pública da fantasia pela política de superfície do corpo, do controle da fronteira de gênero que diferencia interno de externo e, assim, institui a “integridade” do sujeito. (BUTLER, 2012, p. 194 e 195)

Diante disso, pode-se argumentar que esses atos causam uma série de efeitos que dão a impressão de um gênero verdadeiro e original, para que finalmente, se tenha uma ‘identidade verdadeira’. No interior do seu discurso é possível perceber que Butler tenta explicitar as diferenças de performance e performatividade. O exemplo da *Drag Queen* expõe a estrutura imitativa do gênero, o que é essencial para entender um conceito importante organizado por Butler, a performatividade de gênero. A *Drag* ‘brinca’ com as categorias de gênero ao expor uma feminilidade exacerbada: muita maquiagem, muito salto, muito ‘ser mulher’. Contudo, importa saber que a própria paródia da *Drag* não é subversiva por si só. A pergunta de Butler é: “[...] que tipo de performance de gênero representará e revelará o caráter performativo do próprio gênero, de modo a desestabilizar as categorias naturalizadas da identidade?” (BUTLER, 2012, P. 198).

Baseado nisso, pode-se supor que não há um gênero original ou verdadeiro, sendo exatamente sobre essa não originalidade que se faz a paródia. O gênero é sempre imitação de algo e essa imitação copia uma

suposta originalidade do gênero. Sendo uma imitação repetitiva, a performance *drag* “constroe[m] a ilusão de um eu de gênero primário e interno marcado pelo gênero, ou parodia[m] o mecanismo dessa construção.” (BUTLER, 2012, p. 197). Portanto, “o gênero é uma performance com consequências claramente punitivas.” (BUTLER, 2012, p. 199). São os vários atos da performance de gênero que criam a ideia de um gênero primário, ou seja, da “naturalidade” do gênero, além da ideia de que existem gêneros falsos e verdadeiros. Esses atos repetidos nos dão a ideia de um ideal de identidade, isto é, de que o gênero é natural. Todavia, há uma punição para as pessoas que saem da performance binária do gênero, para quem não segue o que foi “acordado” sobre o que deveria ser exercido e sustentado.

No capítulo introdutório do livro *Bodies That Matter* (2010), Butler trata mais uma vez dos conceitos de performatividade e performance. O sexo é o processo pelo qual as normas regulatórias materializam o corpo. Contudo, para a autora, esse processo nunca se realiza de forma completa. As normas regulatórias são absorvidas de forma performativa para constituir a materialidade dos corpos, ou seja, tanto do sexo como do corpo. Nesse contexto, a diferença sexual é produzida como estratégia da norma da heterossexualidade.

A partir da ideia de performance como imitação do gênero e a performatividade como uma série de atos e efeitos estilizados do gênero, Butler também irá tratar do conceito de abjeção. Os corpos abjetos, por não repetirem a performatividade, isto é, as categorias normativas, são aqueles que “[...] não gozam do *status* de sujeito [...]” (BUTLER, 2010, p. 155). Ou seja, a ideia de corpo abjeto pode ser entendida como um corpo que não é habitável, nem inteligível, produzindo um grande medo sobre aqueles que gozam do status de sujeito de serem identificados como abjetos. Como a performatividade de gênero nunca é total, resta sempre uma dúvida sobre a própria abjeção.

Neste sentido, pois, o sujeito é constituído através da força da exclusão e abjeção, uma força que produz um exterior constitutivo relativamente ao sujeito, um exterior abjeto que está, afinal, “dentro” do sujeito, como seu próprio e fundante repúdio.

A formação de um sujeito exige uma identificação com o fantasma normativo do sexo: essa identificação ocorre através de um repúdio que produz um domínio de abjeção, um repúdio sem o qual o sujeito não pode emergir. Trata-se do repúdio que cria a valência da

“abjeção” – e seu status para o sujeito – como um espectro ameaçador. Além disso, a materialização de um dado sexo diz respeito, centralmente, à regulação de práticas identificatórias, de forma que a identificação com essa abjeção do sexo será persistentemente negada.

E, contudo, essa abjeção negada ameaçará denunciar as presunções autofundantes do sujeito sexuado, fundado como está aquele sujeito num repúdio cujas consequências não pode plenamente controlar. (BUTLER, 2010, 154 E 155)

O corpo abjeto, pode ser entendido como um corpo que não usufrui do status de sujeito e que, ainda assim, é importante para que os sujeitos garantam a sua existência e inteligibilidade. A abjeção é importante para que o sujeito repudie a sua própria abjeção. Sem os corpos abjetos não há como existir um corpo inteligível e coerente nas categorias normativas de gênero e sexuais.

Nesse sentido, tanto a performatividade, como reiteração da norma, assim como os corpos abjetos são produções das técnicas biopolíticas. Talvez seja possível tomar o corpo abjeto como falha das técnicas biopolíticas, ou a demonstração de que sempre haverá uma falha nas estratégias biopolíticas de produção do gênero e da sexualidade. Se esse corpo não é inteligível, tendo em vista as categorias normativas de sexo e gênero, trata-se de um corpo que será catalogado em grupos e espécies de anomalias e patologias. Entretanto, esses corpos também poderiam ser pensados como uma “saída” para as tecnologias de biopoder e técnicas biopolíticas. Com efeito, em se tratando de uma dissertação que tem amparo teórico em Michel Foucault e na Teoria *Queer*, é importante tomar como referência a ausência de saída externa às relações de poder, assim como para as normas regulatórias que materializam a diferença sexual e o gênero. Não há um corpo exterior que possa ser puro, anterior ou que simplesmente possa ficar de fora das técnicas de regulações biopolíticas.

Nesse sentido, os aportes teóricos já tratados nesse capítulo são fundamentais para que não se caia na armadilha de acreditar que existe um lugar externo a essa relação e que, a partir disso, se encontre uma “saída” para fora das relações de poder. De um certo modo, os corpos abjetos podem ser vistos como mais uma estratégia biopolítica, mais uma reificação dessa técnica que insiste em traçar os corpos. Em outras palavras, um corpo abjeto é aquele que diante das técnicas biopolíticas, se torna ininteligível e assim, não se faz

sujeito. Esse corpo será investigado como qualquer outro corpo-biológico, contudo, será profundamente investigado para que se encontre a “causa” dessa abjeção. O corpo abjeto pode ser visto como algo que não se tornou sujeito, que não é humano.

Para que as técnicas biopolíticas se sustentem, os corpos abjetos são fundamentais. Em outras palavras, para que exista corpos para “fazer viver”, é necessário a existência de corpos que “não valem a pena viver”. Diante do repúdio àquilo que é abjeto, pode-se garantir o significado de um corpo ‘normal’, um corpo que é inteligível e coerente com as categorias normativas (FOUCAULT, 2010). No interior dessa reflexão é possível dizer que os corpos abjetos, são fundamentais para o exercício da biopolítica: os corpos abjetos são aqueles que podem diferenciar um corpo inteligível daqueles que não são passíveis de inteligibilidade, e que por isso não valem a pena viver. Desse ponto de vista a biopolítica poderá exercer a sua função de deixar morrer.

Como essa materialização da norma na formação corporal produz um domínio de corpos abjetos, um campo de deformação, o qual, ao deixar de ser considerado como plenamente humano, reforça práticas regulatórias? Que questionamento esse domínio excluído e abjeto produz relativamente à hegemonia simbólica? Esse questionamento poderia forçar uma rearticulação radical daquilo que pode ser legitimamente considerado como corpos que pesam, como formas de viver que contam como “vida”, como vidas que vale a pena proteger, como vidas que vale a pena salvar, como vidas que vale a pena prantear? (BUTLER, 2010, p. 171)

É preciso supor, portanto, que os corpos abjetos, excluídos, marginalizados, são aqueles que, de certo modo, não valem a pena viver. São corpos ininteligíveis e que provocam um certo receio sobre a inteligibilidade dos corpos que valem. Corpos que são administrados em favor da vida, em favor de processos biologizantes. Corpos que são regulamentados através das estatísticas de população. Corpos que são assignados ao nascer por conta de um aparato biológico chamado de ‘sexo’ e que produz um gênero com o qual a pessoa deveria se identificar. Corpos que são vistos como anormais por amar e gozar com corpos que partilham das mesmas substâncias orgânicas. Corpos que não são brancos, corpos com deficiência. Corpos que não são aqueles que valem a pena viver.

#### 1.4 A organização da Marcha das Vadias de Curitiba

Este item sobre a organização da *Marcha das Vadias de Curitiba* surgiu da necessidade de diferenciar o evento *Marcha das Vadias de Curitiba*, ou seja, o momento em que as *Vadias* saem às ruas, e a organização da Marcha, isto é, os debates travados internamente para que as *Vadias* saiam às ruas. E por que tentar mostrar as possíveis diferenças entre o evento e a organização? Por suspeitar de um descompasso entre a organização e o evento da Marcha. Ou seja, as estratégias políticas presentes durante a construção e organização da *Marcha das Vadias de Curitiba* parecem não se tratar das mesmas estratégias que ocorrem quando as *Vadias* saem às ruas.

A organização da *Marcha das Vadias de Curitiba* conta com mulheres e homens na sua estrutura desde seu início em 2011 até os dias de hoje. Em 2011, quando aconteceu a primeira *Marcha das Vadias de Curitiba*, a organização foi feita de forma mais efetiva por cinco mulheres. Porém, é possível dizer que a organização de 2011 também contou com o apoio de outras mulheres, assim como de homens.

A *Marcha das Vadias* inaugurou o movimento em Curitiba com o tema “*Marcha de todas as bandeiras*”, que em seu manifesto reforçou a luta pelo direito e respeito, pedindo assistência para profissionais do sexo, além de pedir também o fim do preconceito contra a população LGBT. Deste manifesto, destaco os últimos parágrafos:

Se você também não concorda com uma sociedade que aplaude piadas sobre estupro, que segue lideranças que afirmam que, se a mulher foi estuprada, é porque de alguma forma ela consentiu, que banaliza a agressão física, moral e sexual, marche com a gente. Na “Marcha de todas as bandeiras” traga o seu respeito. Vista-se como quiser, traga a família, ensine ao mundo que as mulheres devem ser respeitadas. Diga não à violência!<sup>47</sup>

“A Marcha de todas as bandeiras” convidou à todas que são contra a culpabilização da mulher pela violência sofrida, para marchar. Com a proposta de “[...] congregar, celebrar a vida e o amor próprio. Fortalecer a dignidade feminina”,<sup>48</sup> a *Marcha das Vadias Curitiba* pareceu, naquele momento, não possuir ainda um debate ligado às outras reflexões que poderiam ser abarcadas pelos feminismos contemporâneos. Pode-se perceber em vários textos publicados em 2011, pelas organizadoras da Marcha de Curitiba, a evocação a uma ideia de “sagrado feminino”<sup>49</sup>, que pode levar ao reforço dos estereótipos.

Com frases como: “(...) nada mais feminino que convidar com um sorriso no rosto”<sup>50</sup> estavam presentes muito mais uma noção estereotipada de feminino, do que dos temas e debates dos feminismos. Ao falar sobre feminismos, as organizadoras escreveram em seu manifesto de 2011: “O feminismo, renovado, que acolhe as mulheres e orienta na melhor forma de exercer a feminilidade, com força, determinação e respeito”.<sup>51</sup> A partir dos trechos citados pode-se perceber, portanto, que os feminismos não eram discutidos antes da *Marcha das Vadias de Curitiba* em 2011.

Depois da primeira *Marcha das Vadias Curitiba* em 2011, é possível supor que os debates feministas começam a aparecer conforme os movimentos feministas locais foram se aproximando da Marcha.<sup>52</sup> A primeira ação das

<sup>47</sup> Trecho do Manifesto da Marcha das Vadias de Curitiba de 2011. Para ler o manifesto na íntegra, veja-se: <http://marchadasvadiascwb.wordpress.com/manifestos/2011-2/> Acesso em 13/07/2014.

<sup>48</sup> Para ler o texto completo, veja-se: <http://marchadasvadiascwb.wordpress.com/2011/06/17/marcha-das-vadias-cwb/> Acesso em 12/07/2014.

<sup>49</sup> Para ler o texto, veja-se: <http://marchadasvadiascwb.wordpress.com/2011/07/05/carta-a-imprensa-por-anaterra-viana/> Acesso em 12/07/2014.

<sup>50</sup> Para ler o texto, veja-se: <http://marchadasvadiascwb.wordpress.com/2011/06/21/divulgacao/> Acesso em 15/07/2014.

<sup>51</sup> Para saber mais, veja-se: <http://marchadasvadiascwb.wordpress.com/category/2011/> Acesso em 14/07/2014.

<sup>52</sup> Não há notícias sobre o que acabei de descrever, porém, compareci a primeira reunião após a Marcha das Vadias de Curitiba em 2011, onde presenciei a aproximação dos movimentos feministas locais.

organizadoras após a Marcha foi ocupar a Boca Maldita<sup>53</sup>, espaço localizado no Centro de Curitiba-PR, reduto do machismo local. Nas palavras das organizadoras:

A história também nos conta que em Curitiba constituiu-se uma Ágora, um espaço público e democrático exercício da cidadania: a Boca Maldita. E como na polis grega, a nossa arena política formou-se como um “reduto machista” um lugar no qual os cidadãos, homens, reúnem-se para discutir política. Queremos mudar essa história e ocupar o espaço público, democraticamente, através do exercício do debate e da troca de ideias. Queremos uma assembleia da igualdade, onde tod@s tenham voz e direitos. Venha conosco ocupar democraticamente a BOCA MALDITA.<sup>54</sup>

Em vista disso, as organizadoras da *Marcha das Vadias de Curitiba* chamaram aquelas que tinham interesse de participar da Marcha para reunir-se na Boca Maldita, especificamente em um local que havia uma placa com os seguintes dizeres: “Boca Maldita. Reduto machista, tribuna livre desde 13 de dezembro de 1957. Elege ‘cavalheiros’, a legião do ‘não ouço, não falo, não vejo’.”<sup>55</sup>

---

<sup>53</sup> A Boca Maldita localiza-se no centro de Curitiba – PR, ao redor dos cafés e do calçadão da rua XV de novembro. Segundo a tradição curitibana, é um local para homens discutirem políticas, conhecido como os cavaleiros da Boca Maldita.

<sup>54</sup> Para saber mais, veja-se: <http://marchadasvadiascwb.wordpress.com/2011/09/15/vadias-na-boca/> Acesso em 15/07/2014.

<sup>55</sup> Sobre a placa, veja-se: <http://www.bocamaldita.com/1119731699/contra-o-preconceito-batom/> Acesso em 15/07/2014.



**MARCHA DAS VADIAS CURITIBA**

**CAFÉ VADIO NA BOCA MALDITA  
TODAS AS SEXTAS-FEIRAS ÀS 18H.**

Ocupamos a Boca Maldita, um espaço político de discussões. A Boca é de todxs, a Boca é um reduto livre. Venha! Aproprie-se do movimento. Venha conosco somar, conhecer as propostas da Marcha das Vadias.

**Saia da sua zona de conforto!**

Contatos:  
 marchadasvadiascwb@gmail.com  
 Marcha das Vadias Curitiba (facebook).



**MARCHA DAS  
VADIAS**  
DE CURITIBA

FIGURA 9 – CARTAZ DA MARCHA DAS VADIAS DE CURITIBA  
 FONTE: PÁGINA DA MARCHA DAS VADIAS DE CURITIBA NO FACEBOOK.<sup>56</sup>

<sup>56</sup> Disponível em: <https://www.facebook.com/124764304276481/photos/pb.124764304276481.-2207520000.1421082945./315705231849053/?type=3&theater> - Acesso em 15/12/2014

# CAFÉ NA BOCA MALDITA

**BOCA MALDITA**  
**DE TODAS**  
 Reduto ~~machista~~ e  
 tribuna livre  
 desde 13 de dezembro  
 de 1957.  
 Elege "cavalheiros".

**000**

**TODAS AS SEXTAS-FEIRAS**  
**18H30 ÀS 20HS**  
**CAFÉ AVENIDA - BOCA MALDITA**

**MARCHA DAS**  
**VADIAS**  
 DE CURITIBA

**Ocupamos a Boca Maldita**, um espaço político de discussões.  
 A Boca é de todxs, a Boca é um reduto livre.  
 Venha! **Aproprie-se do movimento.**  
 Venha conosco conhecer, somar e discutir as propostas  
 da Marcha das Vadias de Curitiba.

FIGURA 10 – CAMPANHA DA MARCHA DAS VADIAS DE CURITIBA  
 FONTE: PÁGINA DA MARCHA DAS VADIAS DE CURITIBA NO FACEBOOK.<sup>57</sup>

<sup>57</sup> Disponível em: <https://www.facebook.com/124764304276481/photos/pb.124764304276481.-2207520000.1421082829./346091382143771/?type=3&theater> – Acesso em 15/12/2014

Em 2012 o número de pessoas envolvidas na organização da Marcha cresceu e foi necessário encontrar um local central e que seria, como as organizadoras chamavam, de QG da Marcha.<sup>58</sup> Um apartamento vazio de um dos organizadores foi a solução para aquele ano.

No dia 26 de maio de 2012 mais de 20 cidades organizaram a primeira “Marcha Nacional das Vadias”.<sup>59</sup> Entretanto, a *Marcha das Vadias de Curitiba* optou por não fazer sua Marcha nesse dia, mas realizou um ato em apoio a Marcha Nacional. Segundo as organizadoras da *Marcha das Vadias de Curitiba*, a Marcha Nacional das Vadias veio para consolidar o movimento: “Em 2012 o movimento cresceu e transformou-se na Marcha Nacional das Vadias. Representantes de diferentes cidades brasileiras uniram-se para fortificar a causa e explicar ao país qual é o foco do movimento”.<sup>60</sup>

Em razão da discordância da *Marcha das Vadias* e outro movimento feminista, o Femen, em 2012 foi lançada uma nota intitulada *Marcha das Vadias CWB x FEMEN BR* e vários posicionamentos da Marcha são descritos.<sup>61</sup> Farei um recorte dos posicionamentos presentes nesta nota que acredito serem importantes para entender o funcionamento da *Marcha das Vadias de Curitiba*.

\*Posicionamento da Marcha das Vadias de Curitiba sobre o Femen BR\*  
(texto editado)

A Marcha das Vadias de Curitiba vem sendo construída, a partir de 2011, como um movimento feminista pautado na decisão coletiva e horizontal. Desde o lançamento do nosso manifesto “A Marcha de todas as bandeiras” temos debatido constantemente quem somos e o que queremos. O nosso propósito é que todxs que participam do movimento se apropriem da marcha e participem dessa construção de forma conjunta.

[...] Diante de todos os acontecimentos em relação ao grupo Femen BR e sua integrante Sara Winter, além de entender a necessidade de nos diferenciar como um movimento feminista e suprapartidário, é importante esclarecer que o feminismo que defendemos luta contra o racismo, a homofobia, lesbofobia, bifobia e transfobia, fazendo uma pauta para além

<sup>58</sup> QG da Marcha, que significa “Quartel General”, foi um nome dado pelas organizadoras da Marcha das Vadias de Curitiba para nomear o local de encontro, de reuniões e confecções de materiais para o evento da Marcha das Vadias de Curitiba.

<sup>59</sup> Texto do site Blogueiras Feministas. Para saber mais, veja-se: <http://blogueirasfeministas.com/2012/05/marcha-das-vadias-coletividade-e-mobilizacao/> Acesso em 16/07/2014.

<sup>60</sup> Para ler o texto na íntegra, veja-se: <http://marchadasvadiascwb.wordpress.com/2012/05/08/ato-em-apoio-a-marcha-nacional-das-vadias/> Acesso em 15/07/2014.

<sup>61</sup> Trecho da nota da Marcha das Vadias de Curitiba. Para saber mais, veja-se: <http://marchadasvadiascwb.wordpress.com/conheca-a-marcha/marcha-das-vadias-cwb-x-femen-br/> Acesso em 12/07/2014.

da academia e da elite, contra padrões de beleza, nos policiando todos os dias para não cometermos cissexismo ou qualquer preconceito de classe.

A nota acima, *Marcha das Vadias CWB x FEMEN BR*, foi motivada por conta da presença de Sara Winter na *Marcha das Vadias Curitiba* de 2012. Sara foi integrante do *Femen Brasil*, movimento que nasceu na Ucrânia em 2008.<sup>62</sup> O grupo utiliza como estratégia colocar os seios à mostra, além de frases escritas pelo corpo e alguns cartazes para chamar a atenção pelas violências praticadas contra as mulheres. Com estratégias que podem ser consideradas parecidas com o movimento *Marcha das Vadias*, o *Femen Brasil* recebeu várias críticas de feministas e movimentos de mulheres.<sup>63</sup> Entretanto, as críticas voltadas ao *Femen Brasil* foram diferentes daquelas recebidas pela *Marcha das Vadias*. As críticas destinadas ao grupo *Femen Brasil*, de uma forma geral, são voltadas à política adotada pelas integrantes, que tinham como alvo fazer denúncias e chamar a atenção para a violência contra a mulher através da mídia. As críticas também são feitas sobre pautas levantadas por este movimento. Sara Winter explica como são as estratégias do *Femen Brasil*, em uma entrevista concedida para o site Uol:

Nossa ideologia é o sextremismo, uma forma de oposição ao machismo. E a nudez é usada pela sociedade patriarcal desde sempre, a mulher nua ou não vende todo tipo de produto. Já que somos mulheres, ao invés de vender produtos, vendemos ideias sociais. Como todo mundo gosta de olhar o corpo de uma mulher, usamos o nosso corpo para passar uma mensagem escrita no peito, um protesto.<sup>64</sup>

Várias feministas também criticaram o grupo por conta dos corpos das ativistas, por julgarem serem todas magras e brancas, ou seja, a denúncia era voltada a uma possível padronização dos corpos das ativistas do *Femen Brasil*, tanto no Brasil como na Europa.<sup>65</sup> Por conta das críticas feitas ao grupo *Femen Brasil*, a *Marcha das Vadias de Curitiba* posicionou-se politicamente, descrevendo as diferenças da *Marcha de Curitiba* em relação ao *Femen Brasil*. A *Marcha das*

<sup>62</sup> Para saber mais, veja-se: <http://noticias.uol.com.br/internacional/ultimas-noticias/2013/05/18/femen-brasil-nao-existe-mais-diz-lider-do-grupo-na-ucrania-segundo-jornal.html> Acesso em 14/07/2014.

<sup>63</sup> Para saber mais sobre as críticas feitas ao grupo *Femen Brasil*, veja-se: <http://bloqueirasfeministas.com/?s=femen+&submit=Pesquisar> Acesso em 14/07/2014

<sup>64</sup> Trecho da entrevista de Sara Winter. Para ler a matéria, veja-se: <http://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2013/03/08/temos-cerebro-alem-de-peito-diz-primeira-brasileira-no-femen-no-dia-da-mulher.htm#fotoNavId=pr11683520>

Acesso em 14/07/2014.

<sup>65</sup> Para saber mais sobre essas críticas, veja-se: <http://bloqueirasfeministas.com/2012/08/nosso-brasil-se-escreve-com-s-e-nosso-movimento-nao-e-assim-nao/> Acesso em 14/07/2014.

Vadias de Brasília também pronunciou-se em uma nota com título “Sobre o Femen Brazil e sobre os múltiplos feminismos contemporâneos”<sup>66</sup>. Ao determinar as diferenças entre o movimento *Femen Brasil*, a *Marcha das Vadias Curitiba* tenta mostrar as diferenças de atuação política.

Em 2013 a organização da *Marcha das Vadias de Curitiba* contou com a formação da Comissão de Mulheres Negras e a discussão acontecia em torno das intersecções entre machismo e racismo. O QG da Marcha localizava-se no último andar do DCE da UFPR (Diretório Central dos Estudantes da Universidade Federal do Paraná), onde aconteceram reuniões e confecções de materiais para o evento da Marcha. Por conta da burocracia necessária para colocar a Marcha nas ruas, as organizadoras pediram para que apoiadoras da Marcha disponibilizassem o número do seu CPF para enviar ao poder público.



FIGURA 11 – CARTAZ DA MARCHA DAS VADIAS DE CURITIBA  
 FONTE: PÁGINA DA MARCHA DAS VADIAS DE CURITIBA NO FACEBOOK.<sup>67</sup>

<sup>66</sup> Para ler a nota, veja-se: <http://marchadasvadiasdf.wordpress.com/2012/08/16/sobre-o-femen-brazil-e-sobre-os-multiplos-feminismos-contemporaneos/> Acesso em 14/07/2014.

<sup>67</sup> Disponível em: <https://www.facebook.com/124764304276481/photos/pb.124764304276481.-2207520000.1421081106./430231903729718/?type=3&theater> Acesso em 27/12/2014

Em 2014 a Marcha das Vadias de Curitiba decidiu não ter um QG único para reuniões e confecções de materiais. As reuniões e confecções de materiais foram feitas em diversos lugares como a Boca Maldita, o pátio da UFPR, além de espaços cedidos por sindicatos e ONGS como Aliança Jovem LGBT e o Transgrupo Marcela Prado. É possível arriscar que o número da organização da *Marcha das Vadias de Curitiba* diminuiu nesse ano de 2014.

De uma forma geral, a *Marcha das Vadias de Curitiba* se mantém através de doações dos colaboradores e de vendas de materiais como *bottons*, camisetas e *ecobags*. As vendas dos materiais são feitas no Bazar Vadio, nas festas da Marcha e também pela página da Marcha de Curitiba.

**BZAR VADIO**  
CONSTRUINDO A MARCHA CURITIBA

08/06/13  
À PARTIR DAS 12h NA ABRAT  
R. VISCONDE DO RIO BRANCO,  
461. BAIRRO MERCÊS

FOTOS e GRAVAÇÃO  
TEASER

VENHA COM SEU  
PERSONAGEM, POESIA  
FORÇA, VADIAGEM...

QUITUTES  
SUCOS, CHÁS E AFINS

TROCAS E VENDAS DE ROUPAS E ACESSÓRIOS

CAMISETAS DA MARCHA

MARCHA DAS  
VADIAS  
DE CURITIBA

FIGURA 12 – CAMPANHA DA MARCHA DAS VADIAS DE CURITIBA  
FONTE: PÁGINA DA MARCHA DAS VADIAS DE CURITIBA NO FACEBOOK.<sup>68</sup>

68

Disponível

em:

<https://www.facebook.com/124764304276481/photos/a.124875297598715.32445.124764304276481/459472390805669/?type=3&theater> Acesso em 27/12/2014

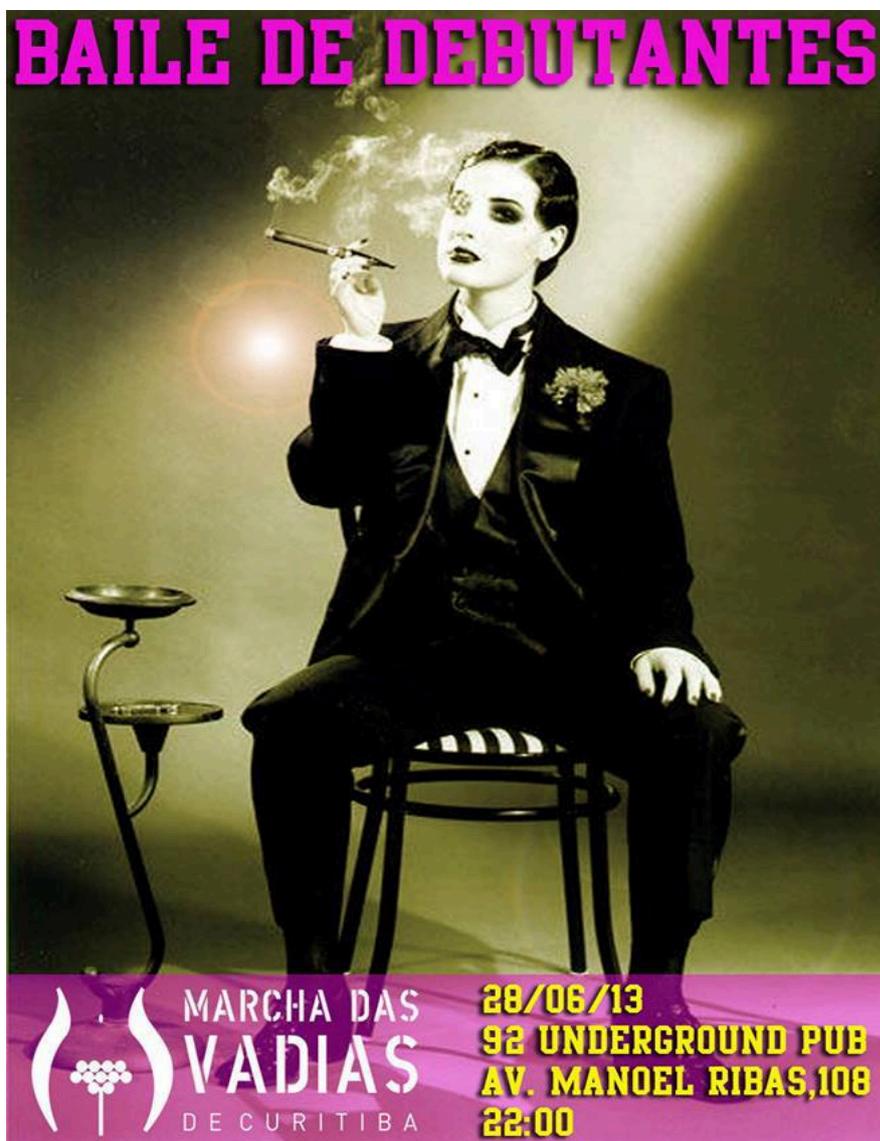


FIGURA 9 – CARTAZ DA MARCHA DAS VADIAS DE CURITIBA  
 FONTE: PÁGINA DA MARCHA DAS VADIAS DE CURITIBA NO FACEBOOK.<sup>69</sup>

De certo modo, pode-se dizer que a organização da *Marcha das Vadias de Curitiba* tenha se modificado desde o seu início, até os dias de hoje. De uma forma geral, o número de pessoas à frente na organização sempre foi pequeno, com exceção de 2012 em que um grande grupo de pessoas formaram a organização. Contudo, as pessoas que estão na organização não são

<sup>69</sup>

Disponível em:  
<https://www.facebook.com/124764304276481/photos/a.124875297598715.32445.124764304276481/467807269972181/?type=3&theater> Acesso em 27/12/2014

necessariamente do mesmo grupo, desde seu início em 2011. Ou seja, as pessoas passam pela organização da Marcha e, por diversos motivos, saem da organização, o que faz com que a Marcha não tenha o mesmo grupo da organização desde o seu início em 2011. Não quero discutir os motivos pelos quais as pessoas saíram ou entraram na Marcha, mas sim entender a construção da Marcha e as discussões que a perpassam.

Para começar esse debate trago um recorte de uma nota lançada pela *Marcha das Vadias de Curitiba* em 2014. A nota foi motivada por conta de várias críticas em relação aos cartazes feitos para a campanha da Marcha daquele ano.

Primeiramente, um breve histórico da MdV Curitiba.

A MdV Curitiba foi inicialmente organizada por um coletivo de mulheres independentes e seu propósito era o de fazer uma versão brasileira/curitibana, do *slutwalk* que ocorreu em 2011. Na época, muitas mulheres e alguns homens fizeram parte dessas construções que tinham como foco a violência contra a mulher. Ressaltamos que o primeiro tema da MDV de CWB foi a marcha de todas as bandeiras, neste sentido, já estabelecíamos uma marcha feminista interseccional. Durante esses anos, a marcha abriu a organização e todo ano convida as pessoas a fazerem parte da construção - priorizamos as mulheres para construir a marcha, mas não recusamos o apoio de homens.

Essa abertura deu visibilidade às mulheres negras que adquiriram maior representatividade na organização, às mulheres lésbicas, mulheres bissexuais e inclusive, há alguns anos, fortaleceu a luta das mulheres trans – cujas estatísticas de violência continuam a aumentar em Curitiba. Tudo isso nos fez ampliar o discurso para que nenhuma mulher fosse invisibilizada - mulheres trans trazendo pautas trans, mulheres negras trazendo pautas negras, mulheres lésbicas pautas lésbicas, e com a diversidade das mulheres na organização, de todos os jeitos e tamanhos, buscamos cada vez mais diversificar o discurso. Hoje, a org. da MdV é composta por um grupo de mulheres que pertencem a vários outros coletivos, entidades ou independentes. A presença de homens na organização foi e é discutida ano após ano. Na quarta edição, colaboram com a organização alguns homens gays.

Durante essas quatro edições tivemos outros amadurecimentos, cada vez menos buscamos apoio do Estado para a construção da marcha, o que dificulta um pouco essa construção, porém nos faz trabalhar mais durante o ano - e isso é produtivo, pois vivemos em contato constante com o que queremos transmitir. Todo ano a marcha escolhe um tema e dialoga com esse tema, mesmo assim, sempre focamos nas mulheres. Tudo é decidido em reunião presencial e o coletivo trabalha de forma horizontal, assim todas participam da construção de forma igual. O tema escolhido para esse ano é "oCUpe: resistência marginal nas ruas".

Contextualização:

O tema violência doméstica e feminismo era pouco popular em Curitiba quando foi feita a primeira MdV. A Marcha foi alvo de críticas, assim como é hoje, por causa de seu nome. Não somente as feministas mais radicais repudiaram o nome vadia - não aceitando uma resignificação deste - como também os reacionários - os próprios machistas. Apesar de seu formato ser próximo ao da Parada da Diversidade (conhecido como Parada Gay por algumas pessoas), a MdV em Curitiba é encarada com seriedade e tem a aceitação de boa parte da população da cidade, ao contrário da Parada, infelizmente. Talvez seja interessante notar que todas as marchas se assemelham em algum nível a uma grande parada em virtude de seu formato - concentração na praça, trios, falas e/ou apresentações durante a marcha com show/apresentação de finalização.

Não queremos dizer aqui que a Parada da Diversidade não é séria ou politizada. Sabemos da importância desse ato político na Parada, a MdV CWB é parceira e apoia, porém, destacamos que infelizmente nem todas as pessoas encaram a Parada com seriedade, o que é uma pena, visto que nós da MdV encaramos sim a Parada com seriedade. Estamos falando aqui da Parada da Diversidade nessa nota porque alguns apontamentos disseram que estaríamos "virando" uma Parada Gay. Não temos problema nenhum com essa comparação, pois sempre vamos na Parada levar o tema da MdV.

A Parada da Diversidade de Curitiba tem um público bem maior, uma estrutura dez vezes maior e o apoio do Estado, porém, como já citamos, nem todos os curitibanos levam a parada a sério. Logo Curitiba mesmo sendo uma cidade cheia de gays também é uma cidade infestada de neonazistas. Curitiba é regionalista, elitista, machista e racista - pois foi aqui que o feriado da consciência negra foi cancelado uma vez que as pessoas brancas da associação comercial o consideram um "feriado inútil". Porém, de alguma forma, sentimos nesses últimos 4 anos uma grande diferença no comportamento da cidade frente ao assunto feminismo.

As organizadoras sofreram ameaças de neonazistas - o que parece ser até cultural nessa cidade -, nos chamaram de "gambás" na coluna do jornal mais popular da cidade (<http://www.gazetadopovo.com.br/colonistas/conteudo.phtml?id=1274416>). Incomodamos. Por outro lado, o grupo aberto ganha muitas adesões todos os dias; As escolas nos convidam para palestras com as crianças e adolescentes, as mulheres do estado nos procuram para discutir políticas públicas, campanhas alternativas publicadas em jornal (como <http://www.gazetadopovo.com.br/vidaecidadania/conteudo.phtml?id=1415594>) e a cada ano tem mais faces novas na organização - algumas ficam, outras não, o que nos leva ao tópico seguinte.

A ideologia.

O feminismo ensinou muito a todas as gurias que fazem/fizeram parte dessa organização e uma das coisas que aprendemos foi a abraçar as diferenças. Há feministas que começaram na MdV, há feministas que já tinham uma caminhada em coletivos do movimento negro, há as que começaram nas culturas de rua, há as que começaram na universidade, há outras que são artistas, há outras que são trans, e por aí vai. Logo, nós da Marcha das Vadias acreditamos em um feminismo plural que procura englobar todos os tipos de mulheres, inclusive as mulheres que não podem exercer sua sexualidade

livremente, sejam elas heterossexuais, bissexuais, lésbicas, pansexuais, e/ou de sexualidades não binárias, pois o machismo nos educa à anulação de nossos desejos, corpos, nos ensina a não nos tocarmos porque é pecado. Por isso, lutar pela libertação sexual das mulheres, para que possam gozar por si e para si, é muito importante.

Nós da Marcha não acreditamos em um feminismo cujos protagonistas são homens, todavia reconhecemos que, como lembra bell hooks, é impossível transformar o mundo através do feminismo se não pensarmos na educação feminista não só de homens, mas de todas as pessoas, pois todos somos agentes no projeto social de gênero que oprime mulheres. Nós da marcha não acreditamos em reduzir mulheres às suas funções biológicas, pois o discurso biológico foi utilizado ao longo da história para nos reduzir a incubadoras e histéricas. Nossas subjetividades foram capturadas para nos reservar ao destino materno, reprodutivo, como meras incubadoras. Por isso, não acreditamos em termos e/ou conceitos que nos reduzam a funções biológicas, uma vez que não podemos ser resumidas a um útero ou vagina ambulante, nem tampouco a cromossomos. Nesse aspecto, não partilhamos do termo “fêmea” por se tratar de um termo historicamente usado para desumanizar mulheres negras, consideradas simples objetos sexuais de seus Senhores, que traz uma conotação racista.

Acreditamos que as mulheres são diversas, combatendo a visão do estereótipo machista de que “mulher é tudo igual”. Somos diversas, com diferentes vivências, subjetividades, experiências, desejos, relações. O feminismo que acreditamos procura representar essa diversidade de mulheres, tão sub-representadas ou constantemente representadas de forma pejorativa na mídia. Nós da Marcha das Vadias, por não acreditarmos no útero como destino, também não acreditamos que uma vagina nos define. Genitais não podem ser o aspecto fundante de nossas subjetividades, embora figurem como um elemento importante. Defenderemos todas as mulheres que sofrem machismo, tenham elas as mesmas vivências que nós ou diferentes vivências; Mulheres negras, mulheres indígenas, mulheres estrangeiras, mulheres trans, mulheres com deficiência, mulheres gordas, mulheres magras, mulheres heterossexuais, mulheres bissexuais, mulheres pansexuais, mulheres lésbicas, mulheres assexuais, mulheres solteiras, mulheres casadas, mulheres pobres, mulheres de classe média, mulheres trabalhadoras sexuais, e todas outras mulheres não listadas aqui que sofrem cotidianamente machismo, juntamente a outras opressões.<sup>70</sup>

Pode-se observar através dessa nota que a *Marcha das Vadias de Curitiba* é um movimento que se auto denomina horizontal, ou seja, que não existe uma pessoa que irá direcionar e coordenar a Marcha e as decisões são debatidas coletivamente. A Marcha também coloca-se como um movimento feminista interseccional, ou seja, um movimento no qual as discussões são feitas levando em conta várias formas de discriminação. O feminismo

<sup>70</sup> Trecho da nota da Marcha das Vadias de Curitiba em 2014. Para ver a nota completa, ver: [https://www.facebook.com/permalink.php?story\\_fbid=652238171529089&id=124764304276481](https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=652238171529089&id=124764304276481)  
Acesso em 28/12/2014

interseccional, iniciou com feministas negras nos Estados Unidos, como Audre Lorde e bell hooks, que colocaram questões para os feminismos no que se refere as várias formas de opressão. Afinal, uma mulher negra não sofreria apenas com sexismo, mas também com racismo. Pensar o feminismo interseccional, portanto, é entender as mais variadas formas de identidade. No momento desses tensionamentos feministas, Audre Lorde escreveu um texto muito importante para o feminismo interseccional.

Within the lesbian community I am Black, and within the Black community I am a lesbian. Any attack against Black people is a lesbian and gay issue, because I and thousands of other Black women are part of the lesbian community. Any attack against lesbians and gays is a Black issue, because thousands of lesbians and gay men are Black. There is no hierarchy of oppression. (LORDE, 2009, p. 220)

Nesse texto, Lorde aponta que as formas de opressão não acontecem apenas no contexto de uma identidade, ou seja, ser lésbica não é a única coisa que ela é e nem o único espaço no qual fará as suas reivindicações. E, por fim, escreve que “não existe hierarquia de opressão”, essa frase ficou muito conhecida no âmbito do feminismo interseccional.

Não interessa para o feminismo interseccional uma “seguridade” da identidade marcada por todas as pessoas e tampouco explicitar as diferenças nas opressões, criando assim uma “falsa” igualdade. Para o feminismo interseccional é importante o entendimento da parcialidade, responsabilidade e as próprias contradições das opressões. No interior desse discurso é possível perceber a urgência de resposta de suas próprias questões pessoais das feministas negras americanas. Ou seja, não se trata da ideia de uma identidade compartilhada, mas sim de tentar compreender as múltiplas situações de opressão. (BACHILLER, 2005, p. 158)

É possível perceber nos discursos e campanhas da *Marcha das Vadias de Curitiba* que há um grande esforço das organizadoras para falar de todas as mulheres, de *incluir* as várias formas de opressões em seus discursos na organização. Faz-se necessário destacar que nem todas as *Marchas das Vadias* se colocam como um movimento feminista interseccional. Muitas marchas proíbem homens de entrar na organização da Marcha ou ainda pedem para que homens não passem batom ou coloquem saia no dia do

evento para não tirar o “protagonismo” das mulheres.<sup>71</sup> Há também uma forte objeção quando se trata de corpos masculinos em cartazes e campanhas da *Marcha das Vadias*. Como por exemplo, as críticas que ocorreram por conta de um homem na campanha da Marcha da Vadias de Belo Horizonte.<sup>72</sup> No ano de 2014, a *Marcha das Vadias de Curitiba* também foi criticada por colocar corpos masculinos em seus cartazes. Algumas pessoas que ajudavam na organização saíram da Marcha por conta desse cartaz, além de outros cartazes que também trouxeram a discussão sobre uma possível fetichização de lésbicas.

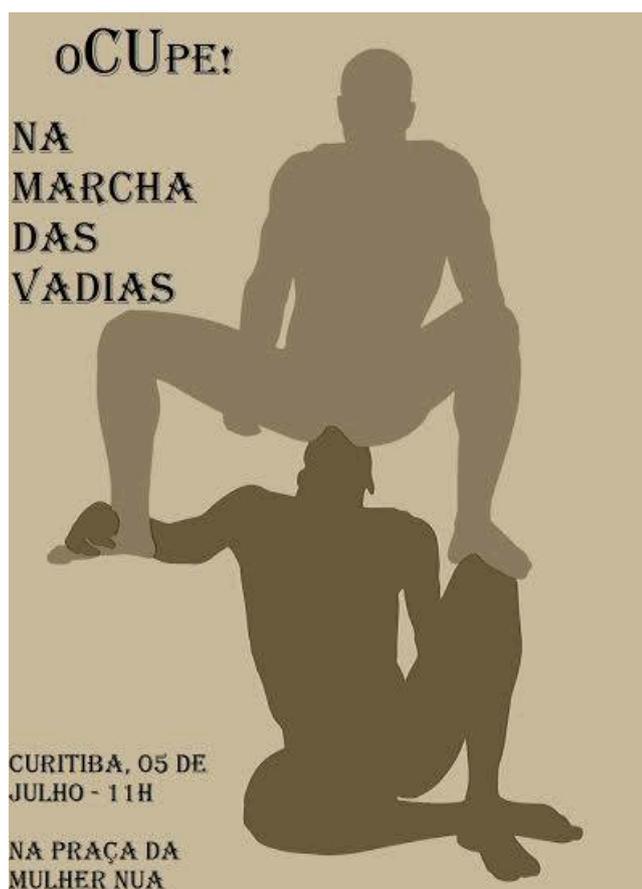


FIGURA 12 – CARTAZ DA MARCHA DAS VADIAS DE CURITIBA 2014.  
 FONTE: PÁGINA DA MARCHA DAS VADIAS DE CURITIBA NO FACEBOOK.<sup>73</sup>

<sup>71</sup> Muitas dessas discussões aconteceram presencialmente ou na rede social *facebook*. Infelizmente, muitas desses debates foram apagadas. Contudo, trago o post de Cynthia Semiramis sobre o caso específico da Marcha das Vadias de Belo Horizonte, no qual ela faz críticas as novas posturas da organização dessa Marcha. Ver: <http://blogueirasfeministas.com/2014/07/carta-aberta-a-vadiagem-bh/> Acesso em 15/12/2014

<sup>72</sup> Aconteceram várias discussões sobre cartazes, porém, conforme mencionado anteriormente, muitas dessas discussões foram apagadas. Para ver a imagem e as discussões sobre o cartaz, ver:

<https://www.facebook.com/marchadasvadias/photos/a.781695651864058.1073741850.385362098164084/781695845197372/?type=3&theater> Acesso em 29/12/2014

<sup>73</sup> Fonte: <https://www.facebook.com/124764304276481/photos/pb.124764304276481.-2207520000.1422021807.648824335203806/?type=3&theater> Acesso em 29/12/2014

Portanto, o feminismo interseccional praticado pela *Marcha das Vadias de Curitiba* tenta tratar de vários debates sobre o que é ser mulher ou ainda, como outras opressões não se tratam apenas sobre ser mulher, mas passam por questões raciais, sexuais e de gênero.

Contudo, é comum observar, no âmbito da militância, que o feminismo interseccional, de certo modo, é praticado de uma forma identitária, visto que vários movimentos precisam desse suporte para conseguir direitos importantes para seus grupos. Em vista disso, é possível analisar o feminismo interseccional praticado pela *Marcha das Vadias* por uma ótica da Teoria *Queer*. Afinal, é possível tratar das opressões sem esquecer nenhuma? É possível falar de todas as mulheres? O feminismo interseccional praticado pela *Marcha das Vadias de Curitiba* escapa à uma identidade estável do que é ser mulher? Ao nomear quais são as identidades de cada pessoa é possível discutir todas as formas de opressão? Em suma, ao citar e debater todas as mulheres, como descrito na nota da marcha, é possível pensar em uma identidade mutável e não essencialista?

Muito mais que tentar solucionar essas perguntas, o que proponho com essas questões é tentar analisar os possíveis processos pelos quais as políticas identitárias acontecem na *Marcha das Vadias de Curitiba*. Ou ainda, se é possível falar de uma identidade que não seja essencialista, conforme tratado no item *Quem é o “nós” do feminismo*. Essa pergunta ainda tem um forte eco nessa parte da dissertação, e ainda arrisco mudar a pergunta: existe o “nós” das *Vadias*? E se existir, quem é o “nós” das *Vadias*? A reterritorialização da palavra *Vadia*, conforme mostrado anteriormente, parece tensionar as categorias normativas vigentes. Pode-se falar o mesmo da construção da *Marcha*?

Ora, tratar desse assunto não é tão simples assim. Ainda que não veja de uma forma ruim ou exclusiva uma prática identitária feita pela *Marcha das Vadias de Curitiba*. É com essa tônica que trago a tese de Jamil Cabral Sierra (2013) que discute as relações de diversidade e identidade no âmbito da militância, analisando como essas relações afetam e espetam as composições políticas na contemporaneidade. É dessa forma que é tratada as questões de identidade inseridas dentro das relações de poder e produzidas por elas:

Nesse sentido, o que o trabalho intelectual exige é problematizar aquilo mesmo que tomamos como avanço para que, num gesto contra nós mesmos, possamos apontar as limitações de uma determinada ideia, bem como arriscar propor caminhos alternativos frente ao conforto e à segurança que, geralmente, nos imobiliza e nos impede de pensar de forma diferente. (SIERRA, 2013, p. 37)

Baseio-me nessa reflexão para dizer que, ainda que seja um gesto “contra mim mesma”, por conta de ajudar na construção da Marcha desde 2011, acredito que esse gesto seja importante e necessário. A meu ver, as práticas de políticas identitárias não parecem ser feitas exclusivamente pelo movimento *Marcha das Vadias*. As reivindicações identitárias são importantes no que se refere a direitos essenciais para os chamados grupos de minorias, como é o caso das mulheres. Várias políticas públicas, como a Lei Maria da Penha<sup>74</sup> têm uma grande importância quando se trata da violência contra a mulher, tema esse que aparenta ser tão importante para a *Marcha das Vadias de Curitiba*. Tema esse que as *Vadias* gritam que a cada 24 segundos uma mulher sofre algum tipo de abuso. Tema esse que também abusa o meu corpo, um corpo que foi designado feminino e é lido como mulher.

Contudo, o gesto de sair do conforto e pensar para além das políticas públicas, das estatísticas atravessadas pelas técnicas biopolíticas e do essencialismo de ser mulher, faz-se necessário quando tratamos de uma Marcha que parece sair às ruas de maneira ousada, debochada e irônica. De uma marcha em que as pessoas denominam-se *Vadias*. De uma Marcha que sai às ruas e as ocupam com as estatísticas escritas no corpo. Pensar a *Marcha das Vadias de Curitiba* enquanto um evento em que temos uma *atitude* de uma possível identidade mutável e não essencializadora é o mesmo que falar da construção, dos debates e dos embates para que a Marcha saia na rua? É possível pensar que na sua construção a Marcha pode produzir uma identidade *essencializadora* para garantir os *direitos essenciais*?

---

<sup>74</sup> “Art. 1o Esta Lei cria mecanismos para coibir e prevenir a violência doméstica e familiar contra a mulher, nos termos do § 8o do art. 226 da Constituição Federal, da Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Violência contra a Mulher, da Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência contra a Mulher e de outros tratados internacionais ratificados pela República Federativa do Brasil; dispõe sobre a criação dos Juizados de Violência Doméstica e Familiar contra a Mulher; e estabelece medidas de assistência e proteção às mulheres em situação de violência doméstica e familiar.” (BRASIL, 2006). Fonte: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2004-2006/2006/lei/l11340.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2006/lei/l11340.htm) Acesso em 29/12/2014

Nesse sentido, as entrevistas feitas com as organizadoras da *Marcha das Vadias de Curitiba* são fundamentais para analisar a sua construção. Para Virginia, a *Marcha das Vadias de Curitiba* é feita por vários momentos e um deles é a construção da Marcha para sair às ruas:

E ela é composta então, vamos dizer por momento diversos assim, existe a Marcha das Vadias que é a Marcha propriamente dita, no dia em que ela ocorre e tem a marcha construção, que é tanto a organização da Marcha como a marcha que vai participar de debates, que vai sei lá, vai participar de alguma questão na câmara dos vereadores, vai se colocar pra dialogar com outros movimentos, enfim. A Marcha das Vadias no dia em que ela acontece, na edição, na realização da marcha mesmo, no dia tal lá em Julho, que julho é um mês que a gente um pouco escolheu assim, é simbólico, por causa do frio e porque é desafiador, então é legal por assim dizer sair em julho pras ruas. (Virginia)

É possível perceber nesse discurso que a Marcha acontece em vários momentos e separa-se, sobretudo, do dia da realização da Marcha e em relação a sua construção e diálogo com outros movimentos. Em outro relato, Virginia fala sobre as disputas que acontecem nos movimentos sociais, e como não poderia deixar de ser, na própria *Marcha das Vadias de Curitiba*.

Outra coisa é a Marcha Das Vadias que é a organização dela, a construção dela. Que em alguns momentos é muito legal, muitos momentos é um porre. Como todo movimento social, porque todo movimento passa por disputa e tem que ser assim, a gente precisa disputar os discursos e as práticas, né? Politicamente tudo é disputa. Desde a universidade, a gestão de uma universidade é disputa. A realização, a construção de uma ação pelo movimento social é uma disputa também. Isso vai ser sempre assim. É saudável, é importante, mas às vezes é um porre, né? Então, enquanto que eu acho que a Marcha das Vadias a data, a realização dela é uma coisa que não tem limites, porque ela tem limites assim, no sentido de que “ah, vamos fazer tais ações durante a Marcha das Vadias”. Mas, no sentido de quem vai, que corpos vão aparecer lá, que cabelos, que peitos nus ou não vão aparecer lá, isso não tem limite. Não tem como você estabelecer um limite pra isso. E durante a organização existe um limite, que não é um limite imposto por quem tá organizando, é uma coisa um pouco que vai se criando, chega pra participar, chega pra construir a organização, não apenas quem tem identificação com a temática obviamente, mas quem também se identifica com as pessoas que estão construindo a marcha. Porque como eu falei antes é uma disputa e é desgostoso você tá construindo uma coisa com quem você não consegue ter um relacionamento legal. Por isso que desde o início a marcha foi mudando, no sentido de quem construía a marcha foi se modificando muito naturalmente e organicamente, então nesse sentido existe um limite que é um limite natural. Ela tá disponível pra participação, mas aí só participa mesmo, só se sente acho encorajado, animado, ajudando a construir, quem sente que tem um pertencimento, uma identificação com as pessoas também.

A partir do relato da organizadora é possível iniciar uma análise sobre a organização da Marcha de Curitiba. Ao tratar o evento *da Marcha das Vadias de Curitiba* como algo que não se pode colocar limite, ou seja, que talvez não seja possível como prever o que acontecerá no dia da Marcha, os corpos que estarão lá e quais reivindicações serão levadas, é possível também pensar nos limites na organização da Marcha. O limite tratado por Virginia tem relação com os limites que a organização encontra, ou seja, os limites das disputas, dos discursos e das práticas biopolíticas sobre o que é ser *Vadia* ou como será feita a *Marcha das Vadias*. Ainda que Virginia não mencione, os limites da organização, a meu ver, também dizem respeito aos limites dentro dos movimentos quando precisam interrogar-se pelo sujeito do qual está tratando e sobre qual representatividade será necessária. Pode-se pensar que ao construir como será o dia da Marcha pensa-se também em como será representada a Marcha, ou ainda, o sujeito da Marcha. Ou seja, é possível supor que ao construir um movimento que tenta representar uma grande variedade de corpos, as representações que serão feitas a partir desses corpos podem tornar-se um impeditivo para uma possível *atitude* contestadora da própria representatividade política e jurídica de uma identidade estável e normativa. Ao pensar na representatividade desses corpos não é possível ainda falar de todos, como aponta Butler. (2012)

No entanto, ainda que a construção da Marcha tente demonstrar a variedade de corpos e reivindicações, talvez seja possível perceber apenas quando a Marcha sai às ruas, quando os corpos juntam-se e saem às ruas. No pensamento de Virginia, é possível perceber que não há limites no evento da Marcha. Não se pode prever o que irá acontecer ou ainda quais corpos e reivindicações irão aparecer no dia da realização da Marcha. Os limites da organização parecem tratar justamente dos limites discursivos do sujeito dos feminismos, que no dia do evento da Marcha aparenta extrapolá-lo.

Os limites da organização parecem ser os mesmos com os quais Butler trata os limites da prática feminista, ou seja, como representar de forma material o discurso em que tenta representar? Para Butler “[...] o desenvolvimento de uma linguagem capaz de representá-las completa ou adequadamente pareceu necessário, a fim de promover a visibilidade política

das mulheres.” (BUTLER, 2012, p. 18) Para aprofundar as questões sobre representatividade e um possível “nós” *Vadia* e a organização da Marcha, trago a fala de Simone.

O processo de construção da marcha ele tem o lado das pessoas que estão participando dessa organização, o que precisar fazer, a divisão de tarefas, a proposta de uma horizontalidade, de como isso funciona. Tentou-se fazer grupos, no primeiro ano não que nós éramos cinco pessoas e as cinco pessoas fizeram tudo. [...]

[...] No segundo ano, com o grupo maior de pessoas, aí a gente tentou fazer coordenações, a coordenação da comunicação, a coordenação do não sei o que lá, artística. O grupo de pessoas que iriam ficar responsável. Nunca deu certo. Um porque eram poucas as pessoas realmente comprometidas e com tempo disponível para fazer aquilo. Dois eram poucas as pessoas com o know-how necessário pra fazer as coisas que estavam se dispondo. [...]

Então, disponibilidade, comprometimento e uma das questões também que apareceu desde o começo que é a questão do protagonismo, quem é que aparece, quem é o porta voz, quem é que pode falar pela marcha, quem é a cara da marcha, isso gerou uma série de questões. Do primeiro pro segundo ano surgiu uma discussão sobre institucionalizar a marcha, transformar numa ONG, alguma coisa assim. Foi decidido que não porque a marcha ia perder o seu potencial subversivo e essa independência com relação ao poder público, mas que seria necessário fazer uma ONG. Então, o mesmo grupo de pessoas que participava da organização da marcha tinha interesse de montar essa ONG. E daí as brigas internas, as disputas, não são brigas, né? Mas disputas internas, inclusive quem manda e quem obedece, do tipo “ah, precisamos de mão de obra pra trabalhar”. Não, mas mão de obra como assim? Somos todos, todo mundo tá junto. Não tem um manda e o outro mão de obra. O patrão e o empregado, né? Mestre de obras e o empreiteiro. Não era essa a relação.

Mas, esse tipo de coisa começou a aparecer por conta disso, né? Não só do protagonismo, mas também da personalidade das pessoas, então a gente sabe que tem pessoas que tem uma liderança, que tem uma personalidade forte, que puxam as coisas, que são mais carismáticas, que reúnem mais pessoas, que agregam mais pessoas E a gente sabe que tem pessoas que são mais na sua, que fazem, mas que não tem um perfil de liderança. Então você tinha conflito entre pessoas com perfil de liderança, iguais, e daí querendo todas puxar essa liderança, ter o protagonismo. As pessoas que não tinham esse perfil de liderança, mas que trabalhavam igual e que se sentiam menosprezadas, inferiores, porque né? Quem é o dono, ou quem aparece mais, ou que tá trabalhando, ou eu tenho a ideia e você vai lá e executa, umas coisas assim que começaram a aparecer nos discursos. Esse é um dos problemas muito grande da comunicação online, porque daí depois que a coisa desandava no email ou numa conversa no facebook, a conversa presencial quando acontecia, já vinha cheia de mágoa, cheia de tristeza, cheia de ranço. Das possibilidades de união desse movimento organizado no facebook, muitas delas se perderam por conta da própria linguagem da internet, dos discursos, da forma como as coisas aconteceram, enfim. Comunicação violenta ou não violenta, ou o não entendimento disso, dos processos comunicacionais e enfim, uma série de disputas hegemônicas e desses micro poderes que apareçam ali, ao longo desses anos. Então, 2011, 2012 e 2013. Então a gente tem a questão

interna da marcha, dessas pessoas que participaram, qual era a expectativa que elas tinham nessa organização, o que elas tiraram dali, quem conseguiu alguma coisa, quem supriu essas suas expectativas ou não.

As disputas que apareceram e a questão externa da marcha, que é a questão da participação política, de integrantes da marcha participantes de partidos políticos, a participação de partidos políticos na marcha, a autonomia ideológica inclusive da marcha com relação ao poder público, porque daí nesse meio termo nós tivemos eleição para prefeito, vereador, eleição pra presidência e governo do estado, isso trouxe também uma série de embates.

A gente tem a questão nacional, em 2013 com a jornadas de julho, então um aumento da criminalização dos movimentos sociais, uma insegurança de todos participantes, de todas lideranças. Várias lideranças, ou enfim, várias pessoas que participam da organização, se não desde primeiro ano, marcharam no primeiro ano, mas participam ativamente dos debates da marcha são ativas em outros movimentos sociais também, então a gente sabe o pessoal vigiado, monitorado. Isso gerou também insegurança enfim, uma série de medos. E questões pra marcha, do tipo: ok, né, quem nós somos nessa história? É de esquerda? É anárquico? Teve até uma grande discussão, porque saiu um movimento anárquico num texto e o pessoal foi problematizar: movimento anárquico? Como assim? O que é isso? Então, as discussões sobre os textos, inclusive. As postagens online, uma série de situações que vão aparecendo e que vão forçando a marcha a dar respostas pra isso, respostas políticas inclusive.

Como por exemplo a questão da criação da Secretaria da Mulher, então a eleição do Gustavo Fruet, né? Uma promessa de campanha que era a criação da Secretaria da Mulher. A secretária escolhida, a pessoa escolhida, militante do PT histórica, sindicalista, sem nenhuma ligação com o feminismo foi criticadíssima, porque a história dela dentro do movimento sindical, a postura dela dentro do movimento sindical, não era reconhecida, inclusive, lógico, principalmente pelos membros da oposição. Mas por ser uma pessoa que não tinha histórico de militância feminista, e enfim, a princípio estaria ali apenas pra cumprir tabela.

E isso trouxe inclusive uma questão, que eu acho que já fazia parte pra mim, pelo menos pra mim era uma preocupação desde o começo. Porque assim, é muito sedutor quando você consegue que o movimento seja reconhecido na cidade como um movimento com uma pauta feminista, seja recebido nos lugares, então a gente começou a participar de reunião, reunião com Secretaria de Justiça, reunião não sei aonde. Quando você começa a ter esse movimento reconhecido, a vontade de trabalhar junto com o poder público pra construir alguma coisa é muito grande. Esse foi um embate eu acho desde o começo da marcha com os poderes, todos eles. Existe uma aproximação, mas ao mesmo tempo é muito necessário o distanciamento, porque é a cooptação do movimento.

Isso ficou muito claro com relação a própria figura da secretária, que muitas vezes tem um discurso problemáticos e práticas problemáticas, como parceria com instituições religiosas, que a marcha acredita que não é o melhor caminho, principalmente com o estado laico e a com a relação da própria questão do corpo feminino, da violência da mulher e de como a própria religião é a base dessa violência.

E a dificuldade por exemplo de fazer uma crítica a secretária, porque se nós somos parceiras a gente não pode criticar. Então isso apareceu no primeiro ano não, no primeiro ano, até por construção desse nome, pra conhecer esses espaços, esse contato com o poder

público foi buscado durante muito tempo. A partir do segundo ano isso começou a ser problematizado, porque realmente a gente começou a perceber que essa proximidade ela era benéfica em algumas horas, mas não em todas e que tinha uma série de questões aí que apareciam nessa proximidade. Então eu vejo muito isso, da questão interna, das participantes, dos participantes da marcha, essa questão de liderança e essa relação externa que é isso. [...]

[...] E daí em 2013 com a Marcha do Rio de Janeiro o que aconteceu no período da visita do papa e do encontro da juventude católica lá, esqueci, a JMJ, Jornada Mundial da Juventude. Enfim, que eles fizeram uma performance, quebraram os santos e tal, e teve uma repercussão muito negativa. Aí foi a primeira vez que o Jornal Nacional falou da Marcha das Vadias “Um movimento chamado marcha das vadias vandalizou e chocou os participantes do evento”. Bonner, né?

Então, você tem essa relação inclusive com a mídia, que gera também essa situação. Então a gente percebe que muitas pessoas querem que o movimento seja aceito, que as pessoas entendam e apoiem, mas ao mesmo tempo que ele seja aceito e tenha apoio ele tem que ser domesticado, o discurso tem que ser maneirado, então você não pode falar certas coisas, os textos têm que ser textos menos agressivos, menos subversivos, a estética tem que ser uma estética dentro do que é, né? Então, ok mulheres marchando pelo fim da violência pode fazer performance quebrando santo já é vandalismo, não pode. Então, tem uma força muito grande aí de tentar controlar.

É o que acontece por exemplo aqui em Curitiba, daí não sei em outras cidades, quando as integrantes da marcha vão participar de outros eventos feministas porque as mulheres da marcha marcham com peitos de fora e daí quando vai na marcha do dia 8 de março, por exemplo, do dia da mulher não pode pelada, tem que botar sutiã porque é uma marcha que não vai mulher pelada, que não pode. Então, isso é muito, né, a marcha ela é aceita dentro de um determinado limite. (Simone)

Não há novidade nenhuma em saber que dentro da construção de um movimento social há disputas. Tampouco há novidade que dentro dessas disputas algumas pessoas queiram um certo protagonismo. Por isso, o que me interessa nesse depoimento são menos as questões das disputas internas e mais em saber se dentro dessas discussões acontece uma construção de uma identidade estável e normativa. Ou ainda, se há uma tentativa de representar um possível “sujeito Vadia”. Como já dito anteriormente, não é minha intenção “solucionar” os problemas que concernem à *Marcha das Vadias*. O que proponho é sobretudo problematizar e perguntar: afinal, há um descompasso entre a organização da marcha e o seu evento?

Baseando-se no relato de Simone, pode-se pensar em como o discurso da Marcha está sempre tentando ser capturado e domesticado. Pode-se argumentar que são estratégias biopolíticas que tentam de várias formas potencializar e tomar para si um discurso higienizado da *Marcha das Vadias*.

Com efeito, não se pode pensar que essas tentativas vêm apenas do poder público, daquilo que chamamos de Estado. As estratégias biopolíticas podem agir de várias formas, dentro das relações de poder, seduzidas por uma ótica disciplinadora e de controle. Portanto, as técnicas biopolíticas também podem acontecer no interior das relações da organização da *Marcha das Vadias de Curitiba*. As estratégias biopolíticas podem aparecer como uma resposta a tentativa do poder público ao tentar capturar a Marcha. Ou seja, nessa tentativa de captura, a Marcha obriga-se a dizer quem é, a descrever-se, a falar quem são as *Vadias*. Ao tentar descrever quem são as *Vadias* e quem pode representá-las, é possível considerar tal prática como uma estratégia de captura biopolítica. As *Vadias* gritam que a cada 24 segundos uma mulher sofre algum tipo de abuso, e isso pode ser considerado uma resposta ou recusa de um possível diálogo com o poder público. E quem são essas mulheres abusadas a cada 24 segundos?

Ao usar as estatísticas para cobrar do poder público ou ainda recusar a ajuda do poder público, fazer um uso específico e estratégico das biopolíticas se faz necessário. A identidade estável é uma das saídas para um possível diálogo ou cobrança ao poder público. Em suma, é necessário dizer quantas mulheres são estupradas por dia, para que o poder público entenda a necessidade de desenhar e aplicar políticas públicas. Essa é uma das estratégias que as organizadoras parecem adotar no que diz respeito à violência contra mulheres: trabalhar com números, com estatísticas e com a identidade estável mulher. Contudo, essa não parece ser a única estratégia política da *Marcha das Vadias de Curitiba*, haja vista que quando as *Vadias* saem às ruas, sem os limites da organização, os números e estatísticas podem ainda ser utilizados, mas de outra forma.

As técnicas biopolíticas não dizem respeito apenas ao Estado, ao poder único e repressivo, como já demonstrou Foucault. Como já tratado anteriormente, as relações de poder estão em todo e qualquer lugar e, como não poderia deixar de ser, na própria organização da *Marcha das Vadias de Curitiba*.

Para entender melhor os embates políticos que acontecem dentro da organização da *Marcha das Vadias de Curitiba*, trago o exemplo citado pela

Simone, que é o caso da performance que aconteceu na *Marcha das Vadias do Rio de Janeiro* em 2013.

Em Copacabana, a *Marcha das Vadias* começou às 13h e foi até o final da tarde. Das cerca seis horas de evento, um episódio se destacou: uma performance realizada por duas pessoas que quebraram e “vandalizaram”, para usar a expressão corrente, crucifixos e imagens de santos. A maioria das pessoas que chegou em casa do ato, felizes e encorajadas por sua beleza e força, foi surpreendida ao ver que na mídia e nas redes sociais se falava principalmente sobre aquele fato, que muitas não tinham sequer testemunhado, e que foi tido como uma afronta e um desrespeito à religiosidade católica.

Sobre essa performance, uma questão importante deve ser esclarecida. Ela não era de conhecimento da organização da *Marcha*; havia uma série de performances acontecendo por todo o ato e a organização — felizmente — não se colocou no papel de censurar ninguém. Em informe oficial, a organização afirmou que: “*acreditamos e defendemos a liberdade de expressão artística, religiosa, de consciência, de pensamento, de crítica, de vestimenta, e todas as liberdades civis individuais e coletivas garantidas pela Constituição Cidadã de 1988*”.<sup>75</sup>

A reação em relação a esse episódio foi quase imediata e dividiu muitas feministas, inclusive aquelas que organizavam as *Marchas das Vadias* pelo Brasil. A reação de muitas organizadoras foi condenar a performance, alegando que ela teria ofendido muitas pessoas religiosas, além de falar que essa não seria uma boa estratégia política para a *Marcha das Vadias*, tendo em vista que poderia perder muitas apoiadoras por conta de um ato como esse. O texto de Bianca Cardoso chamado “Meu apoio a *Marcha das Vadias* do Rio de Janeiro” discute as críticas feitas à performance. Recortei alguns trechos para me ajudar nas análises.

Já saiu a nota da *Marcha das Vadias* do Rio de Janeiro afirmando que a performance, que envolveu quebra de imagens religiosas, não foi programada pela organização do evento. Esse tipo de ação não é uma estratégia política do feminismo. Segundo informações, as pessoas que realizaram o ato fazem parte de um grupo pornô terrorista. E, a organização da *Marcha* não condenou a performance ou repudiou como muitos queriam, porque condenar performances artísticas não é objetivo da organização. Blasfêmia não é crime. Sim, é insulto religioso. Sim, é desrespeitar uma religião numa manifestação que pregava o Estado laico. Sim, não é algo que queríamos relacionado a imagem da *Marcha*. Porém, onde mais se quebrariam santas se não numa marcha libertária? [...]

<sup>75</sup> Texto de Bárbara Araújo nas *Blogueiras Feministas*. Para ler o texto completo, ver: <http://blogueirasfeministas.com/2013/07/marcha-das-vadias-do-rio-de-janeiro-os-santos-que-nos-tem-quebrado/> Acesso em 03/01/2015

[...] O discurso do “respeite, para ser respeitado” ou “meu direito começa onde acaba o seu” geralmente é usado para deslegitimar atos contra fundamentalismos. E, mais uma vez temos que dizer, não se iluda achando que o manifestante limpinho, sempre disposto a dialogar, conseguirá muita coisa. No movimento combativo é preciso ter todas as formas de militância. Porque há direitos humanos sendo ameaçados pela igreja, há cidadania sendo negada por causa de dogmas religiosos. Há a mutilação do afeto, porque duas mulheres se beijando é considerado uma afronta. E, se você não se sente oprimida pela igreja, está na hora de sair desse umbigo.<sup>76</sup>

Utilizo o exemplo da *Marcha das Vadias do Rio de Janeiro* por entender que esse episódio ficou conhecido nacionalmente e fez com que a organização de muitas *Marchas das Vadias*, incluindo a de Curitiba, debatessem as estratégias políticas da Marcha. A performance feita pelo grupo causou uma grande polêmica e discussão dessas estratégias: afinal, quais os limites da *Marcha das Vadias*? Para que ela serve? A Marcha é feita para conquistar pessoas e trazê-las para os feminismos ou para instaurar polêmicas, como essa performance? Se há um limite na Marcha, seria esse? Tais questões, como podemos observar através das entrevistas e notas que foram citadas durante este capítulo, também permeiam a *Marcha das Vadias de Curitiba*.

Assim como qualquer outro movimento, a organização da *Marcha das Vadias* está a todo momento à mercê de ser capturada e ter seus discursos domesticados e, talvez, em alguns momentos seja. O interesse das estratégias de capturas biopolíticas é que os discursos e as práticas sejam higienizadas e tornem-se agradáveis para que todos possam participar em uma grande festa popular e democrática. Contudo, esses interesses se chocam quando tratamos do evento da *Marcha das Vadias*, pois talvez não seja possível assegurar essa mesma docilização e limite, possível de encontrar nas falas da organização da *Marcha das Vadias*. Quando muitas organizadoras da Marcha tratam a performance da Marcha do Rio de Janeiro como uma falha na estratégia de organização da Marcha, podemos considerar que, na verdade, essa performance pode tratar de uma outra forma de utilizar as estratégias políticas. Ou seja, ao considerar que certas atitudes que acontecem durante o evento *Marcha das Vadias* sejam considerados ruins para a imagem que a

---

<sup>76</sup> Texto de Bianca Cardoso. Para ler o texto completa sobre essa discussão, ver: <http://srtabia.com/2013/07/meu-apoio-a-marcha-das-vadias-do-rio-de-janeiro/> Acesso em 03/01/2015

Marcha pretende representar, é possível supor que os discursos no âmbito de sua organização também sejam capturados por técnicas biopolíticas.

Em se tratando da organização da *Marcha das Vadias de Curitiba*, as estratégias de capturas biopolíticas não são diferentes. A organização da *Marcha das Vadias de Curitiba*, conforme explicitado nas notas e entrevistas, se nega a manter um diálogo com o poder público, fazendo com que muitas vezes o seu contato com o poder público se dê através de embates e cobranças sobre políticas públicas que não funcionam, ou ainda sobre a criação de novas políticas públicas. Apesar de não existir o diálogo entre *Marcha das Vadias Curitiba* e Estado, a cobrança para que as políticas públicas funcionem são de grande importância, haja vista que um dos temas mais debatidos pela *Marcha das Vadias de Curitiba*, a violência contra a mulher, exige uma melhoria nas políticas públicas, segundo as organizadoras.

Contudo, um não diálogo com o poder público da organização da *Marcha das Vadias de Curitiba* não deve ser caracterizado como um impedimento para que os discursos e as práticas desses movimentos não caiam nas estratégias biopolíticas. Quando as organizadoras vão até o poder público fazer essa cobrança, ainda que não seja no sentido de dialogar de forma pacífica, é possível pensar tanto em uma estratégia biopolítica, como também uma forma de inverter a biopolítica desde o seu interior. Em outras palavras, a cobrança de políticas públicas faz com que as organizadoras da *Marcha das Vadias de Curitiba* exijam resposta em relação a suas demandas, nesse desdobramento, a Marcha é convidada para participar de vários eventos dentro do poder público, no sentido de tentar resolver as suas exigências. Como falado por Simone, a Marcha ocupou em diversos momentos um certo diálogo com o poder público, mas ao mesmo tempo viu que era necessário um afastamento para que não se deixasse capturar. A partir disso, várias disputas aconteceram no interior da organização da Marcha: quem irá nos representar? Quem irá falar sobre “nós”? Quem são as *Vadias*? O que é ser *Vadia*? Qual a estratégia da Marcha? Qual a imagem que iremos passar da Marcha?

Em vista disso, a Marcha de Curitiba parece desenvolver estratégias para responder essa demanda e dizer quem são as *Vadias* e quem elas representam. Nesse âmbito, Butler aponta que as representações são regulações normativas. Ao observar as várias notas produzidas pela

organização da *Marcha das Vadias de Curitiba* e que foram citadas nesse capítulo, é possível perceber um certo apelo à categoria mulheres, ainda que seja possível perceber uma grande variedade da categoria mulheres.

As teorias de identidade feminista que elaboram os atributos de cor, sexualidade, etnia, classe e saúde corporal concluem invariavelmente sua lista com um envergonhado 'etc'. Por meio dessa trajetória horizontal de adjetivos, essas posições se esforçam por abranger um sujeito situado, mas invariavelmente não logram ser completas. Contudo, esse fracasso é instrutivo: que impulso político devemos derivar desse exasperado 'etc', que tão frequentemente ocorre ao final dessas enumerações? Trata-se de um sinal de esgotamento, bem como o próprio processo ilimitável de significação. É o *supplément*, o excesso que necessariamente acompanha qualquer esforço de postular a identidade de uma vez por todas. Entretanto, esse *et coltera* ilimitável se oferece como um novo ponto de partida para teorização política feminista. (BUTLER, 2012, p. 206 e 207)

É preciso supor que a concepção de uma identidade compartilhada por um movimento social está vinculada aos mecanismos de produção dos sujeitos que pedem para ser representados por vias jurídicas. Isto é, ao contestar a *exclusão* que ocorre com certos tipos de sujeitos chamados de “minorias sociais”, é comum que os movimentos que representam tais sujeitos peçam por políticas que pratiquem a *inclusão*. Entretanto, os sujeitos considerados “minorias sociais” são produzidos por essa *exclusão* advinda do poder jurídico, de onde também serão oferecidos os processos de *inclusão*, na tentativa de “nivelar” a diferença. Pode-se entender, portanto, que ao tentar definir um “sujeito” Vadia que será representado, a organização tentar incluir os corpos excluídos, fazendo com que a estratégias biopolíticas de *in/exclusão* tornem-se um grande aliado de suas lutas.

A *Marcha das Vadias* que nasceu de uma resposta ao policial canadense por conta de sua palestra em foi infligida a culpa na própria vítima em casos de crimes sexuais, produziu uma potente resposta, fazendo com que essa Marcha acontecesse em vários lugares do mundo. A *Marcha das Vadias* pode ser vista como uma resposta a violência contra a mulher:

A Marcha não é um movimento em si, a marcha é o evento. Esse é o mais importante. Tá lá na rua e fazer as coisas. O movimento ele acontece nos desdobramentos. Nas multiplicações em como as pessoas levam e constroem isso. Então os outros coletivos que surgiram, os outros grupos, as novas amizades, os novos grupos independentes feministas. Uma série de ações artísticas. Isso é uma coisa que eu percebo, todo mundo que participa da Marcha leva alguma coisa daquilo pra sua vida, é dali que surge esse movimento,

a marcha em si é o processo de construção. É lógico que você tem q ter debate, você tem que ter conversa, você tem que explicar o que é pra que as pessoas se sintam à vontade de participar. Mas a marcha não tem que ser um movimento em si, um grupo, uma organização, porque daí vira partido político, vira religião, vira cartilha, vira outra coisa. (Simone)

O evento da *Marcha das Vadias de Curitiba* parece diferenciar-se do que acontece na sua organização. A Marcha em si aparenta não se limitar à ideia de uma identidade compartilhada para *incluir* todos os corpos. A resposta que a Marcha traz em seu evento pode se aproximar de uma *atitude queer*. É possível supor que ao ocuparem as ruas com seus corpos-vadias, produzem um descompasso em relação a sua própria organização, que insiste em construir um “sujeito Vadia”, na tentativa de *incluir* os corpos excluídos em outros locais.

## Prólogo do segundo capítulo

Essa história se passa na cidade, em algum lugar do Brasil. Essa cidade presente nos debates políticos, em que a pessoa ao nosso lado diz “o problema é a sociedade”. Pois é dela que falo, essa cidade que é a tal sociedade formada por aqueles a habitam. Pessoas como eu, você e Geni.

Geni vivia em uma cidade, aquela que se parece com tantas outras. Ela vivia por aí, nas ruas, nas casas, nas esquinas. Não tinha destino e sua vida para uma parte das pessoas nem fazia sentido. Mas ela não ligava, gostava de viver assim, com os corpos que a entrelaçavam, com os corpos rejeitados, mas tão aceitos por ela. Os corpos tão aceitos por Geni são *corpos errantes, os cegos, os retirantes, de quem não tem mais nada*. Geni era assim desde menina e é conhecida como a *rainha dos detentos, das loucas, dos lazarentos, dos moleques do internato*.

A cidade não gostava de Geni e vivia a repetir *joga pedra na Geni, joga pedra na Geni, ela é feita pra apanhar, ela é boa de cuspir, ela dá pra qualquer um, maldita Geni!* Se você entrar em um desses pequenos mercados de bairro, é possível que o dono te diga, com um certo receio de parecer fofoqueiro, que *ela é feita pra apanhar e é boa de cuspir*. Talvez encontre três senhoras na porta de casa, sentadas em suas cadeiras de balanço e que irão te dizer que ela é odiada porque *ela dá pra qualquer um, maldita Geni!* É possível que algumas pessoas virem a cara ao serem perguntadas sobre Geni, pois não queiram se envolver com ela. Ainda que muitos daquela cidade já tivessem se deitado com ela, não queriam misturar-se com Geni e mantinham segredo dessa duvidosa atração.

A cidade-sociedade era pacata, nada de ruim e nem de bom acontecia. Por isso, a chegada de Zepelim foi um grande evento. Todos pararam para ver quem era aquele forasteiro que estava naquela cidade onde nada acontecia. De repente, Zepelim começou a atirar e tudo destruir, dizia ele que já não aguentava mais uma cidade tão perversa. Alguém na multidão perguntou “quem de nós é perverso? Diga-nos e iremos mata-lo imediatamente!”. A multidão concordou e estava pronta para fazer o que Zepelim pedisse. Contudo, essa atitude irritara ainda mais o forasteiro, que resolveu tudo

explodir. No meio daquela balburdia Geni vai curiosa ver o que estava se passando na cidade, já que ninguém queria lhe dizer o que acontecia. Zepelim olhou desconcertado para Geni e disse: é ela!

Podia-se ouvir em outras cidades o que aquela pequena cidade-sociedade disse em alto e bom som: *Joga pedra na Geni, Joga bosta na Geni! Ela é feita pra apanhar, ela é boa de cuspir! Ela dá pra qualquer um, Maldita Geni!* Essa cantiga que toda a cidade adorava cantar para Geni.

Porém, Zepelim imediatamente interrompeu os gritos da multidão para dizer que não explodiria a cidade, que Geni a salvaria, a bendita Geni. Em troca, Geni teria que deitar-se com ele naquela noite, pois seu corpo *era dela prisioneiro*. Geni não gostou da ideia, preferia amar com os bichos, com os corpos desformes e inconformados, do que com aquele homem tão nobre. Recusou-se, e por que não poderia? Ela *também tinha seus caprichos*.

Ninguém acreditava que Geni não deitaria com um *homem tão nobre, tão cheirando a brilho e a cobre*. Como pode? Ela dá para qualquer um! *Vai com ele, vai, Geni! Vai com ele, vai, Geni! Você pode nos salvar! Você vai nos redimir*

*Você dá pra qualquer um! Bendita Geni!* Logo fizeram uma reunião ali mesmo para acertar os detalhes do que fazer, discutiam como poderiam convencer Geni a deitar-se com Zepelim. Decidiram que mandariam *o prefeito de joelhos, o bispo de olhos vermelhos e o banqueiro com um milhão* para falar com Geni, só assim poderiam convencê-la a passar esta noite com Zepelim. Ora, quão difícil poderia ser? Ela dá pra qualquer um, bendita Geni!

Geni ficou comovida com tantos pedidos sinceros e sentidos. Tantas pessoas que nunca haviam falado com ela, estavam ali diante dela pedindo que se deitasse com Zepelim. Emocionada e surpresa com tantos pedidos, Geni aceitou a proposta de Zepelim, para a alegria da multidão.

Geni fez tudo o que Zepelim queria e ele fez tudo o que sempre quis. Logo no amanhecer, Zepelim partiu. *Num suspiro aliviado, ela se virou de lado e tentou até sorrir*. Ela sentiu que pela primeira vez tinha feito algo certo, afinal, tinha salvado a cidade de uma grande explosão. Essa noite não tinha sido fácil, mas Geni fez o que fez não só por ela, mas por todas aquelas pessoas que pediram encarecidamente por sua generosidade. E ela era generosa, um poço

de bondade, não poderia dizer não. De repente, Geni ouve em sua janela a mesma multidão gritando novamente aquilo que era familiar:

“Joga pedra na Geni!  
 Joga bosta na Geni!  
 Ela é feita pra apanhar!  
 Ela é boa de cuspir!  
 Ela dá pra qualquer um!  
 Maldita Geni!”<sup>77</sup>

Na história de Geni, pode-se perceber que ela é boa de jogar pedra, de cuspir e que é feita para apanhar, talvez porque dê pra qualquer um e talvez também por isso, mas por tantos outros motivos. Quem fala isso de Geni são aqueles que chamamos de “sociedade” e a Geni é aquela que não sabemos nomear, com quem não sabemos lidar, aquela que não tem cabimento, que não faz sentido para as categorias normativas. Não vamos cair nas redes das categorias identitárias, ainda que me refira a Geni com um pronome feminino, ela não precisa ser necessariamente uma mulher. Nem um homem. Não vamos cair na tentação de tentar diagnosticar quem é Geni e descrever detalhadamente sua identidade.

Se preferirem, podemos nos referir a ela como um corpo abjeto. O corpo de Geni, na verdade, não é dela, “seu corpo é dos errantes, dos cegos, dos retirantes, é de quem não tem mais nada”. Seu corpo talvez seja uma falha. E por isso mesmo a nossa querida Geni, que é um poço de bondade, mas é boa de cuspir, seja tão importante para os dispositivos biopolíticos. Como poderíamos pensar em sujeitos que “não são Genis” se não tiverem algo que me mostre que não sou Geni? A importância de Geni é justamente para diferenciar o normal e o anormal. A partir disso pode-se dizer que Geni é um corpo anormal, enquanto aqueles que não são Genis permanecem protegidos pelas redes discursivas da normalidade.

A cidade grita *Maldita Geni!* Como uma afirmação: “Ufa, não sou Geni, mas melhor ter cuidado, pois posso vir a ser”. A ideia de ser Geni causa horror. Apesar de não existir uma só Geni vagando por aí, os moradores acreditam que é preciso tomar cuidado. Para essa cidade, ser Geni é contagioso, por isso o melhor é evitar ficar perto dela, além de rejeitar e jogar bosta.

---

<sup>77</sup> Geni e Zepelim é uma música de Chico Buarque de Hollanda do álbum *Ópera do Malandro* de 1978.

Nessa fábula em que Geni é o corpo abjeto, outros dispositivos biopolíticos entram em ação, para garantir que ela não seja apenas mais um corpo abjeto jogado na vala da exclusão. Ou seja, Geni pode ser incluída. A época em que se podia colocar pessoas como Geni em reclusão passara; afinal, que monstros seriam se pensassem em confinar Geni. Como uma cidade moderna e antenada com o tempo, pensou-se imediatamente que Geni precisaria ser incluída e colocada para produzir e consumir, para também ser feliz. Para tanto, Geni precisaria ter o **direito** de se *governar* e ser *governada*. E quem melhor para fazer, sob os auspícios de Zepelim, a senhora Educação? Através de políticas públicas sofisticadas e sedutoras, Zepelim conduziria Geni a esta senhora.

Uma vez que a cidade estivesse tomada pela inclusão, não haveria outra saída a não ser aceitar a proposta de Zepelim. Criaram a chamada diversidade. As escolas, os bancos, as repartições públicas e as empresas de comunicação tomaram Geni como alguém importante para o funcionamento daquela nova cidade, a cidade inclusiva. Afinal, ela seria uma incluída na sociedade e poderia produzir e tornar-se consumidora. Fizeram questão de tirar fotos para provar para todos que estavam dispostas a **tolerar** Geni. Esse era o lema: **tolerar e respeitar para incluir**. Os banqueiros até admitiram que Geni poderia abrir contas em seus bancos, com o nome que quisesse, contanto que a movimentasse regularmente. Alguns acharam absurdo. Perguntavam-se nas conversas nos bares: “Mas, como pode? Ela não é gente. Ou é?”. A partir dali entenderam que o melhor a se fazer seria tolerar e respeitar Geni.

Geni nunca havia se sentido tão especial. Estava na TV, nos jornais e ganhou até alguns remédios, roupas e cosméticos para conseguir “ajeitar-se”. Com os artefatos injetáveis e penetráveis, Geni entendeu que seria incluída. Ela também queria ser incluída. Não fora fácil, mas era preciso: ela finalmente conseguiria ser uma não-Geni. Entretanto, essa lua de mel entre Geni e a cidade não durou muito. Ao fim e ao cabo, Geni tornou-se um corpo *in/excluído*, pois na sua inclusão sempre havia um senão. Através de muita tolerância que algumas pessoas tinham em relação à Geni, faziam campanhas para que as pessoas entendessem a sua diversidade, que ela era diferente, mas também era igual. Você pode até não gostar, mas Geni está ali, incluída e é preciso tolerar.

Geni ia todos os dias à escola, escola de adultos, ensino técnicos para jovens, curso de cabelereira, manicures, massagista, cuidadora de idosos, tudo organizado em apostilas e com professores especialistas.

Geni não ouvia mais a cantoria da cidade, mas podia sentir que aquela cantoria estava no pensamento das pessoas. Os olhares, os gestos, a forma que a tratavam, as perguntas que faziam, a curiosidade insistente dos pesquisadores que saiam de seus laboratórios para entrevistar Geni. Queriam saber se ser Geni era genético, se era alguma forma errada de criar as crianças, se era possível prevenir. Entretanto, tudo isso era, para ela, ainda era a cantoria: *Joga pedra na Geni, joga bosta na Geni!* Por conta do respeito e da tolerância, as pessoas eram obrigadas a se calar. Antes, a cantoria tinha a função de excluir Geni, deixa-la fora da cidade. Agora, os gestos de tolerância existiam para que ela pudesse fazer parte da cidade, para que pudesse produzir e consumir, para lembra-la que é igual a todos e para que nunca se esqueça que é diferente.

## 2. A Marcha das Vadias de Curitiba e a escola

“Vista o que vestir, continua sendo um anão. Nunca será tão alto como aquele cavaleiro na escada, com suas longas pernas retas, barriga dura e largos ombros viris.”

Tyrion Lannister

### 2.1 *Inclusão*, biopolítica e educação

Na metáfora escolhida para iniciar este capítulo Geni, que antes poderia ser um corpo *excluído* e recluso em outra época, pode ser visto hoje como um sujeito *incluído* dentro das técnicas biopolíticas. Ou seja, ao aceitar o convite de Zepelim para ser *incluída* pelo clamor daqueles que habitavam a cidade-sociedade, ela ainda pode ouvir depois os gritos que a tratavam como “Maldita Geni”. O que se pode entender dessa metáfora e o conceito de *inclusão*, é que Geni ainda que tenha sido *incluída* na cidade, bem como tratada da melhor forma por aquelas que gostariam que ela fosse *incluída*, Geni não conseguiu “equiparar-se” em relação aqueles sujeitos que não são Genis. Em outras palavras, é possível dizer que ainda que Geni fizesse parte agora daquela multidão que gritava seu nome e dizia que era maldita e boa de cuspir, mas que no momento de sua inclusão alertou que ela era uma santa, no final das contas, ainda que esteja caminhando junto a multidão, Geni sempre será apontada como “maldita” e por isso, nunca fará parte da multidão. Por fim, o que importa mesmo é que Geni seja um corpo que produza, pois a partir disso os sujeitos da cidade irão tratá-la com tolerância.

Portanto, Geni é utilizada por mim como uma metáfora de tantos corpos *incluídos* de forma excludente dentro de vários espaços. Corpo esse que será respeitado enquanto houver uma produtividade dentro da lógica neoliberal.

Para tratar desse assunto, recorro aos escritos das comentadoras do conceito de *in/exclusão*.

O conceito de *inclusão* é tomado pelo grupo GEPI (Grupo de Estudo e Pesquisa em Inclusão) que é composto por várias pesquisadoras do Rio Grande do Sul. É a partir das reflexões do GEPI, que tratam o conceito de inclusão “ora como *imperativo de Estado*, ora como uma *estratégia* para fazer operar o princípio de *educação para todos*.” (LOPES; FABRIS, 2013, p. 16) que trago esse conceito para a dissertação. A palavra inclusão pode remeter a vários sentidos. Portanto, reforço o sentido que utilizo o termo *inclusão* durante toda essa dissertação. Na visão de Maura Corcini Lopes e Tatiana Luiza Rech (2013) esse conceito pode ser vista dentro do conceito de *in/exclusão*:

Sem ocorrer rupturas históricas entre as práticas típicas de uma ação de exclusão e as práticas típicas de uma ação de reclusão, a inclusão se estabeleceu como uma forma produtiva e econômica de cuidado com a população e, especificamente, com cada indivíduo que a compõe. No que a partir do final do século XX e início do século XXI passou-se a chamar de inclusão, estão implicadas formas mais sutis e politicamente corretas de exclusão e de reclusão. (2013, p. 211)

Maura Corcini Lopes e Alfredo Veiga-Neto (2011) fazem uma análise do conceito de *inclusão*. Segundo as autoras, no segundo mandato do governo de Fernando Henrique Cardoso a “noção de *inclusão* foi ampliada e passou a abarcar um amplo conjunto de práticas voltadas para todos aqueles que historicamente sofriam por discriminação negativa.” (2011, p. 121 e 122). Tais medidas também foram seguidas e ampliadas no governo de Luís Inácio Lula da Silva, entre 2003 e 2010, assim como no atual governo de Dilma Rousseff. Contudo, no que se refere à parceria entre movimentos sociais e Estado, conforme aponta Sierra (2013), foi no governo de Lula que “[...] que essas políticas para a diversidade se consolidam na forma de programas, planos e conferências direcionados ao combate da homofobia e à promoção da cidadania LGBT.” (p.46).

Ao analisar o termo *inclusão*, Lopes e Veiga-Neto (2011), fazem considerações sobre a prática de *incluir* todos em um mundo no qual acredita-se que não pode haver diferença, em que somos todos iguais. Para as autoras, “Em qualquer caso, a diferença seria uma anomalia, refletiria um estado defeituoso a ser consertado.” (p. 128). Ou seja, a ideia que gira em torno da *inclusão* diz respeito à “consertar” aqueles que são marcados pela diferença e

assim “restaurar uma ordem natural perdida, isto é, voltar a um estado original que seria próprio do mundo e, bem por isso, da própria natureza dos seres humanos.” (2011a, p.128). Em suma, a ideia seria de incluir aqueles que são excluídos. Segundo Maura Corcini Lopes e Eli Henn Fabris:

Sendo assim, de uma forma crescente a inclusão tem sido potencializada visando, entre outras conquistas, minimizar os prejuízos e as inúmeras exclusões geradas pelas práticas que exploram e discriminaram segmentos da população ao longo da história. Tais práticas abarcam todos aqueles que sofreram, em distintos tempos e espaços, discriminação negativa, ou seja, todos aqueles que ao serem discriminados, não foram devidamente contemplados e escutados do lugar onde enunciam suas verdades e suas necessidades. Referimo-nos a todos aqueles que, por distintas razões econômicas, de gênero, raça-etnia, deficiências físicas, cognitivas, sensoriais, entre outras, foram negados e silenciados pelo próprio Estado e marcados historicamente pela discriminação negativa. (2013, p. 21)

Para Lopes e Fabris o que acontece na contemporaneidade é a inclusão de todas as pessoas, pois “[...] partimos da exclusão daqueles que tinham sua existência ignorada pelo Estado para a busca de inclusão (estatística) de todos [...]” (2013, p. 73). Para abarcar esses sujeitos que, embora incluídos em políticas estatais, ainda são excluídos e e também para “[...] ir além de entendimentos binários que opõem a inclusão da exclusão.” (2013, p. 10) as autoras trazem o termo *in/exclusão*. Tomando a perspectiva de inclusão no Brasil, as autoras afirmam que até final do século XX era possível perceber que o processo de exclusão estava ligado ao fato de ser “ignorado pelo Estado”. Contudo, as estratégias biopolíticas de regulação da população foram necessárias para que as pessoas excluídas fossem incluídas no “mapeamento populacional” para que pudesse gerar melhores condições de vida. (LOPES; FABRIS, 2013)

Para Lopes e Fabris: “*In/excluídos* passa a ser um conceito que abrange tipos humanos diversos que vivem sob variadas condições, mas que carregam consigo uma história de discriminação negativa.” (2013, p. 74) Em suma, os processos de *in/exclusão* acontecem na medida em que “inclui-se para excluir, isto é, faz-se uma inclusão excludente.” (LOPES; VEIGA-NETO, 2011, p. 123)

Os processos de *in/exclusão* estão relacionados a uma concepção que articula a *inclusão* e *exclusão*, fazendo com que se relacionem e não se

oponham. Portanto, para a noção de inclusão existir é necessário também que exista a ideia de exclusão. Pode-se argumentar que a *in/exclusão* acontece por ter sujeitos que pertencem ao grupo de minorias e têm acesso as relações de consumo, educação, entre outros. Contudo, esse sujeito não estaria *incluído* de forma integral, pois continuaria com o espectro da exclusão.

Grafar *in/exclusão* aponta para o fato de que as atuais formas de inclusão e de exclusão caracterizam um modo contemporâneo de operação que não opõe a inclusão à exclusão, mas as articulam de tal forma que uma só opera na relação com a outra e por meio do sujeito, de sua subjetividade.

(...) *In/exclusão* foi a expressão criada para marcar as peculiaridades de nosso tempo, ou seja, para “atender à provisoriedade determinada pelas relações pautadas pelo mercado e por um Estado neoliberal desde a perspectiva do mercado”. Dessa forma marcadamente relacional, a *in/exclusão* se caracteriza pela presença de todos nos mesmos espaços físicos e pelo convencimento dos indivíduos de suas incapacidades e/ou capacidades limitadas de entendimento, participação e promoção social, educacional e laboral. (LOPES, VEIGA-NETO, 2011, p. 130 e 131)

Tais análises são importantes para pensar os processos de *in/exclusão* no interior das estratégias biopolíticas. Ao entender a biopolítica como uma gestão da população, bem como a produção dos corpos abjetos e farmacopornográficos, pode-se argumentar sobre a relação entre *inclusão* e biopolítica. Ora, para que os corpos *in/excluídos* possam aparecer, é necessário que exista a possibilidade de tentar incluir e para tentar “nivelar a diferença”, fazendo com que esse corpo seja útil. Ou seja, que seja garantido, através do mapeamento populacional, outras formas de vida para aqueles que foram *incluídos*. Essas formas de vida tratam-se de fazer com que esses corpos sejam úteis, produzam e tenha uma utilidade dentro dos processos de biopolítica neoliberal.

Ainda que essa dissertação não entre em detalhes sobre as questões do neoliberalismo, faz-se necessário entender o percurso feito por Foucault no que diz respeito a esse conceito, mesmo que de forma breve. A importância de entender tal conceito se faz necessária para que seja possível um melhor entendimento entre as estratégias biopolíticas na contemporaneidade e os processos de *inclusão*, *exclusão* e *in/exclusão*. Para tanto, seguirei a cronologia proposta por André Duarte em seu livro *Vidas em Risco* (2013), no

qual o autor trata de conceitos importantes para que seja possível compreender as estratégias biopolíticas na contemporaneidade.

Nesse contexto, Duarte (2010) argumenta que depois de teorizar o conceito de biopolítica, Foucault ainda concentra-se nas formas de exercício de poder na população, contudo, vai explorar outras nuances desses exercícios. Para tanto, Foucault começou a tratar das novas *técnicas de governo* que poderiam ser descritas como “[...] novas formas de implemento da ação de governar a população [...]” (DUARTE, 2010, p.235). A partir disso, Foucault desenvolveu o conceito de *governamentalidade*, sem que para isso tivesse que se remeter necessariamente ao conceito Estado evocado por um senso comum, ou seja, a ideia de que o Estado seja algo que comande a vida de todas as pessoas e que seja detentor do poder. A ideia de *governamentalidade* trata justamente das relações da população e o governo, sendo o *governo*<sup>78</sup> descrito como “[...] sentido amplo como a arte de conduzir as condutas humanas [...]” (DUARTE, 2010, p. 236). A partir desses conceitos, Foucault poderia descrever as ideias de *governamentalidade*:

O neologismo da governamentalidade opera, portanto, como instrumento heurístico para a investigação da racionalidade das práticas de controle, vigilância e intervenção governamental sobre os fenômenos populacionais, funcionando, ademais, como recurso analítico para a discussão das práticas de governo de tipo liberal. Foucault finalmente encontrara o caminho para discutir as políticas administrativas liberais em sua racionalidade própria, segundo o modelo genealógico das estratégias sem estrategista. (DUARTE, 2010, p. 237)

Além dos conceitos de *governo*, *governo* e *governamentalidade*, pode-se também tratar do dispositivo de seguridade. Foi a partir desse dispositivo que a biopolítica conseguiu se constituir de maneira plena quando “[...] as técnicas de governo foram projetadas para além do universo mental e institucional da soberania em seu sentido clássico e centralizador, o qual limitava a sua atuação governamental.” (DUARTE, 2010, p. 249). O dispositivo de seguridade poderia ser entendido como “[...] técnicas de governo aptas a lidar com os fenômenos variáveis da população [...]”

---

<sup>78</sup> Ao utilizar a palavra governo em itálico refiro-me ao conceito foucaultiano de *governo*. Quando tratar dos governos em relação ao Estado, não utilizo a palavra em itálico.

(DUARTE, 2010, p. 249). A partir desse fenômeno, um dos principais objetivos do governo passou a ser as regulações das populações (DUARTE, 2010).

Por fim, considerando os conceitos tratados, é possível pensar nas estratégias biopolíticas na contemporaneidade. No capítulo anterior tratei das estratégias biopolíticas conforme escrito por Foucault em *História da Sexualidade I* (1988) e *Em Defesa da Sociedade* (2010). O que proponho neste item é pensar a biopolítica a partir das análises sobre neoliberalismo, no qual Foucault aprofundou-se no curso *Nascimento da Biopolítica* (2008). Nesse curso, Foucault pensou sobre a “arte de governar”, o que permitiu que ele falasse do neoliberalismo. É com a noção de *governo* que foi possível pensar na crítica proposta por Foucault: em que medida o sujeito que é governado se deixa governar? Como as populações querem e se deixar ser governadas?

No neoliberalismo o foco é a economia e não as formas jurídicas. Contudo, isso não significa recusar o Estado, mas sim pensar as possibilidades políticas que não sejam necessariamente através do Estado. É preciso entender que o neoliberalismo trata muito mais da relação entre governantes e governados do que uma relação de força entre governantes e governados. Para pensar a produção do sujeito neoliberal, faz-se necessário entender que o consumo não passa apenas pela ordem econômica, mas sim pela produção do desejo e da satisfação. Esses comportamentos das racionalidades econômicas estão ligados aquilo que Foucault chamou de *Homo oeconomicus*, ou seja, o ser humano como agente econômico, como empresário de si mesmo e que nunca está satisfeito:

O *homo oeconomicus* é um empresário, e, um empresário de si mesmo. Essa coisa é tão verdadeira que, praticamente, o objeto de todas as análises que fazem os neoliberais será substituir, a cada instante, o *homo oeconomicus* parceiro da troca por um *homo oeconomicus* empresário de si mesmo, sendo ele próprio seu capital, sendo para si mesmo seu produtor, sendo para si mesmo a fonte de [sua] renda.

[...] O homem do consumo não é um dos termos de troca. O homem do consumo, na medida em que consome, é o produtor. Produz o quê? Pois bem, produz simplesmente sua própria satisfação. E deve-se considerar o consumo como uma atividade empresarial pela qual o indivíduo, a partir de certo capital de que dispõe, vai produzir uma coisa que vai ser sua própria satisfação. (FOUCAULT, 2008, p.311)

A partir dessa concepção é possível supor que a biopolítica neoliberal não acontece apenas a partir das técnicas estatais, mas trata-se de entender a eficácia do mercado nas relações das estratégias biopolíticas neoliberais (DUARTE, 2010). A partir das análises foucaultianas sobre neoliberalismo, pode-se argumentar sobre a importância do neoliberalismo para a manutenção das políticas de *inclusão*. Para Lopes e Rech (2013) a possível articulação entre estratégias biopolíticas e *inclusão* se dá também através dos processos neoliberais trabalhados por Foucault.

Enfim, nessas formas de capitalismo em que o mercado e a empresa são a moldura para se enquadrar e dirigir a vida, a educação se torna um solo fértil para a produção de sujeitos qualificados dentro da lógica empreendedora. Portanto, mercado, Estado, empresa e escola (leia-se também universidade) estão imbricados de forma tal que um produz as condições para a existência do outro. (2013, p. 218)

Como não poderia deixar de ser, o prólogo trata deste corpo que foi *incluído* para tornar-se um corpo útil no jogo do mercado. Contudo, a tentativa de inclusão não quer dizer que, necessariamente, Geni será totalmente incluída. Ainda que Geni tenha sido incluída, a cidade nunca a reconheceu como um dos seus. A *inclusão* não foi completa, fazendo com que Geni seja de alguma forma marcada, ainda que tenha começado a fazer coisas como qualquer outra pessoa da cidade. Contudo, a lógica de mercado que Zeppelin trouxe para a pequena cidade-sociedade de Geni, mudou todo o percurso: ela precisa ser *incluída*. Na lógica neoliberal, Geni precisa ser *incluída*, mas para além disso, ela também precisa ser útil, ser empresária de si e consumidora. Sem isso Geni não poderia participar do jogo da política neoliberal. A *inclusão* de Geni tem esse objetivo, fazê-la participar dos jogos de consumo e da competição.

Na visão de Tatiana Luiza Rech (2013) a *inclusão* pode ser vista como uma estratégia *biopolítica de fluxo-habilidade*, ou seja, essa estratégia tentaria reconfigurar os espaços escolares fazendo com que esse sujeito que foi *incluído* fique o menor tempo na escola e que quando sair da escola o faça para o mercado de trabalho, para que a partir disso aconteça o processo de *inclusão* no mercado de trabalho. Além disso, Rech (2013) também argumenta que o currículo pode ser visto como uma estratégia biopolítica, ao passo que

ele pode ser utilizado como uma técnica para “que os alunos possam entrar na escola para sair e ingressar no mercado de trabalho.” (2013, p. 38). Esse movimento de sair da escola e ir para o mercado de trabalho diz respeito ao sujeito conseguir status, pois “[...] ele está disposto sob uma racionalidade neoliberal, que visa não somente ao consumo, mas à competição.” (RECH, 2013, p. 36).

É preciso supor que a concepção de uma identidade compartilhada por um movimento social está vinculada aos mecanismos de produção dos sujeitos que pedem para ser representados por vias jurídicas. Isto é, ao contestar a *exclusão* que ocorre com certos tipos de sujeitos chamados de “minorias sociais”, é comum que os movimentos que representam tais sujeitos peçam por políticas que pratiquem a *inclusão*. Entretanto, os sujeitos considerados “minorias sociais” são produzidos por essa *exclusão* advinda do poder jurídico, de onde também serão oferecidos os processos de *inclusão*, na tentativa de “nivelar” a diferença. Para Lopes e Rech a *inclusão* não será tratada apenas pela escola e nem pelo os chamados grupos de minoria. A *inclusão* poderia ser tomada em vários espaços:

Se analisarmos algumas das tendências políticas que sustentam e direcionam o movimento pela inclusão, podemos pensar que, na atualidade, a inclusão retratada como um imperativo transcende a instituição escolar e não se fixa em uma minoria. Cada vez mais naturalizada como uma necessidade e como algo que atinge a todos – afinal, ninguém parece estar tranquilo na posição que ocupa na rede social, educacional e de trabalho –, a inclusão passou a ser tema não só da escola, mas da universidade, das empresas, das ONGs, das diferentes instâncias de representação social, dos programas governamentais de assistência social, de cada indivíduo que se vê convocado a mobilizar seus esforços para incluir o outro etc. (LOPES, RECH, 2013, p. 215)

No interior desse discurso, é possível afirmar que as estratégias biopolíticas, por meio dos mecanismos de *inclusão*, podem acontecer de várias formas. Contudo, o que me interessa nessa dissertação, é a forma como essas ações irão se efetivar entre os movimentos sociais e as escolas. Alguns movimentos feministas e LGBT, por conta das políticas de *inclusão* presentes na última década, parecem estar cada vez mais institucionalizados e ligados à política estatal, por conta de *parcerias* feitas entre movimentos sociais e Estado. Segundo César, Duarte e Sierra (2013):

Os movimentos sociais contemporâneos, em especial os movimentos formados a partir das demandas sociais dos chamados grupos de minorias, estabelecem-se na maior parte das vezes com base em discursos e práticas marcados por identidades, sejam elas de caráter étnico-racial, sexual, de gênero, classe, entre outras. (2013, p. 194)

Tais considerações possibilitam questionar sobre as ressonâncias dessas *parcerias* entre escola e movimentos sociais. Utilizo o conceito de *parceria* conforme construído por Maria Claudia Dal'Igna em sua tese de doutorado. Dal'Igna (2011) entende a *parceria* como uma forma de responsabilizar os dois lados parceiros pelo objetivo a ser alcançado. Ou seja, em se tratando de uma *parceria* entre movimentos sociais e Estado, naquilo que se refere às questões LGBT, por exemplo, o Estado e o movimento LGBT serão parceiros para “gerenciar riscos”. Conforme afirma a autora: “[...] também será preciso investir na fabricação de um sujeito de maneira a torná-lo parceiro — capaz de agir sobre si e sobre os outros para manter-se participante e buscar soluções para os problemas sociais.” (2011, p. 126).

Nesse âmbito, é possível perguntar como se dão os desdobramentos das *parcerias*, no interior da escola, do ponto de vista do gênero, da sexualidade e da diversidade sexual. De certo modo, alguns movimentos sociais fizeram parcerias com o Estado, a fim de garantir direitos essenciais através de políticas públicas. Tais políticas públicas são permeadas por exigências que pedem respeito, tolerância<sup>79</sup> e *inclusão*, para que possam ser incluídos dentro dessas políticas.

Em vista disso, pode-se pensar nos mecanismos de *in/exclusão* que ocorrem no interior das escolas, que dizem respeito às narrativas que atravessam a educação brasileira, isto é, os processos de *inclusão* de diversas etnias, culturas, classes sociais menos favorecidas, das necessidades

---

<sup>79</sup> Para entender o conceito de tolerância empregado hoje em várias instituições escolares, recorro a Carlos Skliar (2004) “Forster (1999) tem suspeitado da tolerância por considerar o seu tom em excesso eufemístico. A tolerância surge como uma palavra branda, frágil, leviana, que muitas vezes nos exime de assumirmos posições e de nos responsabilizarmos por elas. Mencionamos a palavra tolerância e já não tendemos a fazer mais nada. Como se a palavra dita ocupasse o lugar da ação, do movimento; de fato, quanto mais fragmentada se apresenta a vida social, mais ressoa o discurso da tolerância e mais se “toleram”, portanto, formas desumanas de vida. Além disso, ao entender a tolerância como uma virtude natural ou como uma utopia incontestável, se ignora a relação de poder que lhe dá razão e que lhe dá sustento. Por isso, Susan Mendus (1989) diz que a tolerância supõe que o objeto tolerado é moralmente e necessariamente censurável.” (p. 80 e 81)

especiais que, por sua vez, também não abarcam os gêneros e as identidades sexuais fora das categorias normativas. Lopes e Fabris destacam que:

Nesse sentido, vale o alerta para que olhemos para cada prática educacional, cada expressão que usamos para nomear o outro e as coloquemos sob suspeita. Palavras que significam tolerância, culpabilização do outro, padrões culturais hegemônicos, identidade estável, universidade, multiculturalismo, exotismo, déficit, respeito e integração são alguns exemplos de expressões que devem ser problematizadas quando utilizadas para pensar a inclusão. (2013, p. 107)

Com efeito, é preciso supor que os processos de *in/exclusão* são fundamentais para que possa se pensar as práticas pedagógicas na contemporaneidade. Em se tratando de uma pesquisa que leva em conta os discursos oficiais sobre gênero e diversidade<sup>80</sup> sexual na escola, faz-se necessário problematizar os processos de *in/exclusão* nas escolas em relação à gênero e diversidade sexual. Nesse contexto, é possível fazer alguns questionamentos: Como ocorrem os processos *in/exclusivos* com os corpos que escapam ao binarismo de gênero e a heterossexualidade compulsória? Como pensar os movimentos sociais dentro da escola? Quais são os movimentos sociais que estão dentro das instituições escolares? Quais são os discursos que produzem? Nesse sentido César, Duarte e Sierra escrevem que:

Finalmente, quanto à questão da problematização da sexualidade na escola, é decisivo que ela se dê no âmbito das novas perspectivas dos estudos pós-estruturalistas e pós-identitários de gênero, para que possamos recusar os lugares definidos para as dicotomias entre masculino e feminino, além de reconstruir os significados dos corpos, dos desejos e dos prazeres.

---

<sup>80</sup> Sierra (2013) faz uma análise sobre o conceito de “diversidade sexual” como uma forma de “pacificar” tal movimento. Portanto, reitero a crítica do autor e destaco que a palavra diversidade sexual aparece aqui justamente por acreditar que tal conceito é utilizado em muitas instituições escolares. Sierra escreve que: “A diversidade, então, que caracteriza a contemporaneidade tem a ver com uma espécie de síntese política que pretende reunir as diferentes identidades sexuais (lésbica, gay, bissexual, travesti, transexual) e tirá-las do purgatório da anormalidade onde até então habitavam, alçando-as, por meio de uma coexistência pacífica e harmoniosa, à condição de normalidade, sob o argumento de que se tais identidades também fazem parte da humanidade, é preciso que haja tolerância e respeito em relação a elas. Os reclames de diversidade insistem nesse argumento e querem fazer acreditar numa relação não hierarquizada, portanto destituída das disputas de poder que cercam os discursos em torno da normalidade/anormalidade. Diversidade, nesse contexto, se liga, portanto, diretamente à identidade. E, em vista disso, falar de diversidade é, necessariamente, nesse panorama, falar de identidade. Falar de políticas para a diversidade é falar, necessariamente, de políticas identitárias.” (2013, p. 53 e 54).

(...) A teoria *queer* recusa a incorporação da alteridade no modelo hegemônico da norma sexual e social, argumentando que esta seria uma ação originária das “políticas de tolerância”, que assumem a existência do binômio normal/anormal e, portanto, tendem a pacificar e normatizar, na medida do possível, a alteridade. Ao contrário disso, a teoria *queer* questiona as condições de possibilidade do conhecimento que produz a norma sexual e social. (2013, p. 199)

Desse modo, procura-se analisar quem são as pessoas ou instituições autorizadas pelas escolas a falar a “verdade do sexo”. Quem são os novos agentes que incitam o discurso sobre o sexo? É possível observar os efeitos do dispositivo da sexualidade nas escolas? As aplicações do dispositivo da sexualidade descritas por Foucault em 1976 ainda podem ser vistas na contemporaneidade. É possível perceber certos deslocamentos deste dispositivo? (CÉSAR, 2009b)

Dentre outras análises realizadas sobre a educação sexual nas escolas, César conclui que tanto a disciplina, como tema transversal, ou ainda como projetos pedagógicos, a educação sexual se instalou nas instituições escolares, desde o final do século XVIII, como uma forma de falar sobre um “sexo bem educado”. Foucault (1988) descreveu uma festa que aconteceu em uma escola experimental na Alemanha em 1976, que “cuja característica particular consistia num controle e numa educação sexual tão bem pensados que nela o pecado universal da juventude nunca deveria ser praticado” (1988, p. 31). Segundo o autor:

Aí ocorreu a primeira comunhão solene do sexo adolescente com o discurso racional, sob a forma mesclada de exame, de jogos florais, de distribuição de prêmios e de conselho disciplinar. [...] Diante do público reunido, um dos professores, Wolke, formulou aos alunos questões selecionadas sobre o mistério do sexo, do nascimento, da procriação: levou-os a comentar gravuras que representavam uma mulher grávida, um casal, um berço. As respostas foram esclarecidas, sem embaraço nem vergonha. Nenhum riso indecoroso veio perturbá-las – salvo, justamente, da parte, de um público adulto bem mais infantil do que as próprias crianças e ao qual, Wolke repreendeu severamente. Finalmente, foram aplaudidos os meninos rechonchudos que, diante da gente grande trançaram com destreza as guirlandas do discurso e do sexo. (FOUCAULT, 1988, p. 31)

César também demonstra a entrada de novos agentes educativos que adentraram a escola nas últimas décadas. Além de contar com uma equipe cada vez mais diversificada, como médicos, psicólogos, enfermeiros, as

escolas também têm a presença de ONGs e coletivos LGBT. Segundo a autora:

É preciso analisar com cuidado essa relação entre instituições escolares e ONGs e coletivos sociais. As primeiras, infinitamente mais bem paramentadas tecnicamente que os diversos coletivos sociais, vêm se configurando como importante segmento na área educacional. Através de projetos de grande porte, financiados algumas vezes por editais públicos, estas representam os novos agenciadores e produtores de técnicas difusas para governar os indivíduos e populações em diferentes domínios. Certamente, as redes de saber-poder, antes inerentes às instituições, agora são engendradas nas diversas ramificações flexíveis que configuram tais organizações. As organizações afirmam realizar as ações que os governos e/ou instituições não são mais capazes de empreender, como, por exemplo, educar. Temos aí novos agentes biopolíticos do *governo* contemporâneo. (CÉSAR, 2011, p. 277)

Nessa perspectiva, pode-se pensar em uma ampliação dos agentes certificados para proferir a “verdade” sobre o sexo. Desde os anos noventa do século XX, sobretudo após o impacto da epidemia de HIV/ AIDS, as escolas passaram a se preocupar com uma educação sexual que era pautada na prevenção de doenças sexualmente transmissíveis e na gravidez na adolescência. A narrativa presente nessas práticas incidia no controle do início da vida sexual de adolescentes, com a litania do tempo certo para o início da vida sexual. Os discursos oriundos da saúde ainda estão presentes nas escolas contemporâneas sob a égide do sexo saudável e empreendidas por novos agentes biopolíticos. (CÉSAR, 2011)

O discurso do sexo saudável corresponde às narrativas normativas. Nas palavras de César: “prevenir as práticas sexuais de ‘risco’ seria a tônica desta forma ideal de sexualidade” (2008, p. 07). Ou seja, falar sobre “sexo bem educado” é incentivar que as práticas sexuais sejam feitas de forma segura e sem riscos à saúde.

Em sua análise sobre a educação contemporânea, César (2009a) destaca que a educação “não mais representará uma lenta, detalhada e exaustiva jornada disciplinar” (2009a, p. 272) como foi outrora. A educação será tomada como um empreendimento que será avaliado pelo próprio sujeito. Nas palavras da autora: “Ao contrário, a educação deverá ser tomada agora como empreendimento cuidadosamente analisado pelas famílias e pelo próprio sujeito.” (2009a, p.272). Desse ponto de vista, a educação sexual, ou as

práticas educacionais sobre sexualidade também estarão inseridas nessa avaliação.

Nesse âmbito, é possível questionar sobre o papel de ONGs e coletivos sociais nas escolas. Conforme afirmado por César (2011) estas organizações penetram a escola seguindo uma perspectiva de que a sua função é realizar aquilo que a escola não conseguiria mais fazer, isto é, educar crianças e jovens. Diante do exposto, faz-se necessário entender as implicações da associação feita pelo Estado e movimentos sociais e no que esse mecanismo pode afetar as pessoas que não se encaixam dentro das políticas de Estado, sobretudo as políticas públicas que convergem para a escola.

Os movimentos sociais utilizam estratégias variadas para atingir seus objetivos políticos. César, Duarte e Sierra analisaram esta parceria entre movimentos sociais e Estado. As críticas produzidas no âmbito dessas análises são importantes para a compreensão do novo cenário dos movimentos sociais no Brasil, que, por sua vez, garantem novas formas de inclusão com o objetivo da igualdade social. Sierra (2013) faz uma análise sobre a *parceria* entre movimentos sociais e Estado e a critica:

Os movimentos políticos, sociais e educacionais contemporâneos que desenvolveram forças de parceria com o Estado colocaram a homossexualidade em cena, na “crista da onda”, transformando-a em objeto de interesse geral e instituindo-a como a ordem do dia, dando a ela cada vez mais visibilidade. No entanto, é justamente essa visibilidade promovida pela parceria entre os movimentos sociais e o Estado que, paradoxalmente, vai contribuir para a implementação, no contexto neoliberal, das sofisticadas estratégias de governamento da população LGBT, seja no que se refere às suas práticas culturais, sexuais e afetivo-amorosas, seja no que tange aos avanços do que se entende por direitos jurídicos e civis já pactuados com o Estado. (2013, p. 43)

Para Sierra (2013), as *parcerias* entre movimentos sociais e a escola também pode ser pensando como um dos lugares para produção de identidades. Os movimentos sociais, ao adentrarem as escolas, também querem a garantia de *inclusão*. As estratégias biopolíticas neoliberais apresentam novas formas e discursos. Pode-se argumentar que a inclusão neoliberal seja uma delas, conforme tratada por Sierra (2013). A partir da noção de tolerância e a garantia de direitos por uma identidade compartilhada, pode-se pensar que o dispositivo de *inclusão* também se dê através dos movimentos sociais.

Os novos dispositivos de controle desse nosso presente atualizam-se em novos procedimentos, novas práticas, novos discursos que asseguram a inclusão de todos sob o pretexto idílico do oferecimento de um mundo igualitário, justo e para todos. Novos procedimentos que vendem a garantia de uma vida melhor, mais saudável, mais correta, mais proveitosa a quem que se dispuser, de um jeito ou outro, a se comportar pacificamente no interior da norma heterossexual e a encontrar, nesse lugar, uma identidade com a qual se reconheça para assim poder acessar os frutos reivindicados (pelos movimentos sociais) e assegurados (pelo Estado) aos sujeitos LGBT. (SIERRA, 2013, p. 81)

Afinal, qual é o papel exercido pelos movimentos sociais dentro das instituições escolares? Faz-se necessário questionar os motivos pelos quais ONGs e coletivos LGBT são chamados para as instituições escolares. A presença desses agentes pode tornar-se uma experiência importante dentro das escolas, sobretudo quando trata-se de assuntos ligados a gênero e diversidade sexual. As novas ações governamentais destinadas para estratégias biopolíticas também revelam novos agentes para que possam fazê-lo.

Assim, para além das inegáveis conquistas jurídico-políticas da comunidade LGBT, por meio da aliança entre o Estado e movimentos sociais, podem-se observar reconfigurações de sofisticadas estratégias biopolíticas de controle e regulação da própria população LGBT, tanto do ponto de vista do Estado como do ponto de vista dos próprios movimentos. Ou seja, com os processos de governamentalização dos movimentos, impõe-se o risco de que estes percam a capacidade criativa de crítica e autocrítica, presente em períodos anteriores da história dos movimentos de homossexuais. Neste contexto, o preço a pagar pode ser uma participação pacificada, incluída na ordem social estabelecida, heteronormativa, ou seja, uma ordem social alicerçada na ideia de normalidade heterossexual, como já alertava Foucault no início dos anos de 1980 (BOURCIER, 2001). (CÉSAR, DUARTE, SIERRA, 2013, p. 196)

A *parceria* entre movimentos sociais e Estado têm sua importância para construção de projetos políticos associados às causas destes movimentos, porém, é necessário estar atento aos desdobramentos desta *parceria*, sobretudo aquelas que convergem para dentro das instituições escolares. Faz-se necessário entender as implicações dessas novas configurações de estratégias biopolíticas e no que elas poderão afetar as pessoas que não se encaixam dentro das políticas de Estado. No âmbito deste trabalho, é necessário entender que esta reflexão não ignora as conquistas dos movimentos sociais que priorizam a identidade e a *inclusão* do sujeito de direito. A ideia deste trabalho é tomar algumas perspectivas foucaultianas

explicitadas por Veiga-Neto: “Muito mais interessante e produtivo é perguntarmos e examinarmos como as coisas funcionam e acontecem e ensaiarmos alternativas para que elas venham a funcionar e acontecer de outras maneiras.” (2011, p. 19).

Faz-se necessário problematizar as parcerias feitas por ONGs e movimentos sociais com a escola naquilo que se refere a um projeto de educação sexual. Nesse sentido, é necessário entender que “A educação e os processos de escolarização são um alvo importante das lutas sociais, seja por meio da inclusão desses sujeitos, seja por meio da elaboração de políticas curriculares que demonstrem a participação desses indivíduos nas dinâmicas sociais.” (CÉSAR, DUARTE, SIERRA, 2013, p.194).

A partir das análises trazidas por César, Duarte e Sierra (2013) em relação as *parcerias* feitas entre movimentos sociais e Estado, além das problematizações de César (2009a, 2009b, 2011) acerca dos novos agentes biopolíticos que adentraram a escola, faz-se necessário refletir sobre um possível “campo de indagação das práticas pedagógicas” (CÉSAR, 2009b, p.41) pelos movimentos feministas e LGBT. Como pensar esse campo sem que seja dado o estatuto de *parceria* entre os movimentos e a escola?

## **2.2 A Marcha das Vadias de Curitiba vai às escolas**

Aquilo que pretendo analisar a partir daqui é a relação entre a *Marcha das Vadias de Curitiba* e as instituições escolares e investigar como se dá essa relação. Neste contexto, pode-se fazer alguns questionamentos em relação à *Marcha das Vadias de Curitiba* e a escola. O que há de novo nessa relação? E como se dá a relação da *Marcha das Vadias de Curitiba* com a escola? Há um diálogo entre a *Marcha de Curitiba* e a escola? Qual o objetivo da escola ao “colocar para dentro” as *Vadias*?

Em 2012, no segundo ano de *Marcha das Vadias em Curitiba*, chegaram até a *Marcha* denúncias de alunas, e também de professoras, que vivenciavam ou observavam violências de gênero e orientação sexual dentro das suas escolas. Essas alunas procuram a *Marcha* enviando e-mails para as

organizadoras ou através da página da *Marcha das Vadias* do *facebook*.<sup>81</sup> A *Marcha das Vadias de Curitiba* possui também um grupo de discussão no *facebook*, desde 2011, sendo este também um canal de comunicação entre as pessoas e a Marcha.<sup>82</sup> O grupo de discussão da Marcha também constitui-se em um lugar no qual as demandas de visita às escolas acontecem. Na maioria dos casos, as denúncias eram acompanhadas de pedidos para que as organizadoras da *Marcha das Vadias de Curitiba* fossem até suas escolas falar sobre a violência de gênero. Esse acontecimento fez com que as *Vadias* começassem a se mobilizar para atender os pedidos daquelas que pediam a presença da *Marcha das Vadias de Curitiba* em suas escolas.

Importa saber que, mesmo com a mobilização de alunas ou o pedido de professoras, nem sempre as organizadoras da *Marcha das Vadias Curitiba* conseguiam chegar até a escola. O impedimento acontecia em razão de tramites burocráticos para que as organizadoras tivessem autorização para falar na escola. O nome da Marcha causou forte impacto na direção de algumas escolas, o que fez com que as organizadoras fossem impedidas de dar palestra em algumas instituições. Na entrevista feita com as organizadoras da *Marcha das Vadias de Curitiba* para esta dissertação, uma das organizadoras relata como se deu esses acontecimentos:

Tem o CEP. Que a gente foi, que é um colégio extremamente conservador de Curitiba, que a gente tinha uma semana de atividade e a gente foi uma noite só e eu falei sei lá, umas 30 vezes sexo gostoso (risos) dentro do colégio e eles não deixaram mais a gente entrar. Porque o colégio é extremamente conservador. O colégio tem uma estrutura extremamente conservador. Então pra *Marcha das Vadias* entrar em um colégio ela vai entrar em um colégio que não seja tão conservador, que o colégio já esteja aberto a esse diálogo, se o colégio não tiver aberto a esse diálogo a gente não consegue. Todos os colégios que a gente foi convidada pra entrar, até inclusive no CEP, a gente foi convidado por professores que realmente querem esse debate. Mas, não adianta só um professor tá aberto a esse debate, tem que tá o colégio disposto a esse debate, tem que tá as pedagogas do colégio disposto a esse debate.

---

<sup>81</sup> A página da *Marcha das Vadias Curitiba* no *facebook* é uma forma de divulgar a marcha virtualmente, com fotos e textos. A página também é usada por pessoas que têm o interesse em participar ou pedir a ajuda da Marcha, enviando mensagens privadas para as organizadoras. Para acessar a página da *Marcha das Vadias Curitiba*, veja-se: <https://www.facebook.com/pages/Marcha-das-Vadias-Curitiba/124764304276481> - Acesso em 20/08/2014

<sup>82</sup> O grupo de discussões da *Marcha das Vadias* foi criado para debates relacionados a *Marcha das Vadias Curitiba*. Para acessar, veja-se: <https://www.facebook.com/groups/116778641743387/?fref=ts> – Acesso em 20/08/2014

[...] Todos os professores que acham absurdo a gente tá falando aquilo pra adolescente, todos os professores que ainda estão ainda embutidas de toda a moral. Todos os professores ou todas as pessoas que ainda estão embutidas de toda aquela moral e não querem desfazer daquilo de jeito nenhum ainda vão falar que a gente tá errado por falar que adolescente tem que transar, que ele pode transar. Ou que as meninas são livres. Uma coisa que eu falei em todos os colégios que eu fui, falei sobre masturbação feminina, todos os colégios, acho que só não falei no das criancinhas lá de 10 anos, porque acho que os pais iam me matar (risos) se eu falasse. Mas, todos os outros colégios que eu fui falei sobre masturbação feminina. Que é a questão de falar sobre masturbação feminina dentro dum colégio é falar que o corpo da menina é dela mesmo, né. E os professores mais conservadores vendo a gente falar isso, eles não achar errado, eles vão achar um absurdo. Foi o que aconteceu no CEP lá que a gente tinha, a palestra da noite era pra falar sobre gravidez na adolescência. E acho que eles acharam que a gente ia falar que não era pra transar que daí não engravidava. Mas, aí a gente levantou a questão da paternidade, porque a gravidez na adolescência fala só sobre as meninas que perderam a vida, e a gente levantou o debate sobre os caras que não assumem essas crianças, eles continuam tendo uma vida normal. Mesmo sendo pais adolescentes. Então a gente levantou esse debate dizendo: ah, por que só as meninas são culpadas pela gravidez? Só as mulheres são culpadas? E eles não gostaram da linguagem porque a gente falou numa linguagem dos adolescentes, eles acharam uma linguagem agressiva. (Maria)

Diante dessa narrativa é possível perceber que a presença das *Vadias* pode ser perturbadora para as escolas. Em outras palavras, a presença das organizadoras que participam de um movimento que intitula-se *Marcha das Vadias* e que se dispõe a ir para dentro das escolas pode desorganizar algumas categorias normativas (re)produzidas pelas escolas. Ver mulheres que afirmam ser *Vadias* e que saem às ruas seminuas por acreditarem que isso é exercer a liberdade sexual do seu corpo é algo que pode assustar aquelas que compõem as instituições escolares.



FIGURA 13 – MANIFESTAÇÃO DE ALUNAS PARA RECEBER A *MARCHA DAS VADIAS DE CURITIBA* EM SUA ESCOLA.  
FONTE: ARQUIVO PESSOAL.



FIGURA 14 – MANIFESTAÇÃO DE ALUNAS PARA RECEBER A *MARCHA DAS VADIAS DE CURITIBA* EM SUA ESCOLA.  
FONTE: ARQUIVO PESSOAL.



FIGURA 15 – MANIFESTAÇÃO DE ALUNAS PARA RECEBER A MARCHA DAS VADIAS DE CURITIBA EM SUA ESCOLA.

FONTE: FOTO RETIRADA DO BLOG DA MARCHA DAS VADIAS DE CURITIBA.<sup>83</sup>

É possível arriscar que quando alunas e professoras chamam as *Vadias* para dentro da escola, talvez o desejo seja de colocar aquilo que entendem como o evento da *Marcha das Vadias*. Ou seja, a ideia de colocar as *Vadias* para na escola poderia estar ligado a vontade de colocar os corpos-vadias para dentro da escola.

Pode-se pensar que a forma como as *Vadias* comunicam suas mensagens políticas, que parecem fazer das ruas e do corpo um possível campo de batalha “purpurinada” também cheguem nas escolas. Ou seja, o evento e a “falta de limites” tratada no capítulo anterior, no sentido de não saber quais corpos ou quais reivindicações podem aparecer, também podem acontecer quando as *Vadias* vão para dentro da escola. Para tratar desse impacto que as *Vadias* exercem na escola, trago o relato de Virginia sobre sua palestra na escola.

Então, quando eu tive lá eu levei um broche, que é um broche que diz, sou santa, sou puta. Então, quando eu cheguei com essas minhas duas amigas, a diretora da escola olhou aquilo assim e pediu pra eu tirar o broche. Então, a princípio parecia que ela não tinha entendido do que é que era, quem que tava ali pra falar, então isso foi

<sup>83</sup> Disponível em: <https://marchadasvadiascwb.wordpress.com/2013/07/04/vadias-na-escola/> - Acesso em 03/01/2015

muito simbólico assim, a diretora da escola que a gente tava visitando pra falar sobre sexualidade, orgasmo, machismo, enfim, todas essas questões relacionadas, pedir pra eu tirar o broche.

O broche resume basicamente um pouco do pensamento da marcha “sou santa, sou puta”, sou o que eu quiser e o que não quiser. Obviamente que ela, ou agiu imediatamente contra aquilo ou de fato não entendeu do que se tratava.

Então, quando eu fui foi muito importante por causa disso assim, de ter esse embate com ela. Porque como ela mandou a gente tirou mandar o broche. Ela expôs e a gente também expôs. Mas aí, entre ser mandado embora com o broche e permanecer sem o broche pra ter o momento com os adolescentes, eu preferi permanecer sem o broche. Até porque eu já tinha causado o estranhamento necessário que foi ela se inquietar com o broche. Então ótimo. Já causei uma questão ali que foi importante, já mexeu um pouco com ela. (Virginia)

O exemplo em relação ao pedido de retirar o broche de Virginia, para alguns, pode parecer apenas um pedido descuidado, contudo, quando se trata de falar sobre instituições escolares deve-se olhar para além do óbvio. Ao tratar das instituições escolares no Brasil e Inglaterra, Louro (2010) observa que um dos propósitos das instituições escolares seria a de produzir homens e mulheres civilizados, para reificar as coerências de gênero, para que dali fosse possível sair homens e mulheres “de verdade”. As instituições escolares podem ser importantes lugares de exclusão das pessoas que transgridem as normas de gênero e da sexualidade. Dentro das instituições escolares “[...] é exercida uma pedagogia da sexualidade, legitimando determinadas identidades e práticas sexuais, reprimindo e marginalizando outras”. (LOURO, 2010, p. 30)

A *inclusão* poderá ser uma das formas que as escolas irão encontrar de lidar com a chamada diversidade, com aquelas que não se encaixam em uma identidade “verdadeira”. No contexto escolar, aqueles corpos que são lidos como abjetos, ou ainda como *excluídos*, deverão ser *incluídos* em um gesto de *in/exclusão*. Nesse âmbito, é preciso arriscar que uma das estratégias biopolíticas da *inclusão* será chamar os movimentos sociais para dentro das escolas, conforme tratado no item anterior. Para que essa *parceria* aconteça de forma satisfatória, é necessário que os assuntos e sujeitos *excluídos* permaneçam fora das escolas ou “[...] nele são incluídos sob o preço de sua domesticação normalizada.” (CÉSAR, DUARTE, SIERRA, 2013, p. 197). Ao pedir para Virginia retirar o broche que estava escrito a frase “Sou puta, sou santa”, pode-se pensar em uma tentativa de domesticar as *Vadias* na escola. Apesar de causar um primeiro impacto com a sua presença nas instituições

escolares, talvez as *Vadias* tenham seus discursos capturadas quando vão para dentro da escola. E com isso, também é possível entender que não é apenas a escola que tenta capturar seu discurso, mas que também a Marcha deixa se capturar, assim como acontece com os discursos da organização. Importa saber que as tentativas de capturas e de se deixar capturar não são exclusividade apenas deste movimento social, pois as técnicas biopolíticas penetram nas mais diversas camadas para que seja possível domesticar os discursos. Nesse contexto, Veiga-Neto (2013) escreve a imanência entre biopolítica e educação.

A inseparabilidade entre a biopolítica e a educação tem a ver justamente com a noção de que não preexiste um sujeito a ser moldado pela educação. Essa entidade que chamamos de sujeito biopolítico é constituída no desenrolar dos próprios processos educativos. Ele será um sujeito biopolítico na medida em que os processos educativos, que atuam sobre ele e nele, acontecem numa sociedade em que a biopolítica tem maior ou menor relevância. Em outras palavras, a educação não atua de fora para dentro sobre um sujeito que estaria desde sempre aí; ela, pouco a pouco, fabrica o sujeito de um modo pervasivo, permanente e microfísico e, para tanto, serve-se das práticas que acontecem no *milieu* social em que ele está mergulhado. A noção de mergulho é útil, pois aponta para a metáfora derrideana do peixe que, mergulhado toda a vida na água do aquário, não sabe o que é água e, nem mesmo, o que é aquário. (2013, p. 5 e 6)

Ainda que Veiga-Neto (2013) não esteja discutindo especificamente as questões dos movimentos sociais e educação, é possível fazer esse deslocamento para tratar dos discursos da *Marcha das Vadias de Curitiba* dentro da escola. Posto que a Marcha possa ser capturada através dos dispositivos de *inclusão*, importa destacar que o sujeito biopolítico também se deixa *governar* e conduzir por essa captura. E talvez seja nesse viés que uma das funções da escola, de certo modo, seja a de tirar uma possível potência da *Marcha das Vadias de Curitiba* e seus corpos, fazendo com que aconteça uma espécie de institucionalização da Marcha, uma pedagogização dos discursos da *Marcha das Vadias de Curitiba*. É possível considerar que o discurso da Marcha seja passível de uma pedagogização, fazendo com que tenha que se encaixar dentro dos limites discursivos da escola.

Em outras palavras, ainda que a Marcha tente levar a aparente potência do deboche dos corpos-vadias que aconteçam nas ruas, não seria possível. Ou

seja, a escola não permitiria, ou melhor, não suportaria o desconhecimento daquilo que não é inteligível (CÉSAR, 2009b). Uma vez que os corpos-vadias adentrassem as escolas, pode-se arriscar que perderia a sua possível potência de tensionar os sistemas de poder-saber. Contudo, faz-se necessário destacar que ainda que a intenção seja de levar os corpos-vadias, quem comparece nas escolas são as organizadoras. Conforme já discutido anteriormente, é possível perceber que dentro da organização da *Marcha das Vadias de Curitiba* pode existir um discurso de identidade compartilhada. Portanto, pode-se dizer que os discursos levados para dentro das escolas também o são.

Nesse panorama, os próprios sujeitos da diversidade sexual passam, respaldados pelos movimentos sociais, a reivindicar seu lugar na escola, usando, como estratégia, cada vez mais um dizer sobre si mesmo, uma espécie de *outing* da nossa época, em que não basta apenas revelar-se gay; antes, é preciso confessar a verdade sobre seu sexo e sua sexualidade e oferecer aos aparatos de governo<sup>13</sup> (FOUCAULT, 2008b) insumo para o estabelecimento de uma certa conformação identitária do corpo, do sexo, da sexualidade. Com isso, esses sujeitos ajustam-se aos projetos educacionais normalizadores que estabelecem os princípios de *viabilidade-moral-econômica* dos corpos e de como esses corpos devem ocupar seus lugares a partir das categorias identitárias a eles conferidas. (CÉSAR, SIERRA, 2014, p. 40 e 41)

Tomando as questões trazidas por César e Sierra (2014), pode-se supor que ao ser chamada para dentro das escolas, as *Vadias* podem ter a intenção de tratar dos corpos-vadias e reivindicações debochadas que aparecem no evento. Essas reivindicações estão em sua maioria escrita nos corpos-vadias, ou ainda em cartazes ou atos artísticos improvisados. A meu ver não há como prever e assegurar o que são e quais são os “gritos” dos corpos-vadias. Nesse contexto, pode-se dizer que, para que se possa ir até a escola, as *Vadias* precisam passar por um processo de *viabilidade-moral-econômica*, para que consigam adentrar a escola e tratar de assuntos pertinentes à *Marcha das Vadias de Curitiba*. É possível arriscar que esses assuntos tratados são aqueles que são discutidos no interior da organização da *Marcha de Curitiba* e por isso poderia ser tratado como uma possível identidade compartilhada e com técnicas biopolíticas de *inclusão*. Para analisar melhor os discursos levados da *Marcha* para a escola, destaco uma parte do texto escrito por uma das organizadoras da *Marcha das Vadias de Curitiba*, sobre a intervenção feita em uma escola de Curitiba:

Dizemos sempre que feminismo é desconstrução da educação machista e foi com esta linha de pensamento que comecei a fala com aqueles adolescentes, desconstruindo a visão sobre a “Vadia”, explicado como a marcha surgiu levantando a questão da culpabilização da vítima em casos de violência, principalmente sexual.

Os ânimos e brincadeiras diminuíram muito, o olhar deles, pelo menos da grande maioria, era de atenção às falas que viriam.

Dito quem são as vadias na sociedade e como elas se levantaram para o mundo, parti para os outros questionamentos que levantamos na marcha, a nossa educação machista sobre os papéis que a sociedade determina para o que é ser um homem e o que é ser uma mulher, fiz links sempre para a educação que recebemos na infância, como brincadeiras condicionam as pessoas a se enquadrarem dentro deste padrão e como quem não se encaixa sofre.

Quem não se encaixa sofre e quem acredita que esta encaixado também pode sofrer violência e foi com este pensamento que contei o primeiro assédio sexual que sofri, aos 11 anos. Contei que eu acreditava que só mulheres com minissaia sofriam estupros e assédios, por que estas “pediam”, acreditava nisso até acontecer de ser assediada por um amigo da família e eu estar usando uniforme do colégio, falei que fiquei com medo de contar para os meus pais por medo do julgamento deles, por medo de me perguntarem o que eu fiz para provocar. Dividi com eles a minha dor daquele assédio para que entendessem como esta educação ensina mulheres a não serem esturpadas, mas não ensina homens a não esturparem. O clima sempre fica tenso após um depoimento de violência, com a segunda turma o silêncio que tomou conta do salão foi impressionante, me deu a impressão que eles tinham realmente sacado de como esta educação é horrível.

Tons de brincadeira com assunto sério, em uma linguagem que eles falam, é assim que você conversa com adolescentes e então para quebrar o clima pesado sem fugir dos assuntos da marcha, bora falar de sexo com adolescentes porque eles também fazem né gente?

O Machismo além de definir papeis e blá blá blá, dizer que mulheres e homens tem que ser assim e assado ainda tem a cara de pau de dizer que mulher não gosta de sexo. Que menina ai tem coragem de admitir que faz sirica/se masturba? Perguntei.

Alvorçados após esta pergunta, conversei sobre sexo com eles, levantado à questão de como o gozo as mulheres não é permitido, ou falado, como o desejo sexual das mulheres é reprimido e dos homens não, falando também que o corpo da mulher a ela pertence e que ela pode sim se tocar, se conhecer e principalmente se sentir preparada para transar, isto tanto homens quanto mulheres devem sentir-se preparado pra fazer. E nada como uma boa frase do funk da Valesca Popuzuda para explicar melhor que mulher goza e o corpo é dela, olhei para a pedagoga e perguntei brincando, Posso falar palavrão?, os alunos responderam Sim em alto e bom tom a pedagoga fez sinal que sim e então eu falei com todas as silabas Eu dou pra quem eu quiser que a Porra da Buceta é minha e Minha buceta é o poder.

Os olhares brilhando das adolescentes nessa hora é impagável ver que sentiram se livres e empoderadas por outra mulher falando sobre sexo com tanta naturalidade não tem preço.<sup>84</sup>

<sup>84</sup> Para ler o depoimento na íntegra, ver: <http://marchadasvadiascwb.wordpress.com/2013/07/04/vadias-na-escola/> - Acesso em 15/07/2014

Arrisco-me a dizer que ao tentar fazer intervenções parecidas com aquelas do dia do evento *Marcha das Vadias de Curitiba*, ao falar que “a porra da buceta é minha” ou sobre masturbação feminina e masculina, pode-se argumentar que as *Vadias* tentam levar as mesmas falas do evento *Marcha das Vadias de Curitiba* para dentro da escola. Uma vez que um dos principais temas debatidos pela *Marcha das Vadias de Curitiba* é a violência contra mulher, esse também poderá ser um dos temas levados para as escolas. Ou seja, pode-se dizer que a ideia das organizadoras seja de levar esse tema para que seja trabalhado, não como uma educação sexual, mas sim uma educação de “desconstrução” do machismo, conforme o relato acima. Contudo, numa tentativa de levar a “imagem” do evento da *Marcha das Vadias de Curitiba*, as organizadoras também tratam de outros assuntos, tentando abordar temas da diversidade sexual e de gênero. Ao invadir as escolas, as *Vadias* também são invadidas pelos limites discursivos escolares e a ideia de *inclusão*.

Importa saber que *A Marcha das Vadias de Curitiba* não está ligada institucionalmente às escolas, porém, o convite feito por estudantes e professoras das instituições escolares possibilita que as palavras que são gritadas durante o evento da *Marcha das Vadias* sejam ditas também dentro das escolas, no mesmo tom e altura.

Em vista do que anunciei anteriormente, faz-se necessário dizer, assim como muitas comentadoras dos conceitos de *inclusão* o fizeram, que não é minha intenção tratar desse assunto como não se fosse relevante e importante para os chamados grupos de minoria. As práticas de *inclusão* e reivindicação de direitos por uma identidade compartilhadas são importantes para que se possa garantir direitos *essenciais*. Portanto, o meu papel aqui não é tratar desses assuntos como se não fossem importantes, mas sim de entender os processos *essencializadores* que podem surgir a partir dessas práticas. Em suma, a minha ideia não é de ignorar os avanços importantes das práticas de *inclusão* e de identidade compartilhada, muito menos é de apontar uma “saída mágica” que irá resolver essas práticas. O que proponho é analisar, através de uma ótica foucaultiana e sobretudo da Teoria *Queer*, como esses processos podem tratar-se de técnicas biopolíticas para regular mais uma vez os corpos através de processos educacionais.

Para Lopes e Fabris (2013) a institucionalização da escola poderia ser vista como uma das invenções da modernidade. Dessa forma, é possível que a educação aconteça desde cedo e que as políticas de inclusão se “[...] estabeleçam como princípios de organização da vida em sociedade.” (LOPES, FABRIS, 2013, p. 32 e 33). Isto posto, as autoras tratam das estratégias biopolíticas neoliberais:

A escola passou a ser um espaço útil para o Estado que necessitava por princípio de governo disciplinar a população para poder manter sob o controle todos os indivíduos e os segmentos sociais que pudessem ameaçar a ordem declarada. Portanto, nos séculos XIX e XX se desenvolve um modo de vida cuja implementação exige fortalecimento da escola como uma das instituições capazes de educar os indivíduos para a racionalidade, para o exercício da consciência de si mesmo e para a autocondução e o autogoverno. Dito de outro modo, cabe à escola da Modernidade produzir os sujeitos capazes de integrar a sociedade de sua época, guardadas as proporções e os interesses burgueses, balizadas pelo princípio da *educação para todos*. (LOPES, FABRIS, 2013, p. 33 e 34)

Nesse sentido, mesmo que não agrade aquelas que compõem a escola, como profissionais da pedagogia e professoras, as *Vadias* adentram algumas escolas para passar sua mensagem. Essa mensagem passada pode não agradar o *staff* escolar, contudo, também poderia ser analisada como mais uma forma de exercer o dispositivo da sexualidade. Michel Foucault, em seu livro de 1976 intitulado *História da Sexualidade I – A vontade de saber*, nos convida a repensar aquilo que conhecemos por sexo e sexualidade. Foucault alerta sobre a possibilidade de pensarmos sobre a afirmação que diz que não se fala sobre sexo, mas Foucault (1988) alerta que nunca falamos tanto de sexo. Além disso, há o que o autor chama de incitação à falarmos sobre sexo, ainda que a verdade do sexo não possa ser dita por qualquer pessoa.

Ao nos apresentar essas reflexões Foucault nos faz pensar em novas formas de pensar a sexualidade, tratando-a assim como um dispositivo que está dentro das relações de poder. Segundo Foucault: “Exclusão dessas milhares de sexualidades aberrantes? Não, especificação, distribuição regional de cada uma delas. Trata-se, através de sua disseminação, de semeá-las no real e incorporá-las ao indivíduo.” (1988, p. 44). Ou seja, o dispositivo da sexualidade poderia ser encontrado em vários lugares, sobretudo na incitação

dos discursos da sexualidade, em uma rede de poder-saber, incorporada ao próprio sujeito.

As narrativas institucionais escolares colocam as pessoas que não se encaixam em uma categoria normativa, em uma espécie de espaço desqualificado. Para o exercício do controle dos corpo e desejos, as sexualidades periféricas são mais importantes que as normativas (FOUCAULT, 1988), visto que são as sexualidades periféricas que vão produzir o outro da normalidade, definindo aquilo que é normal e aceito socialmente. Essa é uma das várias formas sob as quais o dispositivo da sexualidade pode revelar-se dentro do convívio social, através da produção de saberes e verdades, como forma de regular. Nesse âmbito, César e Sierra (2014) escrevem sobre como o dispositivo da sexualidade pode agir nas escolas:

Em vista disso e a despeito de seus importantíssimos ganhos jurídicos e políticos, observa-se que na exata proporção de suas conquistas, tais projetos educacionais tendem a reproduzir a lógica da normalização, promovida e disseminada socialmente como efeito do dispositivo da sexualidade (FOUCAULT, 2001a). Nesse sentido, no âmbito educacional, é importante ressaltar que a inserção dos “temas” gênero, sexualidade e diversidade não implica, necessariamente, instaurar a diferença no currículo e na escola. (p.41)

Nesse sentido, é preciso supor que, ao levar certos temas que abordam as questões sexuais, ainda que a intenção seja a de levar uma possível “potência” da *Marcha das Vadias de Curitiba* para escola, o resultado disso dentro das instituições escolares pode tornar-se mais uma forma de exercer o dispositivo da sexualidade e as práticas de *inclusão*. Isso se dá por conta do potencial institucionalizador e pedagogizante das escolas.

Do ponto de vista das estratégias educacionais, a tentativa neoliberal de incluir todos os corpos desviantes talvez seja uma ponte para o “investimento no capital humano” (LOPES; FABRIS, 2013, p. 39). Para as instituições escolares, a ideia é fazer com que os corpos desviantes, sejam eles corpos-vadias ou não, tenham uma utilidade dentro do jogo neoliberal e consigam lidar com o consumo de forma geral, fazendo com que esse corpo se torne empresário de si, do seu próprio consumo e satisfação. Em se tratando de uma perspectiva neoliberal que trata os sujeitos cada vez mais como individualizadores, é possível argumentar que aquelas escolas que permitem a

entrada da *Marcha das Vadias de Curitiba* estejam atentas a nova economia neoliberal, isto é, a tolerância à diversidade.

Tal indivíduo cada vez mais individualista tem no outro alguém que necessita tolerar, ajudar e fazer caridade, ou alguém com quem compete constantemente, ou alguém com quem se aliar e se fortalecer em questões pontuais, ou ainda alguém que está aí, mas que não o afeta e não o interessa. Nesse cenário neoliberal, ameaçado pela própria criação, ou seja, pelo individualismo exacerbado, pensar a inclusão é um desafio que necessita ser assumido pelo Estado na parceria com o mercado. (LOPES, FABRIS, 2013, p. 39 e 40)

Ao colocar as *Vadias* para dentro, as escolas também estão praticando o jogo das práticas de inclusão que poderiam atender os princípios do governo vigente. Contudo, essas práticas “geralmente expressam a conquista de movimentos sociais e de classe.” (LOPES, FABRIS, 2013, p. 80). Em outras palavras, uma das estratégias de biopolítica é “ouvir” as reivindicações dos movimentos sociais e fazer disso mais uma prática de *inclusão*. Portanto, ao saber que alunas/alunos querem conhecer e saber da *Marcha das Vadias de Curitiba*, as escolas tentam colocar as *Vadias* para dentro da escola, em uma tentativa de institucionalizar e pedagogizar, pacificando os discursos da *Marcha*.

Ainda que de um certo ponto de vista, as instituições escolares que chamaram a *Marcha* consigam fazer uma possível pedagogização de seus discursos, talvez não seja possível pedagogizar os corpos-vadias e as reivindicações rabiscadas em seus corpos *seminus*.

Nesse sentido, pode-se também pensar sobre o significado de um ato político dentro da escola. Também é possível pensar sobre a possibilidade de uma atitude *queer* dentro das escolas. A pergunta que fica sem resposta é a seguinte: É viável vivenciar essa política da vida escandalosa para a escola? César afirma que:

Talvez ainda venhamos a perceber que, paradoxalmente, a educação sexual no contexto escolar contemporâneo possa ser um espaço para entendermos a história da sexualidade do ponto de vista dos nossos mecanismos de exclusão e de produção da norma sexual, de modo que possamos resistir aos mecanismos de produção e reprodução da norma. Se isso acontecer, a educação sexual nas escolas será, antes de tudo, um ato político. (2009b, p.44)

É preciso arriscar que esse ato político poderia acontecer em outros espaços que não sejam necessariamente dentro das escolas. Talvez o ato político não aconteça levando a marcha para a escola, mas ao levar a escola para o evento Marcha. A partir desse movimento, pode-se pensar na viabilidade de *queerizar* a educação.

**Parte 2**

---

*To do queer*

## Prólogo do terceiro capítulo

Nos anos 70, em plena ditadura militar no Brasil, foi formado um grupo de performances escandalosas e debochadas denominado *Dzi Croquettes*. Com o espetáculo “Gente computada igual a você” entraram em cartaz em São Paulo-SP no ano de 1972. O espetáculo fez muito sucesso em São Paulo e em 1973 também foi para o Rio de Janeiro-RJ. Os *Dzi*, como ficaram conhecidos, fizeram grande sucesso no Brasil e em outros países, como a França e a Itália e arrebataram seguidores que largavam emprego, família, para os seguirem pelo mundo.<sup>85</sup>

Além dos *Dzi*, outra inspiração importante para essa dissertação foram os bailes e concursos que aconteciam em Nova York. Era 1987 em Nova York, no Harlem, empobrecido e esquecido pelos governantes por alojar pessoas negras. Ali existiam várias casas onde moravam pessoas negras, gays, lésbicas, bissexuais e pessoas trans. Nessas casas as pessoas constituíam suas famílias e se protegiam daquilo que diziam ser os três grandes problemas: ser negro, homem e gay. Naquelas casas muitos transformaram esse problema em glamour e atitude. *To be real*, ou ser rico, branco e heterossexual não era possível. Não seria possível ter essa vida e a saída foi *To Do Queer* e transformar aquele bairro, aquelas famílias e casas em bailes de competição como se fosse em *Paris*, assim diziam. Só que *Paris is burning*. E lá também diziam ser necessário um *Strike a pose*.

As personagens, as casas e os bailes foram imortalizados no documentário intitulado *Paris is Burning*<sup>86</sup> e pude perceber no documentário uma outra forma de utilizar o corpo e de denunciar a rigidez das identidades. Por meio de outro sentido dado para família, as chamadas casas retratadas competiam entre si para saber quem seria mais “real”. A realidade que se queria chegar era as fotos das revistas, os programas de TV e a vida badalada das celebridades e a vida “real” de pessoas brancas, ricas e heterossexuais. Como uma forma de deboche, mas diferente do que faziam os *Dzi*, os bailes de *Paris* mostraram que não era necessária muita coisa para se **parecer e ser**

---

<sup>85</sup> Veja-se: *Dzi Croquettes*. Tatiana ISSA e Raphael ALVAREZ (Direção), 2009.

<sup>86</sup> Veja-se: *Paris is Burning*. Jennie Livingston (Direção), 1990.

algo *real*. A diferença entre parecer e ser, poderia ser menor do que se imaginava

Na vida real esses “dois grupos” nunca se encontraram. Entretanto, vou reuni-los em uma ficção para que esse encontro possa produzir elementos para a apresentação das discussões que virão no capítulo a seguir. A partir daqui não estamos mais presas às questões temporais e geográficas. Nessa fábula, os *Dzi* estavam presentes nos bailes de *Paris is burning*. Se encontraram e fizeram um *strike a pose*. Uma disputa para saber quem teria mais *eleganza and extravaganza*<sup>87</sup>. Quem seria *legendary* e teria a sua foto no quadro dos bailes. Os trechos originais dos *Dzi* são todos retirados do livro a Palavra Mágica (LOBERT, 2010) e são utilizados na fábula nos supostos diálogos com um juiz de *Paris is Burning*.

### A fábula

Os *Dzi Croquettes* ficaram sabendo que algo estava acontecendo em Nova York, no bairro Harlem, que haviam transformando o Harlem em *Paris*. Dizem as más línguas que os *Dzi* foram desafiados para aos bailes. Disseram também que não conseguiriam ganhar e serem *legendary*. E lá estavam eles prontos para o desafio. Ninguém ganharia dos *Dzi*, disse Lennie Dale<sup>88</sup>. Imediatamente falou para a sua trupe que precisavam ir lá e mostrar o que sabiam fazer de melhor: dançar e atuar. Fizeram as malas e com todos os seus adereços e balangandãs foram para Nova York, mais precisamente, para o Harlem.

Lennie Dale, que nasceu e foi criado nos Estados Unidos, tentou ensinar tudo para os outros integrantes do *Dzi*. Explicou que os bailes eram campeonatos e as pessoas competiam em várias categorias. A ideia das categorias é que as pessoas que frequentassem o baile conseguissem se encaixar lá. A categoria é aquilo que você tem a oferecer. Ao ouvirem aquilo,

---

<sup>87</sup> Eleganza e extravaganza são termos utilizados para algo que é muito glamouroso. Os dois termos são utilizados por RuPaul em seu *reality show RuPaul's Drag Race* e é inspirado no documentário *Paris is Buning*.

<sup>88</sup> Lennie Dale foi coréografo, dançarino, ator e cantor. Nascido nos Estados Unidos, Lennie chegou no Brasil nos anos 1960 e anos depois, nos anos 1970 entrou para o *Dzi Croquettes*.

Wagner Ribeiro<sup>89</sup>, que era a mãe do grupo, disse que criariam uma categoria chamada Carnaval Carioca. Todos concordaram e acataram a ordem da mãe, que foi apoiada imediatamente pelo pai, Lennie Dale.

Chegaram ao baile e foram bem recebidos no território do Harlem, ops! Paris. Lá todos queriam saber quem eram aqueles sujeitos magrelos, cabeludos e purpurinados. Na bagagem veio maquiagem, purpurina, plumas, paetês e boás, que seriam usados sobre seus bigode e barbas. Se vestiam de palhaço e vestiam uma sunga fio dental, que mais deixava a mostra do que cobria. De salto-alto e muito brilho, Lennie Dale gritou: *The life is a cabaret!*

Os *Dzi* eram uma família com mães, pais, tias, primas, irmãs e filhas. E na *Paris-Harlem* também. Nas casas havia a família com mães, pais, filhas e agregadas. A diferença é que em *Paris-Harlem* havia muitas famílias que se chamavam de casas (como *Le Beija*, *Extravaganza*, *Magnifique*, *St. Laurent*, *Omni*, *Ebony*, *Dupree*, *Ninja*) e cada membro da casa-família tinha o sobrenome da casa, (como, por exemplo: *Pepper LaBeija*, *Angie Xtravaganza*, *Willi Ninja*)

Os *Dzi* foram recebidos pela mãe da casa *Xtravaganza*, *Angie Xtravaganza*. E ela explicou para os *Dzi* que a casa significava uma família no sentido de um grupo com laços mútuos. Muitas daquelas pessoas haviam sido abandonadas ou expulsas de suas casa e jogadas nas ruas por suas famílias e ali encontraram abrigo e fizeram laços familiares. Os *Dzi* imediatamente entenderam e disseram: nós também, em certa medida fomos abandonados e constituímos a nossa família, porque família de bicha é a gente que escolhe.

Quando chegaram no baile os *Dzi* foram recebidos como concorrentes: todos queriam ganhar o troféu e ser *legendary*. E agora essas bichas latinas estavam ali para concorrer também. Ao chegarem lá perguntaram se iriam fazer a apresentação sozinhos ou em grupo. Imediatamente gritaram todos juntos: em grupo, *meu amor*, e aqui está cheio de *tiete*.<sup>90</sup> No baile faziam vogue, uma atitude, um estilo, uma briga no qual a disputa não era feita através

---

<sup>89</sup> Wagner Ribeiro foi um artista plástico, cantor e autor que fundou os *Dzi Croquettes*. Wagner se reuniu com três amigos para apresentar a proposta e dali saiu o grupo *Dzi*.

<sup>90</sup> Tietes foi uma linguagem criada para as pessoas que acompanhavam o trabalho dos *Dzi*. Mais do que fãs, essas pessoas largavam empregos e a família para acompanhar os *Dzi*. As tietes também faziam parte da família *Dzi*. Para saber mais sobre as tietes, ver *A Palavra Mágica – A vida cotidiana dos Dzi Croquettes* (2010)

de armas ou socos, mas sim na dança. Vogue é um campeonato de dança importantíssimo para o baile.

Os *Dzi* também perceberam que os bailes eram diferentes do que eles imaginavam. Eles esperavam ter um palco para a sua apresentação, como costumavam ter no teatro. Porém, entenderam que o palco era o chão, com várias pessoas assistindo uma apresentação *realness*, que significava se aproximar ao máximo da realidade de sua categoria. Os *Dzi* ficaram nervosos, pois nunca tinham se apresentado daquela forma, a vida deles era o teatro. Aquela apresentação seria mesmo um grande desafio.

Todos queriam ver a performance do grupo latino. Estavam maquiadíssimos e todos combinaram de colocar a famosa sunga fio dental, com saltos bem altos e muita purpurina no corpo. Dançaram muito, dançaram como se não houvesse amanhã. Todos levantaram e fizeram uma grande disputa de Vogue. Enquanto os *Dzi* dançavam suas coreografias, as outras pessoas também faziam Vogue. Mas, o juiz gritou lá do fundo, fazendo com que todos parassem de dançar:

Juiz: Esperem, mas qual a *realness* de vocês? Vocês são homens? São mulheres? O que são?

Diante dessa pergunta, que sempre era feita para à trupe, resolveram encenar um de seus números. Os *Dzi* acreditavam que a melhor forma de responder essa pergunta sempre vai ser com o teatro.

*“Nem senhores, nem senhoras*

*Gente dali, gente daqui*

*Nós não somos homens, também não somos mulheres*

*Nós somos gente [...] gente computada igual a você*

*Vocês querem uma flor, nós temos...”*

*Apona para um outro personagem que vai chegando:*

*“Vocês querem uma porrada, nós também temos*

*Só não temos duas coisas*

*Não tem destino e não tem sexo”.*

*E dirigindo-se a audiência*

*“Agora você, como está sua cabeça?*

*E você?*

*Agora venham com tudo fazer uma nova cabeça*

*Porque dentro de já, já, já,*

*Vai pintar uma família*

*Muito pirada e muito maravilhosa...”*

Todos enlouqueceram. São gente, gente de verdade. É a perfeita ilusão do que é viver a vida de revistas: eles são gente. E os *Dzi* se sentiram em casa, porque ali finalmente poderiam ser gente de verdade, poderia ser o que quisessem. Os *Dzi* disseram que adoravam perturbar as identidades de gênero e a sexualidade. Gostavam de fazer isso para que todas as pessoas, inclusive homens heterossexuais, se sentissem atraídos por aqueles corpos. E na maioria das vezes dava certo. Mas, o juiz inconformado, perguntou de novo

Juiz: Tá, mas o que é *dzi*?

*Dzi: Ator1: É o artigo definido. É aquilo que define.*

*Ator 2: É tudo. O que está para frente inclusive.*

*Ator 3: Os faróis do carro.*

*Ator 4: Os seios femininos. Eu disse femininos.*

*Ator 5: [...]*

*Etc.*<sup>91</sup>

Juiz: Mas, vocês acabaram de falar que não são homens, nem mulheres. *Dzi:* E quem disse que feminino tem algo a ver com ser mulher?

Juiz: Eu só quero que vocês me falem o que são para que possamos brincar de ser.

*Dzi: “Qual é essa mania de classificar?”*<sup>92</sup>

Juiz: Nós não classificamos. Pelo contrário, desclassificamos todos e aí se classifica quem quiser, onde quiser, como quiser... É que eu queria entender qual a *realness* de vocês.

<sup>91</sup> Peça *Dzi Croquettes* (Boate Monsieur Pujol, Rio de Janeiro). Trecho retirado do livro *A Palavra Mágica – A vida cotidiana dos Dzi Croquettes* (2010, p. 17) de Rosemary Lobert.

<sup>92</sup> *A Palavra Mágica – A vida cotidiana dos Dzi Croquettes* (2010, p. 237)

Dzi: *“Eu não tenho culpa de ser chique assim... Eu nasci assim e vou morrer assim”*<sup>93</sup>

Juiz: Aqui você pode ser o que quiser.

Dzi: *“O show é a coisa da gente, é tudo que a gente quer. Todo mundo tem possibilidade de fazer o que quiser: a gente já muda de roupas todos os dias.”*<sup>94</sup>

Juiz: Exatamente. Acho que estamos começando a nos entender. Você pode não ser uma mulher, mas pode se parecer com uma. Você pode não ser uma estrela de cinema, mas pode se parecer com uma. Você pode ser aquilo que você quiser, é só escolher. É tudo uma questão de atitude.

Dzi: Hmm... Assim as coisas parecem ser tão mais fáceis, não é mesmo? Mas, é que costumamos fugir de classificações sempre. Não conseguimos nos classificar. E nós também não conseguimos.

Alguém no meio do baile grita algo. Ninguém nunca tinha visto aquela mulher no bairro e os Dzi dizem que é uma *tiete* deles. Uma das pessoas que os acompanham em todos os lugares e que são muito mais que fãs, são da família também.

*Tiete*: *“Ali tem um grupo de pessoas do dia a dia, não um grupo contratado. Vivem juntos. O teatro é decorrente de uma atitude diária comunitária, não é só palco, tem uma filosofia de vida.”*

Dzi: Obrigada! Isso somos nós, uma atitude diária.

Juiz: Esse é o objetivo, uma atitude diária. Nos disseram que nossa identidade era um problema e fizemos disso uma atitude. Agora nos misturamos para dizer que nossa identidade não é o problema. É esse o objetivo. E para isso é preciso fazer algo. Não uma paródia, mas algo de fato. É preciso uma atitude. *So, strike a pose.*

Dzi: Então nós somos *Dzi, dzi, dzi*, as internacionais!

Juiz: E nós somos todas as casas e todas as pessoas que parecemos ser, pois se pareço algo, eu sou.

Dzi: *“Gente computada igual a você, o yê. Que loucura, que loucura, que loucura genial, eu vi Ali-Babá e os 440 ladrões. Que loucura, que loucura, uau.”*

---

<sup>93</sup> A Palavra Mágica – A vida cotidiana dos Dzi Croquettes (2010, p. 52)

<sup>94</sup> A Palavra Mágica – A vida cotidiana dos Dzi Croquettes (2010, p. 147)

*Não me levem a mal, não me levem com sal, eu não sabia. (bis) The world is a state, the state is a world, that's entertainment.*<sup>95</sup>

Naquela noite *Dzi Croquettes* e o gueto de *Paris is burnig* entenderam que eram mais parecidos do que pensavam. Apesar dos *Dzi* não terem vontade de parecerem ser reais, eles queriam o mesmo que Paris: denunciar as identidades estáveis e normativas. Os *Dzi*, denunciavam através de seus corpos seminus, cheios de pelos, músculos e purpurina, que as identidades de gênero, assim como o seu desejo sexual, não se tratavam de algo tão fixo assim. A maneira como o grupo usava os corpos no palco, os figurinos, as críticas regadas de humor ácido dirigidos às instituições e categorias conservadoras, além da forma como o grupo relacionava-se entre si e com as pessoas que os seguiam parecia fomentar novas formas de vida.

Utilizando os recursos do figurino e maquiagem, além de uma coreografia hipersexualizada, os *Dzi Croquettes*, de um certo ponto de vista, reviravam os significados daquilo que era ser homem e ser mulher, além de 'bagunçarem' com a sexualidade e com a heterossexualidade.

Ao tentar mostrar o que é ser de verdade, o que é ser heterossexual de verdade, ser um homem de verdade, o que os bailes estão querendo mostrar é que, na verdade não há um gênero ou uma sexualidade original para que seja imitada. Estamos todos dentro das performatividades de gênero (BUTLER, 2012). Um homem gay negro se passar por heterossexual, uma mulher negra e pobre se passar por uma mulher branca e rica, passa uma mensagem que diz: estamos todos dentro dessas estratégias biopolíticas. Estamos todos no jogo da performatividade. E por isso, estou aqui denunciando que eu posso imitar um heterossexual rico. E você, que se diz heterossexual, também pode se passar por heterossexual.

Isto posto, é possível dizer que o que acontece é a denúncia da rigidez das identidades e sexualidades. É fazer da própria vida uma forma de denúncia da polícia do gênero, uma atitude inusitada que causa estranheza. Uma atitude que pode ser para se misturar, mas não para ser igual e sim para dizer que as identidades são muito mais frágeis do que pensamos. As identidades podem

---

<sup>95</sup> A Palavra Mágica – A vida cotidiana dos *Dzi Croquettes* (2010, p. 66)

servir para diversos motivos. No caso dos bailes, as identidades que tentavam capturar a *realness*, ou seja, o “se parecer de verdade” alertavam que ao se parecer com uma identidade estável e normativa, eles também poderiam ser aquelas identidades que escolhiam. Os corpos abjetos também podem ser reais. E para mostrar isso, esses corpos utilizam-se dos mesmos embates políticos que fazem do seu corpo abjeto, o imaginário do corpo real, da identidade real. É através dessa *atitude*, transformando estranheza e abjeção em algo criativo e cheio de denúncia, que os corpos de *Dzi* e *Paris to do queer*.

## 1. *Queerizar a Vida, Coração!*<sup>96</sup>

*Pare, repare*  
*Cite, recite*  
*Salve, ressalve*  
*Volte, revolte*  
*Trate, retrate*  
*Vele, revele*  
*Toque, retoque*  
*Prove, reprove*  
*Clame, reclame*  
*Negue, renegue*  
*Salte, ressalte*  
*Bata, rebata*  
*Fira, refira*  
*Quebre, requebre*  
*Mexa, remexa*  
*Bole, rebole*  
*Volva, revolva*  
*Corra, recorra*  
*Mate, remate*  
*Morra, renasça*  
*Morra, renasça*  
*Morra, renasça*<sup>97</sup>

Caetano Veloso<sup>98</sup>

### 3.1 *Queerizar*

No primeiro capítulo, falei brevemente sobre a origem do termo *queer* para tratar o deslocamento da palavra *Vadia* feita pelo movimento. Neste capítulo, gostaria de retomar novamente a origem do termo *queer* e em seguida tratar da teoria *queer*, para que finalmente possa falar da *atitude queer*.

Nos anos 1970, o movimento de gays e lésbicas trabalhavam para reivindicar seu espaço na sociedade. Parecido com o que foi feito pelas feministas da época, o movimento de liberação gay tinha por objetivo

<sup>96</sup> Referência à música de Caetano Veloso do álbum "Muitos Carnavais" lançado em 1977.

<sup>98</sup> Música "Relance" do álbum Índia Gal Costa, em 1973. O compositor da música é Caetano Veloso.

“transformar o sistema social entendido como causa da opressão.” (SPARGO, 2006, p. 26). Esse modelo de movimento permanece na contemporaneidade e alcançou várias conquistas de direitos. A ideia, segundo Spargo, é passar uma imagem “positiva” do que é ser gay e lésbica, assim como fazer críticas as imagens negativas. Nesse âmbito, foi-se construindo uma cultura em que gays e lésbicas poderiam chamar de “casa”. Contudo, nos anos 1980 houveram várias críticas a cultura gay e lésbica que estava sendo construída, por acreditarem que se tratava de uma identidade que não “encaixava” outras identidades políticas: “Portanto, embora políticas gays e lésbicas ganhassem considerável terreno promovendo uma maior aceitação e aproximando-se da igualdade, o ideal de uma identidade coletiva era fragmentada por diferenças internas.” (SPARGO, 2006, p. 30).

A epidemia de AIDS nos anos 1980 causou um grande impacto na comunidade gay e lésbica. Os discursos daquele período, por conta de ligarem “ser homossexual” com “ter AIDS” fizeram com que uma “renovada” onda de homofobia trouxesse algumas questões para o movimento (SPARGO, 2006).

Em resposta as tantas posições homofóbicas praticadas nesse período, foi necessário que o movimento de gays e lésbicas tivesse que se reinventar, pois já não se tratava mais de uma identidade compartilhada para lutar por direitos, mas de pensar em estratégias para enfrentar esse período. Um dos grupos que surgiram nesse período foi o ACT UP (*AIDS Coalition to unleash power*) que fez várias ações para “resistir aos efeitos de poder e saber que se manifestavam em instituições médicas e de assistência pública, em companhias de seguro e em vários outros contextos.” (SPARGO, 2006, p. 33). Esse movimento também fez outras manifestações, como interromper um programa televisivo e a sessão da bolsa de valores. O ACT UP surgiu no final dos anos 80 e “ofrece un ejemplo perfecto de inversión estratégica del poder, de una forma de resistencia heca posible por el mismo aparato de poder/saber al cual se opone.” (HALPERIN, 2007, p. 47)

Foi nesse contexto que o “*queer* foi desdobrado em sua forma atual, tanto na cultura popular, quanto na teoria.” (SPARGO, 2006, p.34). O adjetivo *queer*, utilizado ainda nos dias de hoje, é uma forma de insulto para se referir aquelas pessoas que não são heterossexuais. A palavra *queer* foi tomada pelo

movimento gay e lésbico e utilizada como uma resposta ao insulto para dizer que, sim, aquele movimento tratava de pessoas “estranhas”.

Pode-se entender que a teoria *queer* surgiu para “colocar a palavra *queer* em circulação como um verbo que desestabiliza suposições sobre ser e fazer sexual e sexuado.” (SPARGO, 2006, p. 37). O texto de Teresa Lauretis, de seu livro *Technologies of gender*, é considerado como um dos textos inaugurais da teoria *queer*. No primeiro capítulo, Lauretis propõe uma nova forma de pensar o gênero, análogo ao que Michel Foucault pensou sobre o sexo, ou seja, como uma “tecnologia do sexo”.

A partir dos movimentos culturais *queer* e da teoria *queer*, algumas autoras como Sierra (2013), Halperin (2007), Dorlin (2009), Bourcier (2011) começam a pensar o conceito como *praxis queer* e *atitude queer*. A meu ver, tais conceitos são importantes para lidar com alguns percalços no qual a palavra *queer* foi, como disse Preciado (2005), “dolceganizada”. Estou me referindo as várias tentativas de tornar *queer* algo higienizado e *cult*, através de várias estratégias identitárias. Muitos movimentos fizeram do *queer* algo a ser seguido, fazendo com que tudo e qualquer coisa fosse *queer*. Spargo (2006) alerta como *queer* virou algo a ser consumido, uma identidade a ser seguida, como se para ser *queer* fosse necessário seguir uma imensa lista.

Halperin (2007) afirma que uma das potências do termo *queer* esteja exatamente na sua falta de substância, ou seja, não há uma essência na identidade: “*Queer* designa tudo que está en desacuerdo con lo normal, lo legitimo, lo dominante. *No hay nada en particular a lo que necesariamente se refiera*. Es una identidad sin esencia.” (HALPERIN, 2007, p.83) Já para para Bourcier (2011), o termo *queer* poderia ser pensado como práticas de ressignificação feitas por corpos abjetos, sem que necessariamente isso precise ser feito uma por identidade compartilhada.

« Queer » recouvre alors des pratiques de resignification et de recodification anti-hégémoniques et performatives dont le but est de définir des espaces de résistances aux régimes de la normalité. Or cette possibilité de resignification des positions désignées comme abjectes vaut également pour l'espace universitaire et académique. (BOURCIER, 2011, p. 152 e 153)

Por não ter uma identidade essencial, *queer* pode ser utilizado de forma estratégica e mutável. *Queer* poderia ser entendido como algo que se opõe as categorias normativas, como argumenta Halperin. Contudo, é possível perceber no interior do discurso de Halperin seu cuidado para tal afirmação: *queer* é uma resignificação potente por não ter em si uma essência na identidade, porém, essa falta de essência por também tornar-se uma falsa ideia de solidariedade e inclusão. (HALPERIN, 2007) Além disso, o autor também alerta que algumas pessoas gostam de chamar-se *queer* por querer “estar na moda”: “que gustan llamarse queers y que reivindican el chic subversivo vinculado con identidades sexualmente transgresoras, sin tener que hacer nada despreciable con sus cuerpos para conseguir-lo.” (HALPERIN, 2007, p. 87).

Na tentativa de tornar o termo *queer* algo a ser *incluído*, bem como torna-lo uma identidade essencial, muitas pessoas fizeram dessa identidade algo que, de um certo ponto de vista, nada tem a ver com aquilo que foi proposto no início do seu movimento. Não quero com isso tratar de um “purismo” para dizer o que é ou não é *queer*, afinal, dessa forma, estaria caindo novamente na imensa lista do que fazer ou não para ser *queer*. Contudo, amparada pelas teóricas Spargo (2006), Halperin (2007), Bourcier (2011) proponho aqui falar de *práxis queer*, uma *atitude queer* que não trate de uma identidade compartilhada, mas sim de uma prática. Não quero falar de uma “cartilha” *queer*, ou seja, aquilo que diz o que se deve ser para que se possa ser *queer*. Quero falar dos corpos, das *atitudes* subversivas.

É esse, portanto, o ponto central: *queerizar* a vida, da forma como concebo, não é materializar empiricamente um certo modelo a ser seguido; não é, também, dar forma reconhecida a uma experiência que, ao estabilizar-se em uma identidade, passaria a compor o novo elemento da tabela, passível, inclusive, de descrição, escrutinação e decifração; não é, ainda, reivindicar a tradução estável e segura de um novo sujeito de direito que, ao sair de seu esgoto, emergiria limpo e inofensivo para disputar, como categoria unificada, ao lado de gays, lésbicas e trans\*, seu reconhecimento e sua fatia do bolo. Nada poderia ser mais *desqueerizador* que isso. (SIERRA, 2013, p. 154)

É com essa tônica proposta por Sierra (2013) que entendo a tentativa de caracterizar o *queer* enquanto uma identidade estável. Não se trata, portanto, de fazer do *queer* um movimento para a garantia de direitos essenciais

utilizando-se de identidades normativas e estáveis, pois a partir desses discursos também poderíamos começar a perguntar: quem é *queer*? Quem pode ser *queer*? O que deve ser feito para ser *queer*? A *dolcegabанизacion* do termo *queer*, no qual Preciado chama a atenção, trata-se justamente que o movimento *queer* poderia ser “abocados a la deriva performativa” (PRECIADO, 2005, p. 111), assim como qualquer outro movimento.

As análises de Preciado sobre as capturas do termo *queer*, permitem entender que as técnicas biopolíticas trabalham de várias formas, algumas delas foram tratadas no primeiro e segundo capítulo dessa dissertação. A meu ver, as identidades compartilhadas, bem como as políticas de *inclusão* e um certo regrismo do que é ser *queer* poderiam ser vistos como mais umas das estratégias biopolíticas. Em outras palavras, é papel das estratégias biopolíticas garantir a *inclusão* de todos os corpos como forma de controlar as populações, portanto, tornar-se *queer* e juntar-se ao variado grupo de identidades a ser examinado, ainda que seja para lutar por direitos específicos de um grupo, poderia ser visto como manifestação das estratégias biopolíticas.

Em vista disso, proponho então tratar de uma *atitude queer* que, de certo modo, poderia também ser vista como uma *atitude* de denúncia das estratégias biopolíticas. Se a internet é utilizada como uma estratégia para propagar as técnicas farmacopornográficas, é também a partir dela que as *atitudes queer* podem acontecer. Considerando a internet como uma forma na qual a estratégia biopolítica pode operar, é a partir dela que redes de apoio e amizade podem iniciar um movimento, uma marcha, uma *atitude* corporal nas ruas. Uma das grandes ferramentas da *Marcha das Vadias de Curitiba*, assim como a maioria das Marchas pelo mundo, é de utilizar a internet para marcar suas manifestações nas ruas.

Nesse contexto de operar as estratégias biopolíticas dentro de suas técnicas, Preciado (2008) escreve que se trata inventar formas de “compartidas, colectivas y *copyleft* de sexualidad, que superen el estrecho marco de la representación pornográfica dominante y el consumo sexual normalizado.” (p. 184). Ou seja, não se trata de destruir tudo para construir uma liberdade fora disso, mas inventar novas formas de utilizar as estratégias biopolíticas que questionem as representações de gênero e sexuais propostos pelas categorias vigentes.

É com essa tônica que gostaria de falar da *atitude queer*. Tomo a expressão como tratado por Sierra (2013) e conforme utilizamos nas produções do LABIN – Laboratório de Investigação em corpo, gênero e subjetividade na Educação, grupo no qual faço parte.<sup>99</sup> Portanto, a partir das análises feitas por Sierra (2013) e dos debates no grupo de pesquisa, utilizo a expressão *atitude queer*. Ao conceitualizar um modo de vida *queerizado*, Sierra mostra que uma *atitude queer* não poderia ser vista como mais uma forma de utilizar a identidade compartilhada para garantia de direitos.

*Queerizar* a vida precisaria significar uma coisa outra. Precisaria significar uma atitude obscena, estranha, uma atitude inconformada, não-conformada, desenformada, disforme em que, ao *queerizar-se*, essa vida fosse capaz de ensaiar outros modos de viver, modos de viver contra-sexuais, como diz Preciado, em que o desejo e suas categorias (seja homem ou mulher, seja cis ou trans\*, seja homossexual ou heterossexual) fossem substituídos em termos unicamente de *corpos e práticas*. (SIERRA, 2013, p. 154)

A *atitude queer*, portanto, é proposta não como uma identidade, mas enquanto uma atitude que se possa fazer e não algo que se é. Essa *atitude*, que pode ser vista como uma “atitude diante da vida” (SIERRA, 2013, P. 157), estaria ligada com manifestações corporais que causariam estranheza e incômodo naqueles que estivessem presentes. *Queerizar* ensaiado como um verbo, foge das categorias identitárias e abre-se para os campos das possibilidades, pois não há um manual ou regras se ter uma *atitude queer*. Não é necessário ter uma identidade específica para *queerizar*, essa atitude poderia ser pensando como:

Ao contrário, *queer* atravessaria, feito navalha a cortar o que vier pela frente, diferentes manifestações de vida, sejam essas vidas heterossexuais ou homossexuais, trans\* ou cis, desde que haja nelas um trabalho ético, estético e político sobre si mesmas, a promover a necessária subversão da heteronormatividade, bem como um deslocamento impiedoso dos regimes políticos de inclusão neoliberais que associados congelam, feito nitrogênio líquido, corpos e práticas na lógica objetivadora e excludente das identidades. (SIERRA, 2013, p. 157)

A *atitude queer* pensada por Sierra, portanto, poderia ser descrita como algo imprevisível que viria para enfrentar as estratégias biopolíticas neoliberais,

---

<sup>99</sup> O LABIN – Laboratório de Investigação em corpo, gênero e subjetividade na Educação é um grupo de pesquisa ligado ao PPGE/UFPR.

como uma *atitude* diante dos controles dos corpos. Uma atitude, portanto, que estaria ligada menos a uma identidade compartilhada e mais a uma *atitude* que venha a questionar as identidades estáveis e normativas. E como não pensar na *atitude* de *Paris is Burning* e *Dzi Croquettes*?

Ainda que esse encontro tenha sido criado por mim, acredito que os dois grupos de alguma forma se encontrem na *atitude queer*. *Atitude* essa que faz do próprio corpo uma forma de denúncia, seja para passar mensagens políticas ou para mostrar a falta de estabilidade das identidades. Com seus corpos purpurinados, os *Dzi* denunciam as estruturas normativas de gênero e da heteronormatividade. Já os bailes de *Paris*, lembravam que qualquer um poderia se parecer com um branco, rico e heterossexual, ou seja, não há uma estabilidade nas identidades, assim como não há uma identidade original e “pura”.

É com essa tônica que reforço o *queerizar* proposto por Sierra. *Queerizar*, portanto, tem a ver com fazer do corpo a manifestação de uma *atitude*, de um enfrentamento diante da vida. Que cria novas formas de viver e manifestar o corpo. Que não se trata de uma identidade compartilhada e estável. Se trata de laços de amizade e de novas formas de criar culturas.

Sierra (2013) e Halperin (2007), entendem a *atitude queer* ligada ao que Foucault escreveu sobre a criação de novas culturas, de novas formas de existir. Foucault propõe novas formas de cultura para vida gay, novas formas de utilizar essa identidade, não apenas como uma identidade política, mas para criar novas possibilidades: “Nós devemos compreender que, com nossos desejos, por meio deles, instauram-se novas formas de relações, novas formas de amor e novas formas de criação.” (FOUCAULT, 2004, p. 260). E, ao pensar nessas novas possibilidades de vidas e culturas gays, por que não supor novas culturas sobre o que é ser mulher? *Paris* já nos deram a dica: para ser uma “mulher de verdade”, é necessário parecer uma. *Dzi* já nos disseram: a sua sexualidade não está segura, salve-se quem puder.

Não se trata de ser mulher, mas de criar novas formas e culturas, novas relações sobre tornar-se mulher. É tornar a prática *queer* também uma prática sobre o que é fazer uma mulher. Para Dorlin (2009), essa identidade poderia ser pensada como algo mutável, como uma “categoria fluctuante, volátil e intrínsecamente errática.” (p. 80).

Tomando as críticas em relação ao sujeito dos feminismos nesta dissertação, pode-se pensar portanto que as *Vadias* também poderiam fazer um *Strike a Pose* junto com *Paris is Burning* e *Dzi Croquettes*. Nessa fábula, as *Vadias* iriam nos bailes para fazer *Vogue* junto com os *Dzi*, ali todas virariam uma Marcha. Já não importaria mais quais as causas de luta para a organização da *Marcha das Vadias de Curitiba*, em seu evento os integrantes dos *Dzi* também virariam *Vadias*, assim como todas as casas de *Paris is Burning*. No dia desse evento, não haveria mais uma identidade compartilhada, todos ali seriam corpos-vadias, corpos purpurinados, peludos, musculosos, de salto, glamourosos, depilados, magros, gordos, com os corpos rabiscados denunciando a violência que as atinge e fazendo de seus corpos o espaço da guerra, do *Voguing* purpurinado e *Vadia*.

### 3.2 O evento *Marcha das Vadias de Curitiba*

No primeiro capítulo dessa dissertação descrevi o que é a *Marcha das Vadias de Curitiba* e sua organização. Ali estabeleci um certo distanciamento entre a organização da *Marcha das Vadias de Curitiba* e seu evento. Em suma, tentei mostrar que as estratégias biopolíticas utilizadas pela Marcha na sua organização não se tratam das mesmas atitudes que compõem o seu evento. Portanto, nesse terceiro capítulo tentarei descrever o evento da *Marcha das Vadias de Curitiba*. Quando falo de evento, não trato apenas do dia da Marcha que acontece uma vez por ano, mas sim quando as *Vadias* saem às ruas.

Ao pensar em descrever o evento da Marcha imaginei que essa seria uma tarefa difícil para ser feita apenas com palavras. A Marcha é algo que é preciso ver e sentir. Portanto, aqui neste item trago alguns gritos que são ditos na Marcha, faço também algumas análises sobre uma possível ligação da *Marcha das Vadias de Curitiba* e uma *atitude queer*. Contudo, acredito que para descrever os eventos da Marcha é preciso trazer as imagens desses dias. Por isso, esse capítulo será muito iconográfico, na tentativa de descrever a Marcha pelas imagens e olhares atentos das fotógrafas.

É possível ouvir os gritos quando se está próximo do local do evento da Marcha. “Se o corpo é da mulher, se o corpo é da mulher, ela dá pra quem quiser, ela dá pra quem quiser, inclusive pra outra mulher, inclusive pra outra mulher”. Talvez alguém que passe por ali possa estranhar aquilo tudo: corpo, mulher e dar pra quem quiser, tudo em uma frase só, não é algo que se ouve todos os dias. Quando se chega mais perto é possível ver várias mulheres sem roupa e homens de salto. As bocas estão pintadas de vermelho: dos homens e das mulheres. Aliás, quem se importa quem é homem ou mulher? A questão ali colocada é que “eu sou vadia e você?”.

Se chegar um pouco mais perto, é possível ouvi-las gritando “eu sou mulher, eu sou real, eu sou mulher de peito e pau”, “e daí, eu também sou travesti” e “eu beijo homem, beijo mulher, tenho o direito de beijar quem eu quiser”. Esses gritos podem ser ouvidos em vários lugares possíveis: na Parada da Diversidade de Curitiba, no dia da caminhada do 8 de março, em um sábado qualquer na Boca Maldita, na Câmara de vereadores, na Assembleia legislativa e claro, no dia do

evento da *Marcha das Vadias de Curitiba*. Quem olha pode pensar que é uma celebração com muita purpurina. As *Vadias* pulam, dançam e fazem a festa. É também possível pensar que é uma forma de denúncia com as várias frases escritas em seus corpos seminus e cartazes. Celebração ou denúncia? Os dois.



FIGURA 16 – MARCHA DAS VADIAS DE CURITIBA 2014  
 FONTE: FOTO DE EVE RAMOS NO FACEBOOK.<sup>100</sup>

Desde de 2011, as *Vadias* saem armadas de batom vermelho para ocupar o espaço público. Elas tiram a camiseta e marcham sem sutiã, com seios à mostra. Também vestem roupas provocantes, as mesmas que o policial canadense classificou como de vadia. Espartilhos, meias, saias e shorts curtíssimos, assim as *Vadias* marcham. Na praça 19 de dezembro em Curitiba – PR, agora rebatizada como Praça da Mulher Nua pelas *Vadias*, elas dançam seminuas ao som do *funk* carioca e *anarcofunk*, conversam com amigas e amigos, contam histórias e fazem novos/as amigos/as. Aviltadas pela violência que as atinge, mas unidas pelos corpos desnudos rabiscados com protestos, as *Vadias* zombam das hierarquias de gênero.

100

Disponível

em:

<https://www.facebook.com/osfinsjustificamasmeias/photos/a.743807105685499.1073741829.558689097530635/743819182350958/?type=3&theater> – Acesso em 10/01/2015



© Larissa Schip

FIGURA 17– MARCHA DAS VADIAS DE CURITIBA 2014  
FONTE: FOTO DO ARQUIVO PESSOAL DE LARI SCHIP.



FIGURA 18 – MARCHA DAS VADIAS DE CURITIBA 2014  
FONTE: FOTO DE ANDRÉ DUARTE NO FACEBOOK.<sup>101</sup>

Com muita purpurina, glitter e batom vermelho, os homens também vão marchar. Alguns usam saias e saltos, como forma de construir novas possibilidades de masculinidades. Os cartazes que carregam dizem “Se você

101

Disponível em:  
<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=390573177658996&set=a.390548057661508.82037.100001189509528&type=3&theater> – Acesso em 12/01/2015

veio aqui para pegar vadias, você não entendeu nada”, “Sou passiva, mas meto bala”. Em forma de protesto, alguns tiram a camiseta e escrevem no corpo “Se eu posso, por que elas não podem?”, “Minha namorada é Vadia”, “O corpo é dela, ela faz o que quiser”.



FIGURA 19 – MARCHA DAS VADIAS DE CURITIBA 2013  
FONTE: FOTO DE LUCAS VALÉRIO NO FACEBOOK.<sup>102</sup>

102



FIGURA 20 – MARCHA DAS VADIAS DE CURITIBA 2013  
FONTE: FOTO DE LUCAS VALÉRIO NO FACEBOOK. <sup>103</sup>

103

Disponível em:  
<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=4403437702691&set=a.4403382221304.1073741826.1791062554&type=3&theater> - Acesso em 15/01/2015



FIGURA 21 – MARCHA DAS VADIAS DE CURITIBA 2013  
 FONTE: FOTO DE LUCAS VALÉRIO NO FACEBOOK.<sup>104</sup>

O palco da ação política da *Vadia* é seu corpo. Corpos que estão juntos pela possibilidade de ocupar o espaço público. Corpos que fazem deste seu lugar de fala. Não só os cartazes e os gritos ecoam na Marcha, mas também os corpos. O corpo é o próprio cartaz. O corpo escrito virou marca das *Vadias*. “Vadia Livre”, “Meu corpo, Minhas Regras”, “Sou minha, só minha”, “Eu também sinto calor”, “Não Rotulável”, “Aqui o Estado não manda” são algumas frases que as *Vadias* escrevem no corpo. Esta última frase, refere-se à criminalização do aborto e é costumeiro que seja escrito próximo do ventre.

104

Disponível em:  
<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=4403441822794&set=a.4403382221304.1073741826.1791062554&type=3&theater> - Acesso em 15/01/2015



© Larissa Schip

FIGURA 22 – MARCHA DAS VADIAS DE CURITIBA 2014  
FONTE: FOTO DO ARQUIVO PESSOAL DE LARI SCHIP.

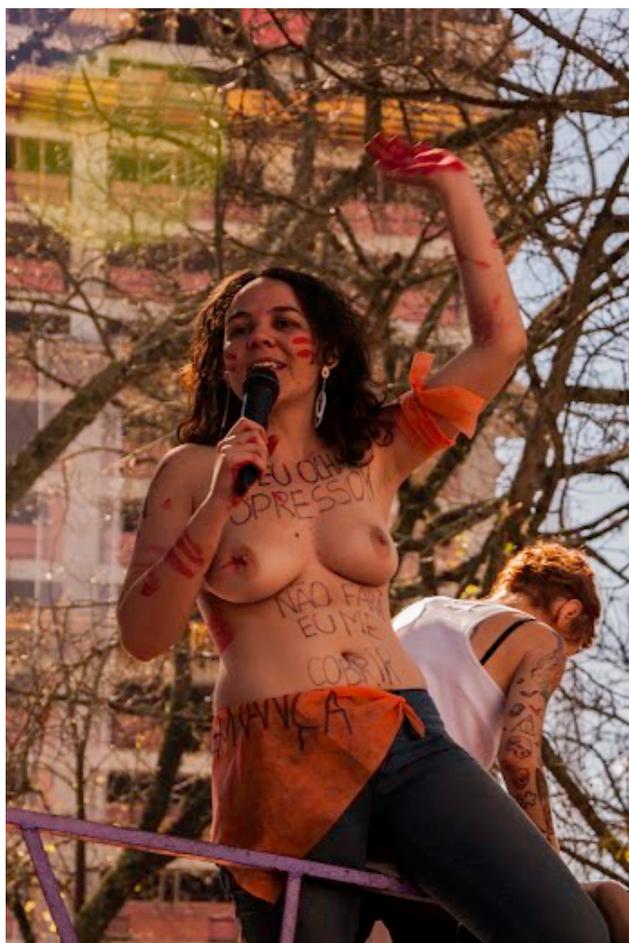


FIGURA 23 – MARCHA DAS VADIAS DE CURITIBA 2013  
FONTE: FOTO DO ARQUIVO PESSOAL DE LARI SCHIP.



FIGURA 24 – MARCHA DAS VADIAS DE CURITIBA 2013  
 FONTE: FOTO DO ARQUIVO PESSOAL DE LARI SCHIP.

O escândalo do corpo à mostra é uma estratégia para escancarar o moralismo de quem passa por ali. E elas gritam “Escandaloso é o seu preconceito”. A pergunta que gira em torno da questão do corpo para as *Vadias* é, afinal, porque um seio desnudo é mais escandaloso que o número de assassinatos de mulheres? A lógica das *Vadias* parece ser a de inverter os sinais, mudar a pergunta e usar o corpo como arma. Há ainda questionamentos sobre como mulheres desnudas podem sair às ruas pedindo por respeito se “não se dão respeito”. Porém, ao revelarem seus corpos seminus, as *Vadias* pretendem incitar uma forma de embate político que não passa, necessariamente, por pedir respeito. Ao classificarem-se como *Vadias* elas rejeitam classificações moralizantes para, assim, conseguirem viver do jeito que desejam. Para entender o que significa sair às ruas com os corpos seminus, trago o texto de Mika que participou da Marcha das Vadias de Curitiba em 05 de julho de 2014. Seu relato foi publicado no *site* Blogueiras Feministas:

Para minhas colegas, amigas, primas, tias, irmãs, mulheres... não falem das minhas tetas sem antes fechar os olhos e lembrarem de quantas vezes você foi inferiorizada pelo seu marido, pelo seu chefe, pelo seu pai, pelo seu tio, pelo seu ficante, pelo seu namorado... Lembre das vezes que um homem te ergueu a mão pesada, das vezes que te chamaram de vadia por ser livre, por transar, por gozar, por colocar um short curto... Lembre das vezes que você sentiu medo de um grito, lembre das vezes que você sentiu medo de terminar um relacionamento, e das vezes que você terminou, mas que depois se sentiu sozinha porque ele te domesticou, porque ele quis ser o único da sua vida, porque ele te tomou posse, porque ele te tirou a liberdade, lembre das lágrimas, dos noticiários, dos estupros, da vizinha com o olho roxo, das mortes diárias, lembre dos abusos infantis, lembre de você, lembre de mim, lembre do grito, lembre da dor.

Eu fui pra rua por você colega, amiga, prima, tia, mulher, mulher de peito, mulher de pau. Eu fui pra rua pela Cláudia, pela Tayná, pela Maria e por tantas outras.

As minhas tetas estavam de fora sim, mas as minhas lágrimas também. Eu chorei por nós, pelos números, pelos nomes, pelos casos, pelos desabafos. Eu chorei porque eu não aguento mais. Mas depois eu chorei porque vi que não estamos sozinhas, e nessa hora eu chorei e sorri.

É isso que a marcha das vadias faz com a gente, nos empodera, nos dá forças quando nada mais faz sentido, nos lembra que é difícil sim seguir na militância, que é difícil aguentar as críticas, que é difícil se mulher, mas que não estamos sozinhas e que é difícil para todas.

Não precisamos de um diploma para nos emponderarmos. Precisamos de garra, de força, de reflexão e de amor! Olhe para o lado e enxergue aquela mulher da sua família que sofre, aquela moradora da sua rua, a sua vizinha talvez, a sua amiga... Não precisa de muito, porque mesmo abraçando poucos a gente consegue abraçar o mundo!<sup>105</sup>

No relato de Mika é possível perceber como se dá o momento da *Marcha das Vadias de Curitiba* para ela. Nesse relato, ela diz para as pessoas não se preocuparem com o fato de estar sem camiseta e sem sutiã, mas sim com as agressões que ela e tantas outras mulheres sofrem. Conta também que está com os seios à mostra não apenas por ela, mas por todas as mulheres e que chora pelos “números, pelos nomes, pelos casos, pelos desabafos”, mas que depois chorou e sorriu por perceber que não estava sozinha.

Ao analisar o relato de Mika e todas as outras informações que compuseram este capítulo, faz-se necessário ensaiar algumas hipóteses sobre o corpo como embate político durante o evento da *Marcha das Vadias de*

<sup>105</sup> Para saber mais, veja-se: <http://blogueirasfeministas.com/2014/07/marcha-das-vadias-de-curitiba-2014/> Acesso em 15/08/2014.

Curitiba. No momento do evento da Marcha nota-se que os corpos que se encontram estão ali para denunciar as violências que os perpassam.



FIGURA 25 – MARCHA DAS VADIAS DE CURITIBA 2013  
FONTE: FOTO DE PEDRO RIBAS NO FACEBOOK.<sup>106</sup>

---

106

Disponível em:  
<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=600889136618192&set=a.600887369951702.1073741828.100000913323839&type=3&theater> Acesso em 15/01/2015



FIGURA 26 – MARCHA DAS VADIAS DE CURITIBA 2013  
FONTE: FOTO DE PEDRO RIBAS NO FACEBOOK.<sup>107</sup>

107

Disponível em:  
<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=600887409951698&set=a.600887369951702.1073741828.100000913323839&type=3&theater> - Acesso em 15/01/2015

Durante a *Marcha das Vadias* esses corpos transformam-se em *Vadias-gordas*, *Vadias-sapas*, *Vadias-bichas*, *Vadias-passivas*, *Vadias-peludas*, *Vadias-trans*, *Vadias-negras*, *Vadias-indígenas*, *Vadias-deficientes*, *Vadias-velhas* e tantas outras *Vadias* que compõem os corpos que marcham juntos todos os anos pelas ruas das cidades. Corpos que já não estão juntos por uma identidade binária de homem ou mulher, mas pela possibilidade de reivindicarem a própria existência.

Nesse sentido, trago alguns dos “gritos” que as *Vadias* bradam durante seus protestos: “Vadias na rua, Poder Público a culpa é sua”, elas gritam. O que elas querem mesmo é dar um curto-circuito no poder público. “Ei, seu machista, gozar é uma delícia”, é o recado que mandam pra quem reclama que estão atrapalhando o trânsito. “Sexo anal para derrubar o capital” é o grito que deixam quando alguém as chamam de imoral.



FIGURA 27 – MARCHA DAS VADIAS DE CURITIBA 2014  
FONTE: FOTO DE LARI SCHIP NO FACEBOOK.<sup>108</sup>

108

Disponível em:  
<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=10202329339816524&set=a.10202329334136382.1073741852.1282761075&type=3&theater> - Acesso em 15/01/2015



FIGURA 28 – MARCHA DAS VADIAS DE CURITIBA 2014  
 FONTE: FOTO DE LARI SCHIP NO FACEBOOK.<sup>109</sup>

E com esses recados as *Vadias* vão mesclando os “gritos” com seus corpos escandalosos e desnudos, tomando para si o espaço público. “O corpo é meu, a rua é nossa”, em uma invasão de corpos que debocham do moralismo que vem do olhar das pessoas que estão tanto fora, como dentro da Marcha.

Pode-se pensar que a *Marcha das Vadias* ocupa o espaço público para fazer uma discussão sobre a dicotomia privado e público. Essa crítica sobre a separação rígida entre os espaços público e privado constituiu-se como um elemento fundamental para os feminismos. O feminismo da segunda onda, que iniciou-se no final dos anos 1960, inaugurou esse debate que ficou marcado pela frase da feminista Carol Hanisch (1969) “O pessoal é político”. Ao problematizar o espaço privado, a ideia era trazer à superfície a violência que acontece no âmbito privado.

Dorlin (2009) contextualiza a frase “o pessoal é político” como “un trabajo de historización de una relación de poder y, por el otro, a un trabajo de

109

Disponível

em:

<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=10202329353616869&set=a.10202329334136382.1073741852.1282761075&type=3&theater> Acesso em 15/01/2015.

concientización de este último”. (p.13) A autora investiga a importância de questionar os espaços privados e das escolhas individuais, destacando a força cultural e das relações de poder. Dorlin, destaca os grupos de consciência dos anos 1970, que foram uma importante arma para politizar as experiências pessoais das mulheres, para a construção, inclusive, de um saber feminista que não se articula com uma suposta “neutralidade da ciência”.

A *Marcha das Vadias*, ao ocupar o espaço público, também pretende denunciar as violências e os processos de culpabilização da mulher que acontecem no espaço público. Sobre esse assunto, Bárbara Lopes escreve que:

Nas Marchas das Vadias, uma das palavras de ordem que apareceu foi a frase “O corpo é meu/ A cidade é nossa”. As marchas nasceram como uma resposta à culpabilização das vítimas em casos de estupro. Mas além do direito de não ser estuprada, as mulheres colocaram em pauta o direito à cidade. Até pela forma escolhida pelas manifestações – tomando as ruas e andando pelas cidades – esse é um caráter inegável do fenômeno.

Sabe-se que a maior parte da violência, de natureza sexual ou não, contra a mulher acontece dentro do ambiente doméstico – os autores são namorados, maridos, pais, padrastos, etc. Porém se em casa a mulher está sujeita à violência privada, na rua entra ocorre outra forma de controle. Ao andar a pé, a mulher está sujeita ao assédio das cantadas grosseiras; no transporte público, ao abuso sexual; no carro, aos xingamentos e ao preconceito sobre sua capacidade de dirigir.<sup>110</sup>

Em vista disso, pode-se argumentar que estes corpos que são regulados biopoliticamente também poderão ser corpos que utilizam-se dos embates políticos para resistir. A partir disso, podemos pensar sobre a estratégia utilizada na *Marcha das Vadias*. Os corpos que participam da marcha são usados como estratégia política de forma irreverente, artístico, ácido e debochado. O corpo se coloca como uma estratégia biopolítica e como ‘campo de batalha’. Assim, as *Vadias* usam o corpo de forma irreverente, mas também como denúncia contra a violência de gênero. Ao mesmo tempo em que o momento da marcha é uma celebração dos corpos desnudos ocupando o espaço público, o objetivo é a denúncia.

---

<sup>110</sup> Texto do site Blogueiras Feministas. Para ler o texto completo, veja-se: <http://blogueirasfeministas.com/2011/09/o-corpo-e-meu-a-cidade-e-nossa/> Acesso em 16/07/2014.



FIGURA 29 – MARCHA DAS VADIAS DE CURITIBA 2014  
FONTE: FOTO DO ARQUIVO PESSOAL DE LARI SCHIP.

Ao fazer uma inversão da linguagem, reescrevendo os significados do que significa ser mulher, a *Marcha das Vadias* procura transformar não só a linguagem, mas também as formas de compartilhamento do espaço público por meio dos seus corpos desnudos. Desse modo, a Marcha pode ser tomada como lugar de denúncia por meio da subversão da ordem. Trata-se da possibilidade de pensar sobre uma vida *vivível*, tendo em vista o conceito organizado por Jamil Cabral Sierra (2013). Segundo o autor:

A noção de *vida vivível*, portanto, assinala a possibilidade de pensar, no presente, formas de vida que, de alguma forma, promovem um

questionamento da ordem de gênero/sexual estabelecida por meio de uma reconfiguração dos limites do corpo, de seus usos e de suas práticas, de modo a criar, como diz Foucault em seus últimos escritos, um trabalho ético/estético de transformação sobre si mesmo. (SIERRA, 2013, p. 103)

O conceito de *vida vivível* opera no sentido de “reivindicar a chance uma vida diferente” (SIERRA, 2013, p. 170). Vida essa que é *queerizada* e permite-se trabalhar novas formas de produção do corpo e de questionamentos das técnicas biopolíticas. Os corpos da *Marcha das Vadias de Curitiba*, que chamo aqui de *corpo-vadia*, parecem aproximar-se daquilo que Sierra denominou de *vida vivível*. Essa atitude dos *corpos-vadias* que ocorre durante o evento da *Marcha das Vadias de Curitiba*, aparentam colocar em questão categorias que naturalizam as dicotomias de gênero e sexualidade. As *Vadias* aparecem ali onde não esperaríamos vê-las: nas ruas, nas praças, no espaço público. E não só aparecem, mas trazem consigo o escândalo de seus corpos. Dançam, festejam e com um jeito debochado, denunciam as violências que marcam seus corpos.

O evento da *Marcha das Vadias de Curitiba* parece ter muito mais a intenção de provocar o Estado do que manter um diálogo para aquisição de políticas públicas. Muitas vezes o papel da *Marcha das Vadias* é de questionar a eficácia das políticas públicas, tentando comunicar ao Estado que essas políticas não chegam a todas as pessoas. Essa comunicação com o Estado acontece com seus próprios corpos. É preciso arriscar que esse gesto de utilizar o corpo como forma de denúncia e fazer disso um campo de batalha “purpurinado” poderia ser pensado como uma *atitude queer*. Ao fazer do corpo uma arena política, um campo de batalha, uma forma de denúncia, as *Vadias* debocham e *queerizam* as dicotomias de gênero.

A forma como as *Vadias* comunicam suas mensagens políticas, de um certo modo, faz das ruas e do corpo um campo de batalha ‘purpurinada’, agregadas pelo afeto e pela amizade e não por uma identidade que as defina. Ao fazer dos seus corpos os instrumentos de denúncia e ao mesmo tempo uma celebração dos corpos disformes, não conformados e deformados, as *Vadias* fazem das ruas um espaço em que se põe aos olhos nus as estratégias biopolíticas. Se os corpos-vadias são tratados bipolarmente, ou de maneira farmacopornográfica e abjeta, é possível pensar que as *Vadias* escancaram

isso ao saírem desnudas, rabiscadas por estatísticas ou frases sobre as violências que cobrem seus corpos.

Se em uma sociedade farmacopornográfica os corpos são destinados, aquilo que Preciado (2013) chamou de ejaculação-excitação, são esses mesmos corpos nus que se utilizarão das estratégias de ejaculação-excitação para mostrar os seus corpos desnudos, criando novas formas de tomar o espaço público e da sexualidade. Dessa forma, as *Vadias* parecem transformar seus corpos em uma *atitude* outra, uma *atitude* diante da vida, uma *atitude queerizada*. Vamos *queerizar* a vida, coração?

### 3.3 **Queerizar a escola (Ou quando a escola vai à *Marcha das Vadias de Curitiba*)**

No capítulo anterior tratei de uma das formas pelas quais as estratégias biopolíticas poderiam atuar no interior dos discursos escolares, que é pela *inclusão*. Neste item, pretendo analisar como poderia ser possível uma *atitude queer* no que diz respeito a educação. Segundo Louro (2008), para que seja possível uma pedagogia *queer* é necessário desconstruir os discursos em que são criados aquilo que é visto como normal e marginalizado e para tanto seria necessário trazer uma pedagogia que fosse subversiva e provocadora (LOURO, 2008, p. 51). É necessário que uma pedagogia *queer* coloque em cheque aquilo que é visto como normal e o que é negado por ser marginal. Contudo, Louro (2008) alerta que:

Tal pedagogia não pode ser reconhecida como uma pedagogia do oprimido, como libertadora ou libertária. Ela escapa de enquadramentos. Evita operar com os dualismos, que acabam por manter a lógica da subordinação. Contrapõe-se, seguramente, à segregação e ao segredo experimentados pelos sujeitos “diferentes”, mas não propõe atividades para seu fortalecimento nem prescreve ações corretivas para aqueles que os hostilizam. Antes de pretender ter a resposta apaziguadora ou a solução que encerra os conflitos, que discutir (e dismantelar) a lógica que construiu esse regime, a lógica que justifica a dissimulação, que mantém e fixa as posições de legitimidade e ilegitimidade. (LOURO, 2008, p. 51 e 52)

Em vista disso, pode-se dizer que uma pedagogia *queer* não estaria ligada a formulas prontas, para que logo fossem capturadas por projetos de *inclusão*. Para que acontecesse uma pedagogia *queer* seria necessário questionar os discursos que alimentam as divisões sobre aquilo que é ser normal e o que não é, sobre os corpos que valem a pena e os que não valem.

Nesse contexto, Bourcier entende que a teoria *queer* poderia ser uma forma de desconstrução dos saberes considerados normativos e fazer da teoria *queer* uma espécie de *queer savoir (saber queer)* que responderia de forma

política e cultural em relação aos saberes institucionalizados. (BOURCIER, 2011) Para a autora:

Si la théorie queer a permis de déconstruire et de politiser à outrance les ressources de la performativité, le savoir queer et la queerisation du savoir se présentent comme l'une des critiques les plus radicales de nos usages des catégories de genre, de sexe, de pensée mais aussi de nos pratiques de savoir et de la manière dont se transmettent et se diffusent les savoirs normatifs dans notre société. (BOURCIER, 2011, p. 156)

Considerando o *queer savoir* proposto por Bourcier, uma atitude *queer* na educação pode ser pensada como forma de intervenção diante institucionalização das escolas. Essas intervenções políticas e culturais poderiam ser pensadas dentro das escolas? É possível escapar a institucionalização escolar e suas técnicas de *inclusão*? No segundo capítulo dessa dissertação mostrei que o discurso da *Marcha das Vadias de Curitiba* também pode tornar-se *inclusivo*. Ainda que sua presença nas escolas seja, de certo modo, uma forma de tensionamento e curto-circuito nos saberes institucionais, os discursos levados pela organização da Marcha nas escolas aparenta operar de forma diferente que os discursos do seu evento. Nesse sentido, é preciso entender se a *Marcha das Vadias de Curitiba* conseguiria fazer de sua presença nas escolas *queer savoir* e como seria feito tal intervenção.

É preciso supor que ao chamarem a *Marcha das Vadias de Curitiba* para as escolas, é possível perceber que a ideia era de levar a mesma provocação e deboche que acontece quando as *Vadias* saem às ruas. Contudo, conforme já trabalhado anteriormente, não seriam os corpos-vadias que compareceriam até as escolas e sim a organização desse evento. Ainda que seja possível causar um impacto com a sua presença, a escola logo tenta institucionalizar a Marcha, colocando-a em uma posição *inclusiva*, nos quais as estratégias biopolíticas tentam *incluir* possíveis sujeitos *Vadias*.

Para César (2009b), a instituição escolar “nasceu disciplinar e normatizadora, a diferença, ou tudo aquilo que está fora da norma, em especial a norma sexual mostra insuportável por transbordar os limites do conhecido.” (2009b, p. 48). As análises de César sobre as escolas tratam-se de lugares que não suportariam o desconhecido, ou ainda, que não suportariam tantos

corpos abjetos, faz com que o *queer savoir* seja de extrema importância no que diz respeito a uma *atitude queer* nessas instituições. A teoria *queer* irá recusar as políticas de tolerância e inclusão que tornam cada vez mais forte a produção daquilo que é normal e o que é anormal. (CÉSAR, 2009b) Para tanto, essa teoria “questiona as condições de possibilidade do conhecimento que produz a norma sexual e social.” (CÉSAR, 2009b, p. 49).

A partir dessas análises, pergunto como seria possível um ato, uma *atitude queer* nas escolas feita pela *Marcha das Vadias de Curitiba*. Nesse sentido, uma intervenção de saberes *queer*, no caso específico da *Marcha das Vadias de Curitiba*, poderia ser pensado não como a *Marcha das Vadias* nas escolas, mas sim a ida das escolas nas *Marchas das Vadias de Curitiba*. Não se trata, obviamente, de ir para marcha fazer um “aulão” sobre o que é ser *Vadia*. Ao entender o *queer savoir* proposto por Bourcier (2011), a intenção é justamente criar um campo epistemológico em que fosse possível questionar os saberes ali propostos.

Isto posto, gostaria de retomar as análises da educação feminista proposta por César. Tratando da parceria entre coletivos sociais e a escola, César (2009b) faz uma análise sobre o movimento feminista brasileiro dos anos 70 do século passado, quando acontecia o período ditatorial no Brasil. César descreve as reivindicações deste movimento para que fosse instaurada a educação sexual nas escolas “como uma proposta libertadora dos corpos, das mulheres e sujeitos.” (2009b, p. 41). Entretanto, as reivindicações do movimento feminista foram afastadas da educação sexual. Segundo a autora:

Essa vinculação da educação sexual com as questões que cercavam a luta contra o patriarcado e a hierarquia de gênero foi abandonada e o feminismo como campo de indagação das práticas pedagógicas desapareceu sem deixar rastros. Com efeito, na mesma medida em que o feminismo desapareceu como “epistemologia” das práticas pedagógicas sobre a sexualidade, a educação sexual começou a se fortalecer como campo específico da saúde. Assim, no início dos anos 80, o discurso da saúde e da biologia ocupara por completo esse espaço “epistemológico”. (César, 2009b, p. 41 e 42)

A partir das análises trazidas por César (2009b), é possível pensar uma epistemologia feminista que “invada” os currículos escolares e as instituições educacionais? Como pensar essa epistemologia sem que seja apenas mais um gesto de práticas de *inclusão* entre os movimentos e a escola? Considerando

os aportes teóricos de César (2009b) sobre a educação feminista nos anos 70 e o *queer savoir* proposto por Bourcier (2011), como pensar em uma educação feminista em que tivesse como categoria de análise o *queer savoir*? Ou seja, como pensar em uma educação feminista que levaria em conta as identidades feministas não como sujeitos universais, mas sim como identidades mutáveis, ou, até mesmo, debochadas? Uma educação feminista que se proponha a intervenções políticas no qual as identidades são utilizadas como forma de criar novas culturais e novas formas de estratégias biopolíticas.

Queeriser les espaces, les disciplines, les modes de savoir-pouvoir hétérocentrés tout en gardant en mémoire l'ancrage politico-sexuel du terme, tel pourrait être le programme d'un « sujet queer » forcément « mauvais élève », anti-assimilationniste et « out », qui cherche à exploiter les ressources de la marge et reste attentif aux discriminations, que celles-ci se produisent à l'extérieur ou à l'intérieur de la communauté politico-sexuelle dont il se réclame : « le but est plutôt de concevoir l'homosexualité comme une position à partir de laquelle il est possible de connaître, de la concevoir comme une possibilité légitime de savoir. Selon cette vision foucauldienne d'« un gai savoir », d'une science gaie, l'homosexualité n'est pas quelque chose mais une position excentrique qui doit être exploitée et explorée : un site potentiellement privilégié pour critiquer et analyser les discours culturels. » (BOURCIER, 2011, p. 137)

Tomando as análises das autoras, como pensar uma educação feminista em que tivesse como epistemologia o *queer savoir*? Ou ainda, como pensar uma educação feminista enquanto uma *atitude queer*? Em vista do que anunciei no item anterior sobre o evento da *Marcha das Vadias de Curitiba*, ao ocuparem as ruas, a atitude das *Vadias* poderia ser vista como uma *atitude queer*, uma *atitude* de manifestação corporal, em que captura os discursos que definem o que é ser mulher e o que é ser homem, e transforma em uma *atitude* inusitada que não esperaríamos ver.

Durante a *Marcha das Vadias de Curitiba*, é possível pensar que também há um tensionamento do que é ser professora e aluna, atuando em uma quebra de estereótipos em que colocam as professoras em lugares de “santas”. Sendo que na *Marcha das Vadias de Curitiba*, essas professoras, bem como as alunas, tornam-se *Vadias*. Falo aqui de quando professoras e alunas vão até a *Marcha* e a partir disso poderia ser criado novas formas de lidar com as questões de gênero e sexualidade, fazendo uma mudança que poderia ser crucial em seus modos de vidas. Quando professoras, por

exemplo, erguem cartazes dizendo que são professoras e *Vadias*, é possível perceber um certo tensionamento ao ligar o ser professora com ser *Vadia*.



FIGURA 29 – MARCHA DAS VADIAS DE CURITIBA 2014

FONTE: FOTO DE LARI SCHIP NO FACEBOOK.<sup>111</sup>



FIGURA 30 – MARCHA DAS VADIAS DE CURITIBA 2014  
FONTE: FOTO DO ARQUIVO PESSOAL DE KELLY MENDONÇA.

111

Disponível em:  
<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=10202266361756857&set=a.1125698419059.2019257.1125116688&type=3&theater> Acesso em 18/01/2015.

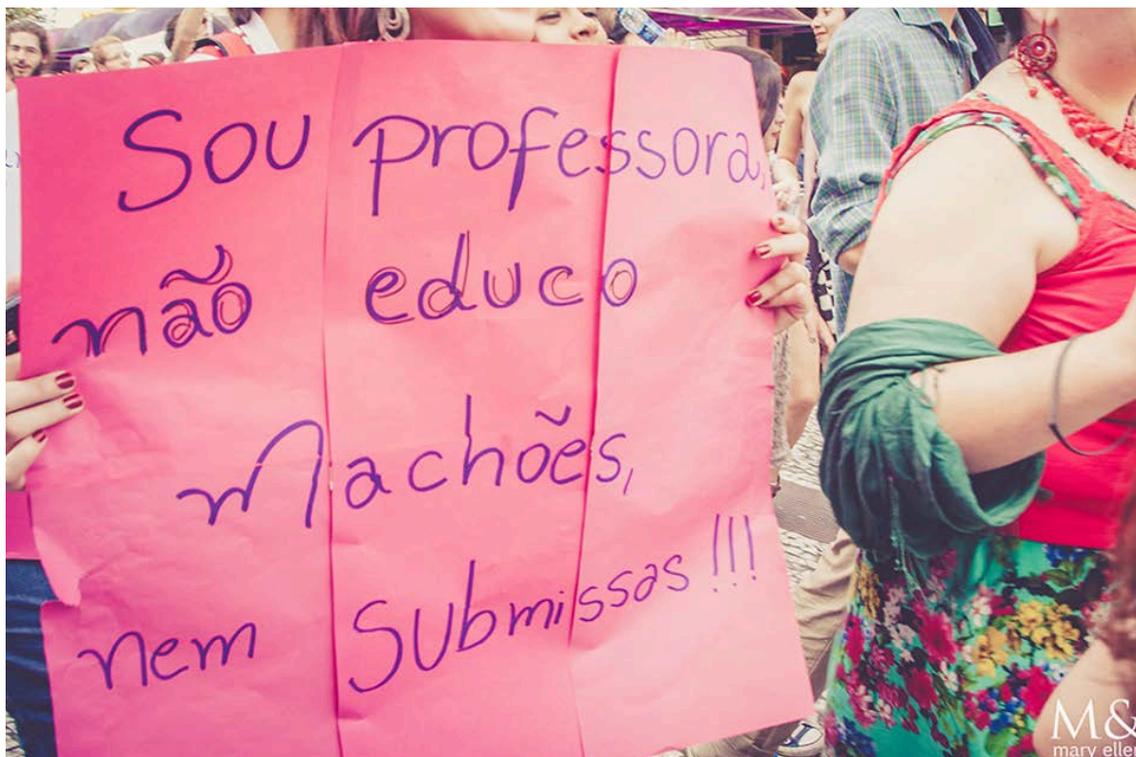


FIGURA 31 – MARCHA DAS VÁDIAS DE CURITIBA 2014  
 FONTE: FOTO DE MARY ELLEN NO FACEBOOK.<sup>112</sup>

Nem todas as professoras que vão na Marcha assinam em seus cartazes como “professora”. Contudo, é muito comum saber que alunas e professoras estão na Marcha para apoiar a causa.<sup>113</sup> Muitas dessas alunas e professoras vão até a Marcha por apoiar os discursos das *Vadias*, bem como depois das palestras feitas pela organização da Marcha ou ainda pelos cartazes espalhados pelas próprias alunas, conforme mostrado nas fotos do segundo capítulo. A presença dessas pessoas na Marcha, poderia ser pensada como uma tentativa de levar os discursos da Marcha para a escola. Ou seja, a meu ver, muitas das professoras e alunas que comparecem ao evento da *Marcha das Vadias de Curitiba* poderiam levar esse tema para suas escolas.

Considerando essa invasão dos saberes da *Marcha das Vadias de Curitiba*, não apenas por suas organizadoras que provocam a escola por intitular-se *Vadias*, mas também ao levar discursos sobre as *Vadias*, seria

<sup>112</sup>

Disponível

em:

<https://www.facebook.com/maryjavorskifoto/photos/a.306116649556909.1073741840.184318671736708/30612317622923/?type=3&theater> Acesso em 18/01/2015.

<sup>113</sup> Não há registros em sites ou blogs, mas é comum chegarem até a mim antes ou durante a *Marcha das Vadias*, por conta de ser uma das organizadoras, e falarem que são professoras e alunas que vieram para apoiar a *Marcha das Vadias de Curitiba*.

possível pensar novamente os feminismos como campo de indagação, conforme relatado por César (2009b)? Pode-se pensar em práticas pedagógicas Vadias?

Não quero com isso dizer que o caminho para uma educação feminista com uma *atitude queer* seja o que é feito pela *Marcha das Vadias de Curitiba*. Em se tratando de uma dissertação que parte dos estudos *queers*, é preciso dizer que aqui faço muito mais questionamentos do que afirmações. Não é minha intenção também apontar caminhos. O que quero dizer com o fato de trazer as ações voltadas para uma educação feminista pela *Marcha das Vadias*, é que esse poderia ser um caminho de causar tensionamentos fora das escolas e que, talvez, essas provocações causadas pelo evento da *Marcha das Vadias de Curitiba* também pudessem ser levadas para dentro das escolas. Contudo, esse “levar” para dentro das escolas não seria feito por palestras, mas sim com a criação de novas formas de vida, com uma mudança radical de si em relação ao mundo, ou seja, através de uma *atitude queer*.

*Queerizar* a escola, portanto, trata-se de modificar as próprias atitudes diante daquilo que é pensando enquanto normal e anormal. Não se trata de levar um conhecimento para escola sobre o que é sexualidade e gênero, mas talvez, de questionar o fato de termos um conhecimento sobre o que é sexualidade e gênero. Em uma entrevista, Foucault foi questionado sobre o movimento de liberação dos homossexuais e o que pensava sobre um projeto de política sexual. No final de sua resposta, Foucault fala sobre possíveis movimentos que trariam uma mudança de vida, uma *atitude*:

É um fato que a vida cotidiana das pessoas tem mudado entre o início dos anos sessenta e agora; minha própria vida é testemunho disso. Essas mudanças, evidentemente, não as devemos aos partidos políticos, mas aos numerosos movimentos. Esses movimentos têm verdadeiramente transformado nossas vidas, nossa mentalidade e nossas atitudes, assim como as atitudes e a mentalidade de outras pessoas — as pessoas que não pertencem a esses movimentos. E isso é algo de muito importante e muito positivo. Eu repito, não são essas velhas organizações políticas tradicionais e normais que permitem esse exame. (FOUCAULT, 2004, p. 276)

É com essa tônica que proponho uma possível forma de educação *Vadia*. Foucault fala de movimentos que transformam as mentalidades, as atitudes, as vidas. Poderíamos entender que essas mudanças tratadas por

Foucault seriam gestos de *queerizar* a vida.<sup>114</sup> Gestos que vão para além de discursos e processos *inclusivos* e fazem com que nasçam novas relações sobre si e com os outros. Esses movimentos seriam mais do que processos institucionais, seriam atitudes capazes de mudar a si, atos corporais subversivos.

Foucault reconhece a importância das reivindicações identitárias para a garantia de direitos, contudo, entende que para criação de novas formas de culturas é necessário ir além das identidades e afirmar-se como força criativa (FOUCAULT, 2004). Portanto, para essas novas criações de vida, para esse modo de vida *queerizado*, poderíamos pensar em um tornar-se *Vadia*, assim como Foucault pensou: “Exatamente, nós devemos, antes, criar um modo de vida gay. *Um tornar-se gay.*” (FOUCAULT, 2004, p. 261). Obviamente, tornar-se gay para Foucault, não estaria ligada a uma identidade essencial, mas representaria muito mais uma atitude diante das possibilidades de *tornar-se*.

*Tornar-se Vadia*, portanto, poderia ser pensado como um modo de vida outro, talvez um modo de vida *queerizado* em que os saberes fossem provocados e debochados. Seria uma forma de criar novas maneiras de relacionar-se, de criar novas culturas e de modificar-se. A partir disso, as professoras e as alunas também poderiam tornar-se professoras-vadias, alunas-vadias e também *queerizar* a escola com todo seu estranhamento e corpos-vadias que tensionam, provocam e debocham das categorias normativas. Não se trataria, portanto, de *incluir* mais uma vez sujeitos *excluídos* para fazer mais uma vez um processo de *in/exclusão*. Não seria também mais uma forma de *parceria* em que fosse necessária uma identidade compartilhada para assegurar o controle biopolítico. Poderíamos pensar nos questionamentos das categorias de gênero, sexuais e corporais. Fazer assim o que a teoria *queer* tem feito em alguns espaços, seja como um *queer savoir*, ou como uma *atitude queer*. Fazer dos atos corporais das *Vadias* uma outra forma de saber, um saber desqualificado e marginal. Um saber descategorizado, nu e vadiado.

---

<sup>114</sup> Para saber mais sobre as relações dos conceitos de Foucault sobre criações de novas formas de vida e a Teoria Queer, ver Halperin (2007) e Sierra (2013).

## REFERÊNCIAS

BRASIL. Presidência da República. Casa Civil. Subchefia para Assuntos Jurídicos. Brasília, DF, 2006.

BACHILLER, Carmen Romero. Poscolonialismo y teoría queer. In: CÓRDOBA, David. SÁEZ, Javier. VIDARTE, Paco. (Org.) **Teoría queer. Políticas bolleras, maricas, trans e mestizas**. Madrid: Egales, 2005. p. 149 – 164.

BOURCIER, Marie-Hélène. **Queer Zones. Politique des identités sexuelles et des savoirs**. Paris: Éditions Amsterdam, 2011.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. 4. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

BUTLER, Judith. Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do “sexo”. In: LOURO, Guacira Lopes. (Org.) **O corpo Educado: pedagogias da sexualidade**. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2010. p. 151-172

CÉSAR, Maria Rita de Assis; ATHAYDE, Thayz Conceição Cunha. **Por um feminismo ‘vadio’ e outras considerações contemporâneas**. Labryz – estudos feministas v. 24, 2013.

CÉSAR, Maria Rita de Assis. **Gênero e sexualidade na escola: produzindo corpos, narrativas e significados**. Fazendo Gênero 8 - Corpo, Violência e Poder: Florianópolis, 2008.

CÉSAR, Maria Rita de Assis. (Des)educando corpos: volumes, comidas, desejos e a nova pedagogia alimentar. In: RAGO, Margareth. VEIGA-NETO, Alfredo. (Org.) **Para uma vida não-fascista**. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2009a. p. 269-279.

CÉSAR, Maria Rita de Assis. Gênero, sexualidade e educação: notas para uma "Epistemologia". In: **Dossiê - gênero, sexualidade e educação: novas cartografias, velhos problemas**. Educar em Revista, v. 35, 2009b. p. 37- 51.

CÉSAR, Maria Rita de Assis. As novas práticas de governo na escola: o corpo e a sexualidade entre o centro e as margens. In: BRANCO, Guilherme Castelo. VEIGA-NETO, Alfredo. (Org.) **Foucault, filosofia & política**. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2011.p. 269- 281.

CÉSAR, M. R. A.; DUARTE, A. M.; SIERRA, J. C. **Governamentalização do Estado, movimentos LGBT e escola: capturas e resistências**. Educação (PUCRS. Impresso), v. 36, p. 192-200, 2013.

CÉSAR, Maria Rita de Assis. SIERRA, Jamil Cabral. Governamentalidade neoliberal e o desafio de uma ética/estética pós-identitária LGBT na educação. In: **Dossiê - Gênero, sexualidade e educação: feminismos, pós-estruturalismo e teoria queer**. Educar em Revista. Educação especial, 2014. p. 35-51.

DAL'LGNA, Maria Cláudia. **Família S/A: um estudo sobre a parceria família-escola**. Tese de Doutorado. Doutorado em Educação. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2011.

DORLIN, Elsa. **Sexo, género y sexualidades**. Introducción a la teoría feminista. 1ª. Ed. Buenos Aires: Nueva Visión, 2009.

DUARTE, André. **Vidas em Risco. Críticas do Presente em Heidegger, Arendt e Foucault**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

FABRIS, Eli Henn. LOPES, Maura Corcini. **Inclusão & Educação**. 1a. Ed. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2013.

RECH, Tatiana Luiza. Inclusão educacional como estratégia biopolítica. In: FABRIS, Eli Henn. KLEIN, Rejane Ramos. (Org.) **Inclusão e biopolítica**. Ed. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2013. p. 25-41

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade I: a vontade de saber**. 17a. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

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

FOUCAULT, Michel. **Michel Foucault, uma entrevista: sexo, poder e a política da identidade**. VERVE: Revista Semestral do NU-SOL - Núcleo de Sociabilidade Libertária, São Paulo, n.5, p. 260-277, maio 2004.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**. 2. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

HANISCH, Carol. **The Personal is Political**. Disponível em: <http://carolhanisch.org/CHwritings/PIP.html>. Acesso em 20/0/2014.

HALPERIN, David. **San Foucault. Para uma hagiografia gay**. 1.ed. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2007.

RAMALHETE, Carlos. Gambás e alcatras. **Jornal Gazeta do Povo**, Curitiba, 12 de julho de 2012. Disponível em: <http://www.gazetadopovo.com.br/colunistas/conteudo.phtml?id=1274416>  
Acesso em 15/07/2014.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. In: **Educação e Realidade**. Jul/dez, 1995, vol. 20 n. 2, p.71-99.

SIERRA, Jamil Cabral. **Marcos da vida viável, marcas da vida vivível: o governo da diversidade sexual e o desafio de uma ética/estética pós-identitária para teorização político-educacional LGBT.** Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, UFPR, Curitiba, 2013.

SKLIAR, Carlos. A materialidade da morte e o eufemismo da tolerância. Duas faces, dentre as milhões de faces, desse monstro (humano) chamado racismo. In: GALLO, Silvio. SOUZA, Regina Maria (Orgs.). **Educação do preconceito: ensaios sobre poder e resistência.** Campinas: Alínea, 2004. p. 69-90.

SWAIN, Tânia Navarro. “Todo homem é mortal, Ora, as mulheres não são homens; logo, são imortais.”. In: RAGO, Margareth. VEIGA-NETO, Alfredo. (Org.) **Para uma vida não-fascista.** Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2009. p. 389-402.

LAURETIS, Teresa. **Technologies of gender: essas on theory, film and fiction.** Bloomington: Indiana University Press, 1987 and London: Macmillan, 1989.

LOBERT, Rosemary. **A palavra mágica.** A vida cotidiana do Dzi Croquettes. Campinas, SP: Unicamp, 2010.

LOPES, Maura Corcini. RECH, Tatiana Luiza. **Inclusão, biopolítica e educação.** Educação (Porto Alegre, impresso), v. 36, n. 2, p. 210-219, maio/ago. 2013.

LORDE, Audre. There is no hierarchy of oppression. In: BYRD, Rudolph P. COLE, Jonnetta Betsch. GUY-SHEFTALL, Beverly. I am your sister. Collected and unpublished writings of Audre Lorde. New York: Oxford University Press, 2009. p. 219-220.

LOURO, Guacira Lopes. **Um corpo estranho. Ensaios sobre sexualidade e teoria queer.** Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

LOURO, Guacira Lopes. (Org.) **O corpo Educado: pedagogias da sexualidade.** 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

MARTIN, George R. R. **A filosofia de Tyrion Lannister.** São Paulo: LeYa, 2013.

PRECIADO, Beatriz. Devenir bollo-lobo o cómo hacerse un cuerpo queer a partir de El pensamiento heterossexual. In: CÓRDOBA, David. SÁEZ, Javier. VIDARTE, Paco. (Org.) **Teoría queer. Políticas bolleras, maricas, trans e mestizas.** Madrid: Egales, 2005. p. 111-132.

PRECIADO, Beatriz. **Testo Yonqui.** Madrid: Espasa, 2008.

PRECIADO, Beatriz. Multidões queer: notas para uma política dos "anormais". **Revista de Estudos Feministas**, v. 19, 2011, p. 11-20.

PRECIADO, Beatriz. Féminisme amnésique. **Libération**, Paris, 9 de maio de 2014. Disponível em: [http://www.liberation.fr/societe/2014/05/09/feminisme-amnesique\\_1014052](http://www.liberation.fr/societe/2014/05/09/feminisme-amnesique_1014052) – Acesso em 05/10/2014.

SPARGO, Tamsim. **Foucault e a Teoria Queer**. Juiz de Fora: UFJF, 2006.

VEIGA-NETO, Alfredo. **Estudos de Biopolítica e Educação na América Latina: avaliação e perspectivas**. In: IV CLAB — Coloquio Latinoamericano de Biopolítica e II CIBE — Coloquio Internacional de Biopolítica y Educación. Bogotá, Colômbia, 2013.

VEIGA-NETO, Alfredo. **Foucault & Educação**. 3a. Ed. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2011.

VEIGA-NETO, Alfredo. LOPES, Maura Corcini. **Inclusão, exclusão, in/exclusão**. VERVE: Revista Semestral do NU-SOL - Núcleo de Sociabilidade Libertária, São Paulo, n.20, p. 121-135, 2011a.

WAISELFISZ, Julio Jacobo. **Mapa da Violência 2012. Atualização: Homicídio de Mulheres no Brasil**. São Paulo: Flacso: Disponível em [http://mapadaviolencia.org.br/mapa2012\\_mulheres.php](http://mapadaviolencia.org.br/mapa2012_mulheres.php). Acesso em 05/07/2014.

### **Documentários**

Dzi Croquettes (2010). Direção de Tatiana Issa e Raphael Alvarez.

Paris is Burning (1990). Direção de Jennie Livingston.



## ANEXO

### ANEXO 1 – ROTEIRO PARA ENTREVISTA

#### **Perguntas para as organizadoras da Marcha**

- O que é a Marcha das Vadias, o que ela representa pra você? Qual é e como é a sua relação com a Marcha?
- Como a Marcha das Vadias age politicamente?
- Como acontece as ações na escola da Marcha das Vadias? Como é ir nas escolas para falar sobre a Marcha das Vadias?