



**UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PELOTAS – UCPEL**  
**CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E TECNOLÓGICAS**  
**PROGRAMA DE PÓS- GRADUAÇÃO EM POLÍTICA SOCIAL E DIREITOS**  
**HUMANOS**

**CAMILA DE FREITAS MORAES**

**Descolonizando a “cidade armário”: as filhas de Chiquita e o direito de existir.**

**PELOTAS**  
**2024**

**CAMILA DE FREITAS MORAES**

**Descolonizando a “cidade armário”: as filhas de Chiquita e o direito de existir.**

Tese apresentada à Universidade Católica de Pelotas como parte das exigências do Curso de Pós-Graduação em Política Social e Direitos Humanos para obtenção do título de Doutora em Política Social e Direitos Humanos.

Orientadora: Cristine Jaques Ribeiro.

**PELOTAS**

**2024**

**CAMILA DE FREITAS MORAES**

**Descolonizando a “cidade armário”: as filhas de Chiquita e o direito de existir.**

Tese apresentada à Universidade Católica de Pelotas como parte das exigências do Curso de Pós-Graduação em Política Social e Direitos Humanos para obtenção do título de Doutora em Política Social e Direitos Humanos.

Orientadora: Cristine Jaques Ribeiro.

**Banca Examinadora:**

---

**Prof. Dra. Cristine Jaques Ribeiro – UCPEL – Orientadora**

---

**Prof. Dr. Tiago de Garcia Nunes (PPG-PSDH/UCPEL)**

---

**Prof. Dra. Amanda Pereira de Carvalho Cruz (UNIFAMAZ)**

---

**Prof. Dr. Eduardo Rocha – (UFPEL)**

**PELOTAS**

**2024**

#### Ficha catalográfica

Moraes, Camila de Freitas

Descolonizando a "Cidade Armário": as filhas da Chiquita e o direito de existir. / Camila de Freitas Moraes. - Pelotas: UCPEL, 2024.

170 f.

Orientadora: Dr<sup>a</sup> Cristine Jaques Ribeiro.

Tese (doutorado) - Universidade Católica de Pelotas, Programa de Pós-Graduação em Política Social e Direitos Humanos. - Pelotas, BR-RS, 2024.

1. Cidade. 2. Transcolonialidade. 3. Corpo/corporiedade. 4. Festa da Chiquita. 5. Necropolítica. I.Ribeiro, Cristine Jaques. II.Título.

Bibliotecária responsável: Cristiane de Freitas Chim CRB 10/1233

“Essa é a nossa ancestralidade travesti: resistir, romper a normatividade dos espaços públicos”.

(COLETIVO XICA MANICONGO, 2017, n.p).

Dedico esta tese ao meu pai Ivan Carvalho Moraes (in memoriam), cujo o seu “desacreditar”, contribuiu para despertar em mim uma força de vontade incessante em busca do amor pela escrita, pela pesquisa e pela vida que pulsa.

Dedico, por fim, a todas as pessoas LGBTQIAPN+, em especial aos corpos transsexuais e travestis. Com esta dedicação, presto homenagem aos esquecidos, marginalizados e oprimidos, buscando torná-los dizíveis e audíveis. Esta tese, apesar de tratar da morte, é uma denúncia e uma reivindicação pela vida

## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

<b>ANTRA</b>	Articulação Nacional de Transgêneros
<b>DCCD</b>	Delegacia de Combate aos Crimes Discriminatórios
<b>GGB</b>	Grupo Gay da Bahia
<b>LGBTQIAPN+</b>	Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais e Transgêneros, Intersexuais, Assexuais, Pansexuais e Não-Binários.
<b>TGEU</b>	Transgender Europe

## GLOSSÁRIO LGBTQIAPN+

**L** – Faz referência às lésbicas, ou seja, são pessoas do gênero feminino que se sentem atraídas amorosa e sexualmente pelo gênero feminino.

**G** – Faz referência aos gays, pessoas do gênero masculino que se sentem atraídos amorosa e sexualmente por pessoas do gênero masculino.

**B** – Faz referências as pessoas que se relacionam amorosa ou sexualmente com pessoas de ambos os gêneros (feminino e masculino).

**T** – Faz referências às pessoas Transgêneros (Travestis e Transexuais), que consecutivamente correspondem às pessoas que não se identificam com o gênero que lhes foi atribuído socialmente com base em suas genitálias, porém não necessariamente são pessoas que desejam mudar suas características primárias (órgãos genitais). Já a segunda, faz referência às pessoas que nasceram com um dado órgão sexual, porém se identificam com o sexo/gênero oposto e, assim, não desejam manter o órgão sexual biológico.

**Q** – Terminologia contemporânea que, a partir dos estudos feministas de Judith Butler na Teoria Queer, faz referência às pessoas “fluídas”, pois transitam entre os dois gêneros, podendo ser também aquelas que não se identificam com nenhum dos gêneros feminino e masculino, como as Drag Queens e Crossdressers. A primeira correspondente às pessoas que performam em festas e apresentações com roupas femininas, independentemente de sua identidade de gênero; a segunda, pessoas que usam diariamente roupas associadas ao gênero oposto.



**I** – Pessoas que nascem com uma anatomia reprodutiva ou sexual que não condiz biologicamente com a definição típica de sexo feminino ou masculino, ou seja, pessoas que biologicamente desenvolvem características sexuais que não são típicas do sexo feminino ou masculino. Tem-se como exemplo uma pessoa com aparência exterior da genitália do gênero masculino, mas com anatomia interior, majoritariamente, do gênero feminino.

**A** – Faz referência às pessoas assexuais, que são aquelas que não têm desejo sexual ou atração sexual por nenhuma pessoa, independentemente de gênero, sexo ou identidade.

**P** - Pessoas que desenvolvem atração física, amor e desejo sexual por outras pessoas independentemente de sua identidade de gênero.

**N** - Pessoas que não se identificam com nenhum gênero, que se identificam com vários gêneros, entre outras.

**+** - Engloba as pessoas Pansexuais, que correspondem àquelas que se sentem amorosa e sexualmente atraídas por pessoas, independente de seu sexo, gênero ou identidade sexual; Agênero ou Andrógino, pessoas que não se identificam socialmente com gênero binário (nem feminino, nem masculino).

## GLOSSÁRIO ACERCA DA IDENTIDADE DE GÊNERO

**Cisgênero** - Pessoas cuja identidade de gênero corresponde ao sexo atribuído no nascimento.

**Transgênero** - Termo guarda-chuva para pessoas cuja identidade de gênero não corresponde ao sexo atribuído no nascimento.

**Homens trans** - Pessoas que foram atribuídas como fêmeas ao nascer, mas se identificam como homens.

**Mulheres trans** - Pessoas que foram atribuídas como machos ao nascer, mas se identificam como mulheres.

**Não-binário** - Termo guarda-chuva para pessoas cuja identidade de gênero não se encaixa nas categorias tradicionais de homem ou mulher. Isto pode incluir identidades.

**Gênero-fluido** - Pessoas cuja identidade de gênero pode variar ao longo do tempo.

**Agênero** - Pessoas que não se identificam com nenhum gênero específico.

**Bigênero** - Pessoas que se identificam com dois gêneros.

**Pangênero** - Pessoas que se identificam com todos os gêneros.

## DICIONÁRIO 'PAJUBÁ'

**ACUÉR:** Dinheiro.

**ALIBÃ:** Polícia.

**AMAPÔ:** Sinônimo de mulher.

**ACUENDAR:** Refere-se a olhar, mas também pode ser usado como “fazer sexo” ou esconder o pênis para não fazer volume na calça jeans.

**BARBIE:** Homem homossexual malhado.

**BAFÃO:** Confusão.

**BEE** (leia-se “bi”): Forma de um gay chamar outro gay.

**BERRO:** Reação para algo engraçado.

**BILU:** Homossexual metido a rico.

**BOFE:** Rapaz bonito.

**BOLACHA:** Lésbica.

**CARIMBO:** Faz referência a doença sexualmente transmissível ou a alguém que esteja adoecido por quaisquer doenças sexualmente transmissíveis.

**CARÃO:** Fazer pose, zombar, debochar.

**DUMDUM:** Refere-se às pessoas negras/pretas.

**ELZA:** Roubar.

**EQUÊ:** Faz referência à mentira, sendo sua derivação “equezeiro/a” para pessoa mentirosa.

**EMBUSTE:** Pessoas tóxicas, antipáticas, ignorantes, machistas e derivações.

**MALA:** Sinônimo de pênis, tendo sua derivação para “Mati”: que comumente se utiliza para adjetivar o pênis pequeno.

**MONA:** Faz referência à mulher

**NECA:** Sinônimo de pênis.

**PICUMÃ:** Diz respeito ao cabelo.

**PICUMÃ DO EQUÊ:** Peruca.

**PINTOSA:** Homem homossexual com características femininas.

**OCÓ:** Adjetivo de homem.

**ODARA:** Faz referência ao tamanho, algo grande.

**RACHA:** Refere-se ao órgão genital feminino.

**TIA:** Faz referência aos gays mais velhos.

**TIO:** Faz referência às lésbicas mais velhas.

**UÓ:** Sinônimo de algo ruim, péssimo.

**UM LUXO:** Expressão de belo, lindo, exuberante.

## AGRADECIMENTOS

Expresso minha profunda gratidão à minha mãe, Lucélia Moraes, cujo cuidado incansável, amor e preces incessantes têm sido uma fonte inesgotável de apoio e fortalecimento. Suas palavras de incentivo e encorajamento foram e continuam sendo a força motriz que me impulsiona a seguir em frente, mesmo diante dos desafios da vida e, especialmente, no âmbito acadêmico. Mesmo nos momentos mais difíceis para minha saúde mental, o seu amor materno me proporcionou conforto e orientação. Sou profundamente grata por sua presença constante em minha vida e por todo apoio que me oferece.

Agradeço a minha avó Antônia Freitas (Vó Nega), que mesmo diante à lonjura física, se fez presente em oração e a cada ligação, sendo o seu amor, um dos maiores sustentáculos para minha formação pessoal e profissional. Tu sempre serás como um farol em momentos de desafio, sendo seu amor um dos pilares mais importantes na minha formação, és meu grande-Outro e tão essencial em minha vida, que nenhuma marca do tempo nos fará esquecer, afinal, o amor é fonte inesgotável que não se perde e perdura vívido por todas as vidas no além-mundo.

Agradeço ao meu companheiro de vida, Diônata Garcia, que veio do extremo-sul do país me deludir de completude amorosa. Por sua compreensão e acolhimento diante das minhas crises de ansiedade, por sua infinita paciência e apoio, especialmente nos aspectos tecnológicos; por seu amor e zelo ao me reerguer nos dias de angústia; por nossas preces no silêncio da madrugada; pelo café da manhã que me levava todas os dias em que eu virava à noite escrevendo e por continuar sonhando os meus sonhos, e, construindo tantos outros, em comum.

Expresso minha profunda gratidão ao meu filho, Winicius Martins Moraes Garcia, por ser meu abraço e refúgio nos momentos mais difíceis. Agradeço pelos dias em que ele me lembrou da importância de descansar e, juntos, aproveitamos o tempo assistindo filmes, jogando jogos de tabuleiro ou simplesmente ouvindo música. Nossa relação é permeada pela gratidão em diversas facetas, especialmente no que diz respeito ao meu papel de mãe e à sua condição de filho. Vai além das interações diárias, pois carrega consigo o meu sobrenome e representa uma inscrição social e psíquica do seu próprio ser como sujeito do desejo. Isso demonstra que o amor que nos une transcende qualquer laço puramente biológico.

Aos meus dindos, Adam Kevin, Luís Felipe, e Brenda Rodrigues, espero que, quando crescerem, possam ler estas palavras e minhas produções acadêmicas, compreendendo que sempre estiveram presentes em minha vida através do amor e do carinho. Mesmo quando não estive fisicamente presente, saibam que minha luta por uma sociedade justa, libertária e igualitária foi e sempre será por vocês. Que cresçam em um mundo onde a emancipação e a liberdade de ser sejam valores fundamentais e que possam, no futuro, contribuir para construir esse ideal.

Ao meu avô Buda (in memoriam), que me transmitiu o amor mais bonito, de neta. Seu amor incondicional moldou minha jornada e fortaleceu minha determinação. Mesmo após sua partida, sinto sua presença viva em mim, conectando-nos através da espiritualidade e da nossa ancestralidade compartilhada. Que sua luz continue a guiar meus passos e sua sabedoria inspire minhas escolhas. Sempre lembrarei com carinho dos momentos que compartilhamos e do legado de amor e resiliência que deixou em meu coração.

Agradeço à minha metáfora materna, a dinda Fátima Guimarães. Ela que me gerou pela via do desejo, e desde então, nosso vínculo tem sido o nó primordial da amorosidade em minha vida. Sou especialmente grata por sua presença constante ao longo desses 36 anos, por ser meu porto seguro e fonte de consolo nos momentos de necessidade. Sua dedicação e carinho têm sido fundamentais para minha jornada, e reconheço o valor inestimável de sua influência em minha vida. Que nossa conexão continue a fortalecer-se e a enriquecer nossas vidas com amor e apoio mútuo.

Expresso minha sincera gratidão a aquele que, desde a minha infância, tem sido uma figura paterna metafórica para mim, meu Tio Paulo. Sou imensamente grata pelos afetos compartilhados, pelas trocas de experiências, pelo carinho, amor e escuta que sempre me proporcionou. Além disso, agradeço por ter me mostrado desde cedo que a Educação é um dos bens mais preciosos na formação de um indivíduo. Sua presença e apoio em todas as minhas escolhas de vida, tanto acadêmicas quanto profissionais, foram fundamentais para minha jornada. Que nossa relação continue a ser fonte de inspiração e crescimento mútuo ao longo dos anos.

Expresso minha gratidão ao meu "pai-drinho" Dudu por suas inúmeras orações, que têm sido uma fonte constante de apoio e inspiração ao longo da minha vida.

Agradeço por ter me incentivado desde a minha infância a seguir o caminho acadêmico, sempre respeitando e compreendendo minhas escolhas profissionais até

o momento presente. Sua presença constante, amor genuíno e apoio inabalável têm sido um verdadeiro amparo em todas as etapas da minha jornada. Agradeço também por compartilhar dos meus sonhos, por estar ao meu lado nos momentos de adversidade e por nunca cessar de derramar bênçãos sobre minha vida. Que nossa relação continue a ser fortalecida e enriquecida ao longo dos anos, e que eu possa retribuir, de alguma forma, todo o amor e apoio que você tem me oferecido.

Minha profunda gratidão às minhas tias Deda, Demir, Nise, Eliane Moraes, Tia Lene e ao meu tio Ilderson Freitas. Suas orações, amor e apoio foram essenciais em minha jornada, proporcionando conforto e segurança em momentos de necessidade. Agradeço também pelos passeios que compartilhamos, que me ajudaram a renovar minhas energias. Vocês são parte fundamental da minha fortaleza e da minha constituição enquanto sujeito.

Agradeço às minhas primas Aline Moraes, Beatriz Moraes, Beatriz Moreira, Letícia Freitas, Vanessa Moraes e Vanessa Freitas. Vocês foram um verdadeiro sopro de vida nos momentos difíceis, acolhendo-me com amor e apoio. Obrigada por ouvirem minhas angústias, pelos conselhos e abraços. O cuidado e apoio de vocês são inestimáveis, e sou imensamente grata por cada gesto de carinho. Que nossa união continue a fortalecer nossos laços e que possamos compartilhar muitos momentos felizes juntas.

Quero expressar meu reconhecimento e admiração à orientadora Cristine Jaques Ribeiro, que está para além de sua contribuição acadêmica, uma vez que, se tornou uma grande amiga. Seu acolhimento, preces, encontros para café ou jantar, amorosidade, conselhos e apoio emocional foram fundamentais. Agradeço por confiar em mim além do ambiente acadêmico, pois seu apoio continua sendo essencial em minha vida. Sua presença tem sido um pilar de sustentação e conforto e sou imensamente grata por tê-la ao meu lado, e desejo que nossa amizade continue a crescer e florescer ao longo do tempo.

Minha gratidão à minha amiga Deisy Jacques, que se tornou irmã e companheira, por estar presente em diversos momentos da minha vida e por me incentivar a retornar à vida acadêmica. Agradeço pelo seu cuidado e apoio inestimáveis e desejo que nossa união continue a fortalecer nossos laços e que possamos compartilhar muitos momentos felizes juntas, independentemente do tempo e da distância.

Grata aos professores da banca de defesa, Dr. Eduardo Rocha, Dra. Amanda Cruz e Dr. Tiago Nunes pelas colaborações na tese. É uma honra ouvi-los e aprender com suas perspectivas afetuosas, críticas e transformadoras.

Agradeço a todes da comunidade LGBTQIAPN+, pois com vocês e entre vocês, eu aprendo a ser mais ética, crítica e caminho na busca contígua para descolonizar-me frente ao ofício que me propus a seguir. Especialmente, agradeço a José Stona pelas trocas e pela oportunidade de construir novos caminhos e possibilidades no IPPERG. Sigamos juntas, resistindo e lutando contra qualquer processo de mortificação!

Vocês que iluminaram minha jornada acadêmica e pessoal – Nino Kruger, Carla Araújo, Maritânia Rafagnin, Janaína Guerra, Taynah Aviz, Larissa Reis, Beatriz Mauler, Mariana Sasaki, Roberta Padilha, Luciane Melchiors, Ângelo Fumagalli, Lucélia Langone, Marina Mota, Airi Sacco, Erika Melo, Alberi Rodrigues, Dieniffer Soares, Layse Galvão, Douglas Galvão e Guaratan Diqueiroz – minha gratidão eterna. Vocês trouxeram mais cor, amorosidade e alegria à minha vida.

É com profundo reconhecimento e gratidão que dirijo estas palavras aos Mestres e Mestras que, com o tempo, tornaram-se amigos e amigas; que desempenharam e ainda desempenham um papel crucial em minha paixão crescente pela vida acadêmica. Uma vida acadêmica que se distancia da rigidez, do colapso e da imposição colonialista, e se aproxima de uma academia libertária, crítica e descolonial. Agradeço especialmente a Rose Torres, Eline Pereira, Gedeão Oliveira, Altieri Ponciano, Alan Lima, Vini Rabassa, Ernani Chaves, Rudimar Mendes e Ney Sardinha (*em memória*), por acreditarem em meu potencial como profissional e por seus contínuos incentivos ao longo de minha trajetória. Suas orientações, apoio e confiança foram fundamentais para o meu desenvolvimento e para a construção de uma visão crítica e comprometida com a transformação social.

Meu eterno carinho pelos momentos junto ao Grupo de Estudos e Pesquisa Questão Agrária, Urbana e Ambiental/Observatório dos Conflitos da Cidade. O apoio e colaboração desses dias, foram essenciais para meu crescimento pessoal e profissional, e guardarei com carinho as memórias e aprendizados compartilhados.



## SUMÁRIO

<b>1. PRIMEIROS PASSOS PARA FORA DO “ARMÁRIO”</b>	15
1.1. Considerações sobre o lugar de fala e de escuta da pesquisadora .....	18
1.2. Ritos de Passagem: a importância da Festa da Chiquita .....	21
<b>2. UMA POSSÍVEL CONSTRUÇÃO METODOLÓGICA</b> .....	24
2.1 CAMINHOS: entre processos e afetos .....	34
<b>3. FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA</b> .....	42
3.1 Do solo árido da pesquisa aos seus enfloramentos .....	43
3.2. A Colonização dos corpos dissidentes .....	48
3.3 Cidade Armário: a remontagem colonial .....	73
3.4 Por detrás do Palanque .....	89
3.5. Festa da Chiquita e a luta contínua nas ruas contra a transfobia .....	101
3.6 Para além da transfobia: Há uma transcolonialidade em voga .....	107
<b>4. CARTOGRAFIAS DO ARMÁRIO: Resistência e Linhas de Fuga</b> .....	122
<b>POSSÍVEIS DISRUPÇÕES</b> .....	141
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	151

## RESUMO

Esta tese investigou as relações de poder e a necropolítica como estratégias de morte que excluem os corpos que não seguem a cisheteronormatividade, notadamente, no campo do direito à cidade e tendo como pano de fundo para tal discussão a Festa da Chiquita enquanto manifestação cultural na cidade de Belém do Pará. Com base nos conceitos de Achille Mbembe, explorou como a noção de verdade molda discursos e constrói papéis sociais e interpretações acerca do corpo e sexualidade desde a colonização, perpetuando imagens moralizantes sobre corpos LGBTQIAPN+, especialmente, os transexuais e travestis. O Estado-nação atua como aquele que legitima essas violações, adotando uma política de inimizade que marginaliza corpos que desafiam normas brancas, patriarcais e sexistas. O estudo identificou um poder que transcende a necropolítica, especialmente em territórios coloniais como o Brasil, refletindo uma transcolonialidade do poder. Nesse sentido, a tese denuncia a transfobia e dá dizibilidade às experiências desses corpos, buscando torná-los audíveis. Argumenta-se que tais violações não são apenas questões subjetivas, mas demandam uma luta coletiva, onde a administração pública e todos os cidadãos de Belém do Pará assumem a responsabilidade de transformar a cidade em um espaço inclusivo, permitindo processos emancipatórios e de respeito à diversidade para garantir a vida de todes, todas e todos.

**Palavras-Chaves:** Cidade. Transcolonialidade. Corpo/Corporiedade. Festa da Chiquita. Necropolítica

## ABSTRACT

This thesis investigated power relations and necropolitics as death strategies that exclude bodies that do not follow cisheteronormativity, notably in the field of the right to the city and with the Chiquita Festival as a cultural manifestation in the city as a backdrop for this discussion. from Belém do Pará. Based on the concepts of Achille Mbembe, it explored how the notion of truth shapes discourses and constructs social roles and interpretations about the body and sexuality since colonization, perpetuating moralizing images about LGBTQIAPN+ bodies, especially transsexuals and transvestites. The nation-state acts as the one that legitimizes these violations, adopting a politics of enmity that marginalizes bodies that challenge white, patriarchal and sexist norms. The study identified a power that transcends necropolitics, especially in colonial territories such as Brazil, reflecting a transcoloniality of power. In this sense, the thesis denounces transphobia and gives visibility to the experiences of these bodies, seeking to make them audible. It is argued that such violations are not just subjective issues, but demand a collective struggle, where the public administration and all citizens of Belém do Pará assume the responsibility of transforming the city into an inclusive space, allowing for emancipatory processes and respect for diversity. to guarantee the lives of everyone.

**Keywords:** City. Transcoloniality. Body/Bodiliness. Chiquita Festival. Necropolitics

## 1. PRIMEIROS PASSOS PARA FORA DO “ARMÁRIO”

A festividade conhecida como Festa da Chiquita <sup>1</sup> inicia-se na década de 70, precisamente no ano de 1978 na capital paraense, e desde sua gênese esta tem sido organizada pela população LGBTQIAPN+ em defesa dos seus direitos, o que inclui a luta pela liberdade sexual e o direito de acessar à cena pública da cidade, além de uma homenagem à Nossa Senhora de Nazaré. No entanto, desde a década de 70, a referida festa tem sido palco de conflitos sociais, políticos e territoriais, especialmente por ser essa considerada pela elite paraense e pela Igreja Católica uma festa ‘marginal e profana’, em função dos shows de travestis, transexuais, drag queens e misses gays. Nesse aspecto, a Festa da Chiquita é uma homenagem à Nossa Senhora e, ao mesmo tempo, um protesto ao modelo patriarcal, classista e sexista do evento, e à moralidade eclesiástica, que tenta de várias formas segregá-los por sua orientação sexual diferente dos moldes instituídos. Assim, a Festa da Chiquita caracteriza-se como estratégia de enfrentamento ao “cistema” <sup>2</sup> hegemônico.

Historicamente as discussões acerca da sexualidade e do gênero têm nos declarado o quanto as relações sociais são imbricadas por relações de poder que comumente se apresentam subjacentes ao sexo. Consequentemente, tomam a identidade de gênero (feminino e o masculino) <sup>3</sup> enquanto personificações e/ou moldes para uma dada hierarquização sexual. Assim, a normatividade do gênero tende a se referir às expectativas e normas socialmente construídas em torno dos papéis de gênero considerados adequados para homens e mulheres. Essas normas moldam

---

<sup>1</sup> Inicialmente chamada de “Festa das Filhas da Chiquita” (BRITO E GOMES, 2016).

<sup>2</sup> O significante ‘cistema’ aparece enquanto possibilidade de romper não tão somente a linguagem em si, mas, trazendo para seara do debate as questões de gênero que se conectam a linguagem neutra, sendo essa última, a possibilidade de ‘torção, de quebra’ da cisheteronormatividade enquanto norma. Haja vista que, os corpos apreendidos enquanto dissidentes para serem representados precisam desautomatizar / descolonizar a linguagem para que está dê lugar, para que se permita localizar outras formas de existência, que estão para além do feminino e do masculino (SANTOS, 2017)

<sup>3</sup> Segundo Butler (2003), a identidade de gênero não é algo que alguém simplesmente possui ou é, mas sim algo que é continuamente construído e reafirmado através de práticas sociais e culturais. Ou seja, é sempre do campo político que a identidade de gênero pode ser pensada, uma vez que, ela sinaliza sobre a natureza performativa e fluida do gênero, questionando as categorias binárias tradicionais e destacando a importância das práticas sociais na construção e na transformação das identidades de gênero.

não apenas a maneira como os indivíduos se percebem, mas também como são percebidos e tratados pela sociedade em geral.

Dessa maneira, o gênero influencia a interpretação das sexualidades e dos sexos, pois determina quais comportamentos, identidades e expressões são considerados apropriados para cada gênero. Ele pode reforçar estereótipos e expectativas de gênero que limitam a liberdade individual e restringem a diversidade de experiências humanas, justamente, porque a lógica dualista do gênero se baseia na dicotomia entre masculino e feminino, homem e mulher. No entanto, essa dualidade não captura a complexidade da experiência humana em relação ao gênero, pois ignora a existência de identidades não binárias <sup>4</sup> e diversas expressões de gênero <sup>5</sup> que não se encaixam nessas categorias tradicionais.

Dessa forma, a proposta de descolonizar a cidade armário surge da necessidade de analisar como a sexualidade e a noção de corpo no entrelace interseccional entre sexualidade e gênero tem sido discutida na cena pública, ao que concerne o direito à cidade. Para tanto, tem-se como eixo nodal a Festa da Chiquita, compreendida, aqui, como uma manifestação artística e cultural paraense de caráter profano-religioso <sup>6</sup> que, embora faça parte das comemorações do Círio de Nossa Senhora de Nazaré, se dá, sobretudo, enquanto uma manifestação que transcende a profissão da fé LGBTQIAPN+na capital paraense, especialmente enquanto direito de existir nos espaços que compõem a cidade de Belém do Pará. Espaços esses que supostamente têm funcionado pela via da hostilidade e da política de inimizade, que

---

<sup>4</sup> Não-binariedade ou identidade não binária é um termo guarda-chuva e refere-se a um conjunto de identidades de gênero que não se encaixam exclusivamente nas categorias tradicionais de masculino e feminino. Essas identidades estão fora do binário de gênero, que é o sistema/cistema que classifica as pessoas em apenas duas categorias com base em sua identidade de gênero: homem ou mulher. As pessoas que se identificam como não binárias podem experimentar gênero de uma forma que não se alinha completamente com as expectativas sociais associadas ao masculino ou feminino. Isso pode incluir identidades como agênero, bigênero, gênero fluido, entre outras. Essas identidades desafiam a cisnormatividade, que é a ideia de que todas as pessoas devem identificar-se com o sexo designado que lhes foi atribuído ao nascer. (SIMAKAWA, 2015)

<sup>5</sup> A expressão de gênero refere-se à maneira como uma pessoa manifesta sua identidade de gênero através de uma variedade de aspectos, incluindo comportamento, vestuário, expressão verbal e expressão corporal. (GOELLNER, 2010).

<sup>6</sup> Apreendido aqui, como qualquer ação e/ou comportamento que transgride as regras sagradas e sendo usado na tese as suas derivações, ora apresentado enquanto profano – religioso, em outros momentos apenas utilizado enquanto primeira pessoa do singular do presente indicativo, ou seja, profano. (BRITO; GOMES, 2016).

classifica e despotencializa as formas de existir, e, ao que tudo indica, todas essas questões foram iniciadas ainda na invasão colonial.

Para tanto, é com Mbembe (2018) que a política de morte e o Estado são pensados enquanto propagadores das violências lgbtfóbicas, raciais e de gênero. Isto é, o Estado soberano e todas as demais instituições que dele derivam retroalimentam-se da insegurança que é por ele fomentada, além de criar zonas de morte e lançar corpos específicos para a segregação nos espaços públicos. Porquanto, o Estado não só destitui o direito à cidade, como também corrobora na cena pública com a materialidade das expressões da violência lgbtfóbica, racial e de gênero que se agravam nas ruas, nas praças e na própria construção do espaço urbano. Assim, o Estado torna alguns sujeitos marginais e os distribui para zonas de morte, de maneira a tutelar e a garantir que dadas vidas sejam ceifadas, geralmente sendo essas concernente à população LGBTQIAPN+ e às mulheres, sobretudo, as negras.

Portanto, ao transpor a discussão para o direito à cidade, compreende-se que este é um direito coletivo e, portanto, de natureza indivisível, uma vez que todos, todas e todos os sujeitos são titulares de habitar o espaço público. Contudo, reafirma-se, ainda, que o direito à cidade deve ocorrer à luz da garantia e da promoção dos direitos humanos, os quais são reconhecidos internacionalmente e de modo indistinto. No entanto, a partir desses questionamentos, supõe-se que a cidade armário pode vir a ser a (re) atualização do processo colonial, justamente por manter em seu funcionamento urbanístico, nas narrativas e nos comportamentos dos habitantes, a universalidade dos corpos e, com isso, a segregação daqueles tidos enquanto não-universais. Assim, a cidade armário viria a ser aquela que coíbe e silencia as múltiplas formas de existência na malha urbana.

Frente a isso, pretende-se, através de um resgate histórico do processo colonial e emprestando o conceito de política de inimizade de Achille Mbembe (2017), sinalizar como essas questões manifestam-se na cidade de maneira a produzir espaços de segregação e de morte em direção a corpos LGBTQIAPN+, sendo tal política ancorada no Estado brasileiro pelo viés da sombra colonial.

No entanto, tomando o Direito à Cidade como ponto de partida e a Festa da Chiquita enquanto objeto que se pretende analisar, busca-se sobremaneira a desconstrução e descolonização da noção de cidade armário. Nesse sentido, faz-se pungente a discussão acerca da diversidade sexual a partir da Festa da Chiquita e do seu entrelaçamento com o direito à cidade. Assim, partindo de uma análise histórica

decolonial, o objetivo da tese é compreender e analisar como as questões de diversidade sexual têm sido ou não dizibilizadas, direcionando, especialmente, a reflexão para as cidades modernas, compreendidas enquanto “armários”, que, agenciadas pela necropolítica e a política de inimizade do Estado brasileiro, tendem a agir como fissuras na violação dos direitos humanos, no silenciamento dos corpos, na precarização da vida e na negação do direito à cidade.

### **1.1 Considerações sobre o lugar de fala e de escuta da pesquisadora**

Numa sociedade colonialista, desigual, racista, lgbtfóbica e em regressão econômica, como a brasileira, uma questão acerca do lugar de fala torna-se fundamental, sobretudo, quando se está em cena as experiências dos corpos, corporeidades e vivências subalternas que reivindicam contiguamente o direito de existirem e não tão somente, de sobreviverem.

Nesse aspecto, Santos (2019) pontua:

‘Lugar de fala’ é também o entendimento de que todas as pessoas estão inscritas em determinados contextos discursivos, inclusive as que sempre estiveram no diagrama saber-poder, e pode expressá-lo para qualquer tema. Assim, o homem branco pode refletir criticamente sobre mulheres e racismo, mas o fará a partir do lugar que ocupa, isto é, do lugar de quem foi/é beneficiado por essa estrutura. Contudo, sua fala também jamais será equivalente à da mulher negra; e não se pode querer que seja, uma vez que é impossível assumir a fala do outro (p.361)

Embora o lugar de fala inscreva-se no poder de expressar algo, aqui, em especial, parte-se do pressuposto que o lugar de fala busca pluralizar e interseccionalizar a possibilidade de diálogos, de encontros e vivências entre diversos sujeitos que sistematicamente têm tido suas experiências, corpos e corporeidades demarcados pela violência, pelo apagamento e, conseqüentemente, por múltiplas opressões oriundas das relações de saber-poder aos quais estão submetidos, o que faz com que o exercício da escuta se coadune com o lugar de fala, especialmente, para mim, mulher preta, nortista e pesquisadora na cidade de Pelotas, no Rio Grande do Sul.

Nesta perspectiva, o lugar de fala que eu ocupo frente à dada pesquisa localiza-se na dizibilização da transfobia, enquanto uma das manifestações da violência lgbtfóbica. Entretanto, embora categoricamente me construa enquanto mulher cis, é inegável que meu corpo, mesmo não atravessado por tal violência, tem experienciado, desde a tenra idade, as feridas cotidianas oriundas do racismo estrutural e

estruturante, pelas questões de gênero e, por extensão, pela xenofobia. Isso implica dizer que a condição de mulher frente a uma sociedade colonial, patriarcal e machista coloca-me como um não-sujeito. Anterior a isso, tem a questão racial, que, por sua vez, demarca no corpo melaninado a indizibilização da potencialidade da vida e da existência propriamente dita, uma vez que as intersecções raça e gênero só atenuam a produção e reprodução das desigualdades sociais no Brasil. Assim, meu corpo feminino e preto fica amalgamado sócio historicamente na antítese do humano.

Não obstante, a questão do território também se faz presente, haja visto que a colonialidade do saber que opera no imaginário de alguns dos sujeitos sulistas tem, por vezes, me colocado num lugar de não-ser e/ou não-saber, o que não difere das vivências já experienciadas por outros povos desde a invasão colonial. A diferença é que, aqui, o Sul coloniza o Norte do território brasileiro e, com isso, as suas experiências, a linguagem, os hábitos, o sotaque e as vestimentas desse povo passam a ser objetos ora de apagamento, ora de gracejo, ora de hostilidade.

Com isso, não se quer criminalizar a população do Sul do Brasil, mas, expor que frente aos processos deletérios da colonização a dada circunstância não foge à nossa atual realidade, mas, ao contrário, sempre se reinventa. Conseqüentemente, somos todos afetados por essa lógica em que o “Outro”, foracluído das relações de simetria, raça, classe, gênero, território ou sexualidade, passa a ser tido enquanto “não-sujeito/desumano/aversivo”, uma vez que, cultural e historicamente, a diferença é forjada pela via da morte, do apagamento e do silenciamento, não podendo, então, existir.

Sobre a dada questão, Lorde (1977) nos ensina que:

Romper com o silêncio (ou com a surdez, no caso dos lugares de escuta), não significa não sentir medo, pelo contrário. Significa assumir um compromisso diário, cotidiano, de aprender a falar apesar do medo. Fomos ensinadas a respeitar mais o medo que sentimos do que o nosso desejo de linguagem “mas se esperarmos em silêncio que chegue a coragem, o peso do silêncio vai nos afogar”. (p. 25)

Assim, compreende-se que o lugar de fala só se torna essencialmente necessário quando válida para que os sujeitos em processos de subalternidade possam estabelecer a falabilidade e, de certo modo, denuncia a forma particularizada que tem sido obstaculizada pelos privilégios epistêmicos da branquitude, do patriarcalismo e da cisgeneridade de estabelecer o que se fala e a quem se fala. Ou



seja, romper com o silêncio epistêmico e com a colonialidade é caminhar rumo à desterritorialização dos corpos, da corporeidade e dos saberes.

Dando seguimento à minha polifonia, o meu lugar de fala é demarcar e denunciar a cisgeneridade e as intersecções de raça e gênero que se situam nos corpos trans, a fim de problematizar as relações de poder que contiguamente precarizam e mortificam tais sujeitos, sobremaneira no campo epistêmico e axiológico. O meu lugar de escuta, por sua vez, se dá similarmente na mesma proporção em que eu possa emprestar metaforicamente o meu corpo, enquanto possibilidade de encontro às vozes daqueles que, por vezes, se mantêm inaudíveis, sobremaneira, na academia. E que, a posteriori, com responsabilização, ética e criticidade na prática da escuta, se consiga produzir outros contextos, novos contornos, à medida que (des) colonize/ territorializar-se práticas hegemônicas, para, assim, dar espaços para escutar, por exemplo, o que significa ser uma mulher preta, trans e periférica em situação de rua, ou ainda uma corporeidade preta frente ao direito à cidade.

Por outro lado, não me proponho a realizar uma análise distanciada, rigorosamente cientificista, pois é indubitável que o meu lugar de fala e de escuta transcenda o método em si, uma vez que só é possível alcançar a dizibilidade interpretativa das entrevistas que se darão a posteriori, se houver sensibilidade na apreensão daquilo que o sujeito fala, pontua, silencia. Isto é, trata-se da troca inter-relacional desse processo.

Como bem nos ensina Ferreira (2012):

A formulação do problema não nasce no vazio, ao contrário, emerge no horizonte cultural e intelectual em que vive o próprio pesquisador [...]. Além disso, o projeto de pesquisa deve ser definido a partir do conhecimento daquilo que já foi dito ou escrito sobre o assunto, nas diversas áreas do saber, e principalmente na historiografia (p.81).

Deste modo, é possível, diante do exposto, a dada tese, através das narrativas que se apresentarão a posteriori, apresentar-se enquanto ferramenta para que a falabilidade subalterna possa emergir e, assim, caminharmos rumo à potencialização da vida, na descolonização do ser/ do saber e na resistência contra quaisquer formas de subjugação e indizibilização que se colocam a serviço das construções hegemônicas que ainda se presentificam em nossa contemporaneidade.

## 1.2 Ritos de Passagem: a importância da Festa da Chiquita

Escrever sobre a Festa da Chiquita se revela a partir de um desejo de reivindicação da vida, desse rito de passagem que opera entre o viver e o morrer que os corpos apreendidos enquanto subalternos experienciam, uma vez que, é pela via do Estado que essas designações se darão. Portanto, é partir do significante da resistência como uma força coextensiva ao poder, que se fez fundamental reconhecer que as formas de resistência estão presentes em diversos aspectos da vida cotidiana e nas lutas por transformação social, tal qual observa-se na Festa da Chiquita a qual atua tanto na reivindicação do viver, como do pertencimento frente ao direito à cidade.

Logo, observa-se que, são por meio dessas manifestações, através de mobilizações políticas, sociais e culturais, que se buscam combater e/ou fissurar as estruturas de opressão no sentido de promover a equidade e a justiça social, porquanto, fora a partir da escuta clínica de indivíduos envolvidos no movimento LGBTQIAPN+ e participantes da festa, bem como, da experiência acadêmica no Programa de Pós-Graduação em Política Social e Direitos Humanos da Universidade Católica de Pelotas que tais questões partiram do desejo, ao ato em si.

E isso implica em dizer, que o estudo busca investigar as tensões existentes entre a Igreja Católica e a Festa da Chiquita, levando em consideração as normativas de gênero e sexualidade que atravessam a organização sociocultural, marcada pela lgbtfobia, pelo patriarcalismo e por uma perspectiva carcerária. A pesquisa visa contribuir para as discussões críticas sobre o modo de organização social em Belém, destacando as formas de intervenção que operam sobre a festa, muitas vezes baseadas na moralidade eclesial e no Estado Democrático de Direito.

A intenção é problematizar a banalização dos corpos e das corporeidades LGBTQIAPN+, bem como a luta desses indivíduos pelo direito de existir e se manifestar na esfera pública da cidade. A pesquisa se propõe a tecer análises textuais que busquem compreender e confrontar os aspectos lgbtfóbicos e discriminatórios presentes na sociedade belenense, contribuindo para a reflexão crítica e o enfrentamento dessas questões.

Ratifica-se, então, que o interesse em trazer a Festa da Chiquita, como manifestação cultural numa interface com a discussão do gênero e da sexualidade no campo da pesquisa decolonial, se dá no sentido de compreender que essa

manifestação se perfaz diante das tensões conflitivas entre “profano” e “sagrado”<sup>7</sup> (BRITO; GOMES, 2016; PANTOJA, 2006). Além disso, interligam-se direta ou indiretamente no transcorrer do processo de formação social a partir do processo colonial que funda as cidades modernas e/ou contemporâneas.

Considera-se que é com a invasão das Américas que os europeus colonizadores usurpam as riquezas, dizimam e precarizam as vidas dos povos autóctones e os categorizam enquanto não-sujeitos, despossuídos de alma, de saberes e de cultura. Portanto, o que se apresenta na atual conjuntura é a reestruturação desse processo, dessa sombra colonial, que se reitera nas sociedades contemporâneas através de violências simbólicas, de exclusões e de marginalizações de corpos específicos, dentre eles os corpos LGBTQIAPN+. Não obstante, o Estado, a Igreja e as demais instituições onde o poder opera têm a efetividade das práticas de morte. Práticas essas que não fogem à realidade no campo do “sagrado” no que condiz à diversidade sexual (ROSENDAHL, 1999).

É importante ressaltar que as instituições, como o Estado e a Igreja, muitas vezes têm sido responsáveis pela perpetuação dessas práticas de violência e marginalização. No contexto do “sagrado”, por exemplo, as instituições religiosas têm desempenhado um papel significativo na reprodução de normas e valores que excluem e discriminam as pessoas com diversidade sexual.

Essas práticas de morte simbólica e efetiva, presentes na atual conjuntura, refletem a persistência da sombra colonial e a necessidade de desconstruir estruturas opressivas e promover uma sociedade mais inclusiva e igualitária. Isso requer um questionamento crítico das instituições de poder, bem como a luta por direitos e reconhecimento das identidades e vivências diversas.

Borrillo (2010), por sua vez, ainda afirma que a herança colonial se produz, na contemporaneidade, na fabricação de corpos, de sexualidades, nos modos de gozo que se amparam apenas nos interesses e nos desejos hegemônicos. Logo, nessa lógica, não há espaço para os corpos e corporeidades que não estejam em consonância com a cisheteronormatividade e/ou cisheterossexualidade<sup>8</sup>. Isto é,

---

<sup>7</sup> Aquilo que faz referência ou que seja inerente a Deus, a uma divindade e/ou santidade, quando as ações, emoções ou comportamentos estejam em consonâncias com à religião, com os ritos sacros. (BRITO; GOMES, 2016; PANTOJA, 2006)

<sup>8</sup> Uma técnica de saber/poder que legitima apenas as relações heterossexuais e que por extensão, deslegitima e despotencializa quaisquer formas de existência que não se enquadre aquelas oriundas

supõe-se que a Festa da Chiquita, por um lado, apresenta-se como promiscuidade, pecado e imoralidade pelos cânones religiosos, atuando para esses, enquanto função que escandaliza a religiosidade, como doutrina, e a cidade de Belém, enquanto a cidade da fé. Entretanto, por outro, a dada manifestação pode ser uma alternativa que subverte não só os cânones religiosos e os padrões moralizantes da fé, mas age, também, enquanto protesto contra a marginalização e a discriminação que se apresentam no acesso à cidade. Assim, as filhas de Chiquita, ao adentrarem no espaço público, permitem que a dimensão cultural dizibilize o que a cidade armário silencia, no caso, os corpos não-heterossexuais, os corpos racializados e os corpos femininos. Sob a égide de um empenho com as Ciências Humanas e Sociais, vislumbra-se o comprometimento ético e político de uma discussão que busca atuar no enfrentamento de todas e quaisquer formas de opressões, quer sejam essas de sexualidade, de raça ou de gênero.

No caso da Festa da Chiquita, por um lado, ela é vista como uma transgressão aos cânones religiosos, sendo considerada promiscuidade e imoralidade pela perspectiva religiosa. Essa visão moralizante busca controlar e reprimir as expressões não conformes aos padrões estabelecidos pela fé. Por outro lado, a festa também pode ser vista como uma forma de subverter esses cânones religiosos e os padrões moralizantes, agindo como um protesto contra a marginalização e a discriminação no acesso à cidade.

Ao ocupar o espaço público, as participantes da Festa da Chiquita permitem que a dimensão cultural expresse o que a cidade e as normas sociais silenciam. Elas possibilitam a visibilização de corpos não-heterossexuais, corpos racializados e corpos femininos que são geralmente marginalizados e invisibilizados. Nesse sentido, o engajamento nas Ciências Humanas e Sociais busca promover um comprometimento ético e político no enfrentamento de todas as formas de opressão, incluindo opressões relacionadas à sexualidade, raça e gênero.

Essa discussão é fundamental para desafiar as estruturas opressivas e promover uma sociedade mais inclusiva e igualitária. Ao reconhecer e valorizar a diversidade de corpos e vivências, podemos avançar na luta por direitos e na

---

do sexo biológico e ao gênero atribuído pelo social. Ou seja, não só põe em voga a inexistência dos corpos LGBTQIA+, como apostam na possibilidade de cura desses sujeitos ((BUTLER, 2000).

construção de um mundo onde todas as pessoas sejam respeitadas e tenham suas identidades e expressões reconhecidas.

A marginalização das corporeidades da população LGBTQIAPN+, sobremaneira, dos corpos trans e travestis na Festa da Chiquita são reflexos dessas relações de poder que perpetuam a cis-heteronormatividade como padrão dominante. Normas religiosas, discursos políticos conservadores, estruturas sociais discriminatórias e práticas culturais excludentes contribuem para a manutenção dessa racionalidade colonial, que se manifesta na negação de direitos, na violência simbólica e na invisibilidade das pessoas trans na sociedade belenense.

Com fins de colaboração, Foucault argumenta (1996 [1977]) que o poder disciplinar não se limita apenas às instituições prisionais, mas permeia diversas instituições sociais, como escolas, hospitais, igrejas, fábricas e quartéis, moldando comportamentos e corpos de acordo com normas sociais e produtivas. Essas instituições exercem um controle contínuo e constante sobre os indivíduos, regulando seus movimentos, gestos, tempos e espaços.

E portanto, para desafiar essa lógica opressiva, é necessário um esforço coletivo para desnaturalizar e descolonizar as hierarquias de gênero e sexualidade, promover a igualdade de direitos e criar espaços de respeito, valorização e inclusão das corporeidades trans. Isso implica em questionar as estruturas de poder existentes, desconstruir estereótipos e preconceitos arraigados e abrir espaço para que as vozes e vivências das pessoas trans sejam ouvidas e reconhecidas como parte fundamental da diversidade humana.

Essas diferentes formas de resistência e fissura contra-hegemônica são fundamentais para desafiar e transformar as estruturas de poder que perpetuam a reinvenção do poder colonial sobre os corpos negros e LGBTQIAPN+, especialmente, os corpos trans. Elas representam uma luta por justiça, igualdade e emancipação, buscando criar uma sociedade mais inclusiva, diversa e livre de opressões.

## **2. UMA POSSÍVEL CONSTRUÇÃO METODOLÓGICA**

Este capítulo tem como finalidade apresentar o método utilizado na pesquisa, focando no estudo da população LGBTQIAPN+, com ênfase na população trans e travesti. A análise centra-se na Festa da Chiquita em Belém do Pará como uma forma de resistência contra os interesses do Estado, da Igreja e da hegemonia social.

Destaca-se a importância de compreender as políticas públicas e as regulações dos corpos que perpetuam exclusões, especialmente a transfobia. A pesquisa inclui análise bibliográfica, documental e de campo, concentrando-se na Festa da Chiquita, realizada como homenagem à santa padroeira e como denúncia das normas impostas pela cisheteronormatividade na sociedade belenense. A relevância da temática reside na reflexão sobre a diversidade sexual e na denúncia da LGBTfobia, especialmente da transfobia, que frequentemente negam o direito desses indivíduos de existirem publicamente em uma sociedade que impõe normas cisheteronormativa, e sendo essas, as únicas aceitáveis.

Nesse caminho, ainda se ressalta a necessidade do Programa de Pós-Graduação em Política Social e Direitos Humanos, e a área do Serviço Social, onde esta tese está inserida, repensarem e assumirem a responsabilidade de enfrentar a transfobia e a mortificação que afetam os corpos transexuais. Isso implica em garantir direitos fundamentais, como o reconhecimento sociocultural do nome social, acesso à saúde e à educação, e, sobretudo, o direito de existir e de estar seguro na esfera pública da cidade e essa reflexão indica a possibilidade de novos caminhos na transformação social.

## **2.1 POSSÍVEIS HORIZONTES: limites e desafios**

A relevância desta tese está em estudar a população LGBTQIAPN+, especificamente os sujeitos trans e travestis, e a Festa da Chiquita em Belém do Pará como formas de resistência e subversão aos interesses do Estado, da Igreja e dos atores que lutam contra a hegemonia que os mortifica e exclui, impedindo-os de professar sua fé e existir publicamente na cidade. Esta análise é crucial para entender como as políticas públicas e as regulamentações dos corpos/corporiedades são inerentes ao Estado e, essencialmente, como elas legitimam e produzem processos de exclusão.

O estudo busca dizibilizar que o papel decisório do poder hegemônico frequentemente se manifesta por meio da LGBTfobia, com ênfase particular na transfobia. Este fenômeno afeta desproporcionalmente as pessoas trans e travestis,

cujo o corpo/ corporeidade e identidade são alvos de discriminação e violência sistêmica. A Festa da Chiquita, neste contexto, emerge como um espaço de resistência cultural e política, onde essas populações podem reafirmar sua identidade sexual e de gênero e lutarem contra as normas cisheteronormativas impostas pela sociedade.

A partir dessa perspectiva, esta pesquisa inscreve-se no campo da análise bibliográfica, documental e de campo, tendo por objeto a Festa da Chiquita, que ocorre no sábado, nas vésperas do Círio de Nazaré e em conjunto com a Trasladação<sup>9</sup>. Essa festa é realizada pela população LGBTQIAPN+ como homenagem à santa padroeira de Belém do Pará e como denúncia das regras impostas pela cisheteronormatividade presentificada na sociedade belenense. A Festa da Chiquita, portanto, serve não apenas como um evento de celebração, mas também como um ato político de resistência contra a marginalização e a opressão.

Estudar a Festa da Chiquita <sup>10</sup>e a participação da população LGBTQIAPN+ nesse evento, oferece uma oportunidade de compreender como essas pessoas resistem às normas opressivas. A festa não é apenas uma celebração, mas um ato de desafio às estruturas de poder que buscam marginalizar e silenciar suas vozes. Esse estudo destaca a importância de reconhecer e respeitar a diversidade de identidades e/ou expressões de gênero, denunciando a transfobia e promovendo a inclusão.

Ao abordar essas questões, a pesquisa contribui significativamente para o entendimento das dinâmicas sociais que perpetuam a exclusão e a discriminação, sobretudo, na negação do direito à cidade. A análise das políticas públicas e das regulamentações dos corpos é fundamental para despontar como o Estado e a sociedade legitimam processos de exclusão que afetam a vida das pessoas

---

<sup>9</sup> Acontece no sábado que antecede o Círio de Nazaré, marcando a primeira romaria oficial da festividade, e sendo essa em outrora denominada de 'Antecírio'. (PANTOJA, 2006)

<sup>10</sup> Nesse momento, dos “caminhos metodológicos” A tese em comento analisou cartograficamente os discursos dos participantes da Festa da Chiquita, do Círio de Nazaré, dos cidadãos e das lideranças LGBTQIAPN+ de Belém do Pará. Algumas lideranças da Igreja Basílica de Nazaré foram ouvidas, mas não permitiram a divulgação de suas falas, e outras desistiram de colaborar. No período pandêmico, Latifah, Jéssica e Marcella Albuquerque, mulheres travestis e trabalhadoras do sexo, foram mortas pelo “vírus” devido à transcolonialidade [transfobia] sistêmica/cistêmica.

LGBTQIAPN+, fundamentalmente, pessoas trans e travestis. Dessa forma, a pesquisa não apenas dizibiliza as lutas dessa população, mas também propõe caminhos para a construção de uma sociedade possível para todes, todas e todos.

Para tanto, optou-se por utilizar a cartografia enquanto método, pois se compreende que através desse processo, as pessoas a serem escutadas, bem como, aquelas que responderão ao formulário da pesquisa podem criar mapas de seus territórios com base em suas próprias perspectivas, vivências e desejos, utilizando esses mapas como uma ferramenta para defender seus direitos, denunciar opressões e explicitar seu modo de enxergar não só a cidade em si, mas os possíveis entraves que poderão surgir a partir da compreensão da Festa da Chiquita. Assim, a cartografia é vista como uma ferramenta no planejamento e na transformação social, fundamentada na abordagem de investigação-ação-participativa. (TELLO E GOROSTIAGA, 2009).

A exploração da potencialidade da cartografia como método revela-se crucial para compreender as complexas expressões sociais e as dinâmicas da organização societária. Enquanto o termo "cartografia" tradicionalmente se relaciona com a criação de mapas geográficos, a abordagem aqui referida transcende essa interpretação estrita. Neste contexto, a cartografia é vista como um instrumento de exploração de caminhos e processos, permitindo não apenas a representação espacial, mas também a análise das múltiplas dimensões da realidade. Essa metodologia busca integrar os saberes e não isolar as descobertas da pesquisa, acompanhando a interconexão entre diversas esferas do conhecimento, além de que, permite traçar percursos e processos que revelam não apenas aspectos geográficos, mas também as interações sociais, subjetividades, desafios e resistências que permeiam a vida e as experiências da população LGBTQIAPN+.

Essa metodologia prioriza a construção do conhecimento popular, simbólico e cultural, enraizado na coletividade, onde diversos grupos sociais podem vir a expressar seus anseios e desejos. Nesse ínterim, a cartografia se trata de uma construção de dispares conhecimentos a partir da ação e do comprometimento coletivo, tornando possível a aproximação das pessoas com o espaço geográfico que vivem.

Desse modo, esse estudo é acentuado por ter como aposta a denúncia acerca dos padrões e das normas que reforçam a cisheteronormatividade como a única



manifestação sexual e de gênero passível de normalização e aceitabilidade. Tal prerrogativa é observada, especialmente, nas instituições e nas práticas sociais que, ao situar a população LGBTQIAPN+ no campo do direito à cidade, as colocam enquanto resultantes da imoralidade, da debilidade e do pecado. Assim, tendem a mantê-los em zonas de mortes, distribuí-los para os espaços onde seus corpos possam ser modulados e vigiados. Nessa lógica, a Igreja Católica, enquanto instituição de poder, permanece a organizar, normalizar, esquadrihar e legitimar a construção de como a população LGBTQIAPN+ deve ser percebida pela sociedade (FLEURY; TORRES, 2011).

Considerando a denúncia aos poderes hegemônicos, pode-se compreender que a Igreja Católica, enquanto instituição de poder, desempenha um papel significativo na organização, normalização e controle social das sexualidades e identidades LGBTQIAPN+. <sup>11</sup>Ao estabelecer normas e doutrinas que excluem e estigmatizam<sup>12</sup> as pessoas LGBTQIAPN+, a instituição contribui para a perpetuação de um ambiente hostil e discriminatório.

Ao evidenciar essa dinâmica de poder, o estudo busca problematizar e questionar a autoridade e a influência da Igreja Católica na construção social das identidades LGBTQIAPN+. Destaca-se a importância de uma reflexão crítica sobre as estruturas de poder e as práticas de exclusão, visando promover a igualdade de direitos e a valorização da diversidade sexual e de gênero.

A partir dessa análise, o que se propõe é uma abordagem ética e política que confronte e fissure as normas e padrões discriminatórios, buscando a emancipação e a justiça social para a população LGBTQIAPN+, fundamentalmente, a que diz respeito aos corpos trans/travetis. Isso implica em desafiar a dominação exercida por instituições e práticas que buscam controlar e moldar corpos, gêneros e sexualidades, e reivindicar o direito à cidade <sup>13</sup> e à plena participação na sociedade, sem sofrer discriminação ou violência.

---

<sup>11</sup> Reitera-se que a identidade aqui se refere a uma posição política social que demarca as questões de gênero, de como os sujeitos se identificam. (BUTLER, 2017)

<sup>12</sup> Situação na qual um indivíduo é incapaz de alcançar plena aceitação social devido a atributos considerados depreciativos por um grupo social. Este conceito, conforme descrito por Goffman (1980), refere-se a uma condição na qual o indivíduo carece de características valorizadas pela sociedade.

<sup>13</sup> A expressão "direito à cidade", originalmente cunhada por Henri Lefebvre em 1968, é um conceito que se tornou fundamental na discussão sobre urbanismo, política urbana e justiça social. O dado autor, percebeu que as cidades eram não apenas locais físicos, mas também espaços de poder, conflito e

Portanto, na atual sociedade, a lgbtfobia e, por extensão, a transfobia passam a ser compreendidas a partir de um viés estrutural e interseccional. Isso significa que a dada população está imbricada em relações de saberes-poderes que, embora se originem no colonialismo, ainda se mantêm reestruturas e organizadas em todas as formas de ser e existir, tendo como base a cisheteronormatividade enquanto norma. Dessa forma, os corpos e experiências foracluídas<sup>14</sup> dessa imposição normativa estão sujeitos às mais diversas violações de direitos, preconceitos e discriminações. (BUTLER, 2018).

Sobre a política do poder que atua sobre os corpos e corporeidades LGBTQIAPN+, Foucault (2011) afirma:

O poder político [...] consiste em distribuir os indivíduos uns ao lado dos outros, isolá-los, individualizá-los, vigiá-los um a um, constatar o estado de saúde de cada um, ver se está vivo ou morto e fixar, assim, a sociedade em um espaço dividido, inspecionado, percorrido por um olhar permanente e controlado por um registro, tanto quanto possível completo, de todos os fenômenos [...]. Não mais a exclusão, mas o internamento; não mais o agrupamento no exterior da cidade, mas, ao contrário, a análise minuciosa da cidade [...]. (FOUCAULT, 2011, p.89).

Ao transpormos essas questões para se pensar a Festa da Chiquita, apreendemos que essa é uma festividade de caráter profano-religioso direcionada e organizada pela população LGBTQIAPN+ da capital paraense, Belém do Pará. E sobre ela é importante pontuar que se dá enquanto manifestação cultural e política na luta por direitos e garantias da população LGBTQIAPN+ no âmbito da sociedade paraense, sobremaneira, no direito de professarem a sua fé ao homenagearem Nossa Senhora de Nazaré. Deste modo, os efeitos dessa festa se dão em meio as tensões e conflitos com os poderes vigentes e moralizantes, conflitos estes, que ganham novos contornos a cada ano, sobretudo, com a Igreja Católica, a Diretoria do Círio e os órgãos públicos paraenses, que contiguamente buscam a descontinuidade da festa e o não reconhecimento desta enquanto evento cultural no calendário oficial do Círio

---

contestação, e ele argumentou que as pessoas deveriam ter o direito de moldar e influenciar o desenvolvimento urbano de maneira ativa e participativa, logo, o conceito do direito à cidade está intrinsecamente ligado às questões de desigualdade, opressão e produção do espaço urbano. Lefebvre ([1968] 2001) reconhece que as cidades não são meramente produtos naturais, mas sim construções sociais moldadas por relações de poder, economia e política e tendo como propositura fundante que o direito à cidade requer a mobilização do poder coletivo para questionar, denunciar e reformular os processos de planejamento urbano, desenvolvimento e governança. (LEFEBVRE, 2001)

<sup>14</sup> Trata-se de exclusão, de ficar à mercê, à parte (SOUZA, 2001).

de Nazaré. O local onde a Festa da Chiquita se dá é o mesmo onde ocorrem as procissões do Círio de Nazaré, portanto, mesmo a Festa já sendo reconhecida desde 2004 como Patrimônio Cultural Imaterial do Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Cultural – IPHAN, os poderes eclesiásticos e o Estado de direito continuam não validando a mesma enquanto manifesto cultural. Isso supostamente se dá em função da organização social paraense continuar a reproduzir a racionalidade colonial e a moralidade eurocentrada que discrimina, exclui e deslegitima todo sujeito que vá de encontro ao ideal patriarcal e heterossexual, ou seja, as relações de poder que aqui operam atuam e sustentam a transfobia e, conseqüentemente, a indizibilidade desses sujeitos na malha urbana. (PANTOJA, 2006).

Reitera-se, assim, a importância de se refletir sobre os discursos e sobre as relações de poder presentes nos conflitos com a Igreja, nas narrativas dos fiéis e dos diretores da Festa do Círio, na produção de verdade frente aos corpos e corporeidades LGBTQIAPN+, sobretudo ao que tange a denúncia dos conjuntos de práticas disciplinares que versam sobre o gênero e a sexualidade enquanto projeto de regulamentação. Assim, é nesse sentido que a necropolítica adquire um papel fundante, pois opera na precarização da vida, na fabricação dos corpos e na manutenção da transfobia expressa nas políticas urbanas, por, justamente, tratar-se de um poder de morte para aqueles que estão na contramão da univocidade da vida, na universalidade dos corpos. Logo, a necropolítica atua no modo como o Estado e as demais instituições estruturam as assimetrias dos corpos, dos saberes e dos poderes. Conseqüentemente, aqueles que não se adequam às técnicas da gestão da vida universalizante serão tidos enquanto desviantes, anormais, pecaminosos e passíveis de punição, tendo a transfobia em si a expressão máxima da propagação da morte.

Por isso, para Butler (2015), a identidade unívoca tende a se cristalizar e findar a experiência humana. A autora afirma que as normas de gênero e sexualidade colaboram essencialmente para a regulação da vida e dos corpos, na distribuição dos papéis sociais, nas atividades a serem desempenhadas e nos modos de existência<sup>15</sup>,

---

<sup>15</sup> Foucault (2010) não apenas critica a primazia da consciência, mas também desafia as estruturas de poder que operam nos modos de existência. Ao deslocar o foco para os modos de vida, ele torna evidente como as normas, os valores e as práticas instituídas influenciam e muitas vezes limitam as formas como vivemos e nos tornamos sujeitos. A interrogação foucaultiana sobre os modos de existência implica uma reavaliação profunda da experiência humana, considerando não apenas a dimensão individual, mas também as interações sociais, históricas e culturais que a constituem. Isso tem implicações significativas para a política, a ética e a estética, pois sugere que essas dimensões

assim como nos espaços a serem ocupados no convívio social, e a cidade é um desses espaços, cuja dissidência, exclusão e morte materializam-se para a população LGBTQIAPN+. Logo, pensar a cidade no entrecruzamento com a população LGBTQIAPN+ é estar atento ao fato de que essa experiência tende a perpassar pela privação de liberdade, pela exclusão e pela violência física e simbólica, por serem esses os sujeitos apreendidos enquanto corpos e corporeidades ilegítimos, débeis, criminalizados, transgressores e, portanto, ocupantes de territórios marginalizados.

Então, a partir dessa perspectiva, espera-se que a dada pesquisa possa vir a se construir enquanto possibilidade de resistência, dizibilidade, fortalecimento e emancipação das identidades não-heterossexuais que habitam esse cenário. Principalmente, em tempos de conservadorismos, quando as relações entre as políticas de morte se perfazem sobre corpos específicos, busca-se não somente categorizá-los no campo da política social enquanto minorias sociais, mas pô-los enquanto corpos demarcados por agressões de diferentes ordens e cuja violência tem sido abalizada pelo Estado.

Portanto, aposta-se que essa tese se torna de suma relevância para a discussão acadêmica, com necessidade de aprofundamento analítico-crítico na inter-relação com os direitos humanos e a política social, no sentido de dar dizibilidade aos corpos postos enquanto dissidentes, principalmente nas manifestações culturais e nos modos de habitar o espaço público. Essa discussão é uma das possibilidades para se construir uma sociedade emancipatória no que diz respeito à pluralidade e/ou à diversidade dos corpos, dos prazeres e de suas manifestações sexuais e afetivas (ZIZEK, 1996).

Salienta-se, assim, que esse estudo se dá na tentativa de subverter e decompor as verdades moralizantes que se apresentam cristalizadas no imaginário e na sociabilidade em torno da população LGBTQIAPN+. Essa é uma discussão possível e necessária na busca de transcender e viabilizar mudanças e avanços tanto no campo epistêmico, quanto nos campos cultural, político e social, sobretudo, no modo de habitar a cidade

---

estão intrinsecamente ligadas à maneira como vivemos e nos relacionamos com o mundo. (FOUCAULT, 2010; SOURIAU, 2017)

Dessa forma, toma-se o imaginário como mais um elo que se atrela ao poder de morte e à política de inimizade, pois as imagens e os pensamentos compostos e enraizados no imaginário social se dão significados e/ou representados no intuito de universalizar todos os sujeitos e seus modos de vir a ser. Ao assumir um único ideal de corpo, de sexualidade, de gênero e de raça, tem-se como finalidade a despotencialização da vida, o apagamento, a subalternidade, a indizibilidade e a segregação enquanto resultantes desse processo. Desse modo, quaisquer experiências, corpos e manifestações afetivas, sexuais e, inclusive, culturais que venham a estar em dissonância com a lógica universal são passíveis de disciplinarização da vida em nome da virtude, da moralidade e da ordem. Assim, permanecem retroalimentando o colonialismo, o patriarcalismo e a lgbtfobia.

Nesse aspecto, quando transpomos a discussão para Festa da Chiquita, a ideia construída sobre a festa é representada pela ausência de ordem, pela propagação da imoralidade, da lascívia, sendo assim uma “reunião profana pecaminosa”, que precisa ser controlada e vigiada. Conexo a essas questões, observa-se que o ideal de pecado proposto pela hegemonia eclesiástica atinge a materialidade corpórea da população LGBTQIAPN+ e estrutura nas redes dos significantes<sup>16</sup> sociais a ideia de que a dada população, a partir de suas realidades ‘desviantes’, é formada por vidas passíveis de morte e punição. Desse modo, o imaginário eclesiástico, concentrado em sua experiência colonial, assume a forma do poder necropolítico e, nessa direção, parece haver continuamente uma rede que se situa entre a morte e a indizibilidade desses corpos, perpetuando a violência, a segregação e a abjetificação desses sujeitos, pois, ao obstaculizar os corpos e as corporeidades LGBTQIAPN+, nega-se a possibilidade de existirem.

Portanto, pensar o imaginário como técnica de poder que atua sobre os corpos é atentar-se que esse, aqui, será representado fundamentalmente no enlace com o necropoder que irá, a posteriori, legitimar comportamentos lgbtfóbicos, segregações e produções que atentam contra a vida, ao gênero e a sexualidade daqueles que se

---

<sup>16</sup> Refere-se à maneira como os elementos linguísticos (significantes) são combinados para criar significado em um discurso. É a estruturação desses elementos que permite a produção de discurso e isso está relacionada ao modo como estes são usados para representar conceitos, valores e ideias por meio da linguagem. Essa definição é fundamental para a operação de simbolização, que é um processo central na psicanálise e envolve atribuir significado a elementos simbólicos, como palavras, a fim de representar pensamentos e sentimentos sobre si ou sobre outrem. (LACAN, 1992)

encontram para além da ‘verdade universalizante’. Ou seja, o imaginário atrelado ao poder, nas sociedades que estão sob a égide da sobre colonial, “definem suas identidades e objetivos, definem seus inimigos, organizam seu passado, presente e futuro [...]” (CARVALHO, 1987, p 11).

Sobre o imaginário Laplantine e Trindade (2003 [1996]) explanam:

Como processo criador, o imaginário reconstrói ou transforma o real. Não se trata, contudo, da modificação da realidade, que consiste no fato físico em si mesmo, como a trajetória natural dos astros, mas trata-se do real que constitui a representação, ou seja, a tradução mental dessa realidade exterior (p. 27)

Logo, o imaginário sobre o corpo LGBTQIAPN+ na contemporaneidade adquire a cena do preconceito e da discriminação, pois assume a validação do projeto do poder hegemônico, que os colocam enquanto corpos abjetos, periferias do humano, sendo, por extensão, relegados a zonas de segregação nos espaços que compõem a cidade. Observa-se, então, que inclusive os modos de habitar a cidade são permeados por manifestações que, material e simbolicamente, atuam enquanto um destes mecanismos, os quais, a partir de uma linguagem atravessada por discursos predominantes, consideram a cisheteronormatividade como a única possibilidade de existência e de desejo.

Complementar a tais argumentações contra-hegemônicas, a reflexão que se pretende aqui versa sobre a urgência de se demarcar, tanto nos estudos decoloniais sobre gênero e sexualidade, quanto nos estudos do campo da Política Social e dos Direitos Humanos, o fator da cisheteronormatividade. Além disso, reconhecer esta enquanto uma violência que transcende em si a lgbtfobia, por se tratar, essencialmente, das intersecções entre gênero e sexualidade. Violências essas que são heranças do colonialismo e do patriarcalismo e que, contigualmente, se refazem na contemporaneidade, sendo tal premissa possível de se compreender quando corpos e corporeidades diferentes do corpo ocidental, branco, masculino, heterossexual e cisgênero, são refreados pelas forças e poderes das colonialidades. Ademais, aponta-se para uma lacuna existente em estudos de gênero decoloniais, no que tange à transgeneridade. Para tanto, faz-se de suma urgência que os sujeitos apreendidos enquanto não-normativos possam ter suas narrativas, seus corpos e suas corporeidades dizibilizados.

Conclui-se, por sua vez, que dada essa realidade é preciso romper o epistemicídio no âmbito acadêmico; denunciar a ausência de Políticas Públicas, tendo a Festa da

Chiquita como um espaço que não só corrobora com a manifestação da diversidade sexual, de raça e gênero como se perfaz na denúncia ao Estado necropolítico. Assim, é somente na contramão da hegemonia imposta que esses escritos podem vir a ser ou a se encontrar enquanto possibilidade de reivindicar o direito à diversidade sexual e o fim do preconceito LGBTfóbico, sobretudo, da transfobia na apropriação do espaço público, bem como em todas as instituições que vigoram o poder hegemônico.

## 2.2 CAMINHOS: entre processos e afetos

Sobre o desejo frente à referida pesquisa, questiono-me, sempre, o que me move? O que me inquieta? E recordo-me de que são as mesmas questões que me atravessam tanto enquanto analista, como analisanda<sup>17</sup>. Afinal, o processo freudiano acerca da análise psicanalítica se dá alicerçado e demarcado por desejos, pulsões, afetos, sentimentos, o que, conforme Lacan (1967/2003), trata-se de estarmos imbuídos de um não saber, sobretudo, nós, enquanto analistas. E isso acaba por nos retirar da posição de saber ou de um suposto saber sobre algo ou alguém, nos colocando na condição de uma singularidade que se contrapõe à universalidade e à hegemonia do saber/poder sobre si e o outro. Então, estamos à deriva de nós mesmos, seja enquanto sujeitos, pesquisadores, analistas ou quaisquer outros significantes que tenhamos.

Embora, atue enquanto analista no campo da psicanálise, aqui, a abordagem escolhida para realização dessa tese, se refere a análise cartográfica e sendo essa adotada na pesquisa pois proporciona acesso a uma objetividade que não busca fixar um único sentido, mas sim promover a multiplicação de significados ao longo do estudo, assim sendo, a cartografia é apresentada como uma postura analítica que embora promova a singularização dos fenômenos investigados, produz em si, diversos sentidos e significados.

---

<sup>17</sup> A posição do analista é uma questão fundamental na técnica psicanalítica. O analista adota uma postura de neutralidade e empatia, buscando entender as experiências internas do paciente (analisando) sem julgamento. A escuta analítica é caracterizada pela atenção cuidadosa aos detalhes verbais e não verbais do paciente, incluindo padrões de fala, silêncios e expressões emocionais. Sugestões de leituras: FREUD, Sigmund. **A dinâmica da transferência (1912)**. In: \_\_\_\_\_. O caso de Schreber e artigos sobre técnica. Rio de Janeiro: Imago, 1996a. p. 107-120. (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. 12); FERENCZI, Sándor. **A técnica psicanalítica**. In: DUPONT, J. (Ed.). Obras completas de Sándor Ferenczi: psicanálise II. São Paulo: M. Fontes, 2011.

E é por isso que não há como falar em análise cartográfica sem nos deixarmos ser afetados e atravessados pelos processos, e o mesmo se circunscreve no âmbito da pesquisa cartográfica e no modo com que ora conduzimos e ora somos por ela conduzidos. Para tanto, Scareli e Fernandes (2016) corroboram ao expor:

Encontros. Encantos. Imagens. Encontros com pessoas, palavras, imagens, ideias que nos encantam e que nos movem, aumentam nossa potência de vida, potência, movimento para poder fluir/fugir da paralisia dos pensamentos prontos e das atividades-repetição (burocráticas e administrativas), cada vez mais presente na vida dos docentes universitários (SCARELI; FERNANDES, 2016, p. 7).

Silva et al. (2016), recorre às filosofias de Deleuze e Spinoza para refletir sobre os encontros de forma diferente. E ensina-nos que em vez de considerar os encontros como meros eventos determinados por oportunidade ou necessidade, eles propõem uma perspectiva que busca compor e aumentar potências de agir no mundo. Isso significa que os encontros não são apenas resultados casuais, mas oportunidades de alterar os corpos, afetá-los e modificá-los ativamente.

Ao invés de simplesmente considerar os encontros como eventos fortuitos determinados por oportunidade ou necessidade, os autores propõem uma perspectiva mais dinâmica e ativa. Eles nos convidam a enxergar os encontros como oportunidades para não apenas reagir passivamente, mas sim para compor e aumentar as potências de agir no mundo. Essa visão sugere que os encontros não são apenas resultados casuais, mas sim momentos de intensa interação e transformação; são oportunidades para afetar e ser afetado, para modificar ativamente os corpos, sejam eles físicos, sociais ou mentais.

Nesse sentido, os encontros se tornam pontos de inflexão, onde as possibilidades se expandem e novas formas de ser e agir se tornam viáveis e logo, a cartografia atua como esse método que não busca resultados ou conclusões definitivas, mas sim enfatiza o processo contínuo de exploração e mapeamento das experiências individuais e coletivas. A cartografia, nesse contexto, é vista como uma ferramenta flexível e em constante movimento, que permite a compreensão das relações entre o sujeito e seu meio ambiente. Ela não se limita a uma análise estática ou unidirecional, mas considera uma interação complexa entre diferentes elementos, forças e linhas que a influenciam.

Para tanto, os processos cartográficos atuam na produção e na identificação das conexões e redes que compõem determinada realidade. A conexão entre os



processos cartográficos e o conceito de rizoma, desenvolvido por Deleuze e Guattari (2011), é essencial para se compreender essa dada metodologia, uma vez, que, o rizoma é um conceito que contrasta com a ideia de uma estrutura hierárquica e linear de desenvolvimento, como a de uma árvore com raízes. (DELEUZE E GUATTARI, 2011)

À vista disso, a conexão entre os processos cartográficos e o conceito de rizoma, desenvolvido por Deleuze e Guattari (2011), é fundamental para uma compreensão mais profunda dessa metodologia. Já que, o conceito de rizoma oferece uma abordagem não linear e não hierárquica para entender a organização e o desenvolvimento das relações entre os elementos de um sistema<sup>18</sup>, ou melhor, “cistema”. Ao contrário da imagem de uma árvore com raízes, que sugere uma estrutura hierárquica e linear de desenvolvimento, o rizoma representa uma rede de conexões horizontais, onde não há uma ordem fixa ou centralizada.

Essa abordagem rizomática se alinha de maneira significativa com os processos cartográficos, pois ambos enfatizam a multiplicidade de conexões e a complexidade dos fenômenos que estão sendo estudados. Ao invés de tentar impor uma estrutura pré-concebida sobre os dados ou o território, os processos cartográficos e o conceito de rizoma nos convidam a explorar as interconexões e as linhas de fuga que emergem organicamente. Dessa forma, ao aplicar a metodologia cartográfica em uma perspectiva rizomática, somos capazes de mapear e compreender as múltiplas camadas de significado e as relações não lineares que caracterizam uma determinada realidade.

Como nos ditos de Pozzana (2013, p.335) “como princípio rizomático, a cartografia e seus processos cartográficos têm em sua forma de operar um movimento no mundo diferente do clássico-cartesiano”, isto é, o rizoma representa uma lógica de multiplicidade, heterogeneidade e conexões não lineares. Ele se desdobra através de múltiplos pontos de partida, sem uma posição definida, e é composto por elementos que se conectam por proximidade, não por uma ordem preestabelecida. Logo, os processos cartográficos, como princípio do rizoma, compartilham dessa mesma lógica. Em vez de seguir uma abordagem linear ou sequencial, a cartografia mapeia os caminhos e as conexões complexas que emergem na realidade experimentada.

---

<sup>18</sup> Faz referência a todas as formas de poder que se articulam a fim de mortificar corpos não apreendidos enquanto normativos. aqui, refere-se a raça, sexualidade, gênero, classe, dentre outras formas de regular corpos/corporiedades e existências. (SANTOS, 2017)

Ela não busca uma conclusão definitiva ou uma narrativa única, mas valoriza a diversidade de trajetórias e a interconexão entre diferentes elementos.

Nesse contexto, a abordagem cartográfica é vista como uma ferramenta que desvela o que está oculto ou indizibilizado, permitindo escutar e compreender os ruídos e nuances dos processos, como no caso da Festa da Chiquita. Através da cartografia, é possível mapear e analisar os efeitos desses encontros, bem como refletir criticamente sobre eles. Isso implica em uma análise profunda e sensível das dinâmicas sociais, culturais e políticas envolvidas nos encontros e eventos, buscando compreender como eles afetam os corpos e as vidas das pessoas.

Porquanto, ao lidar com processos e não fundamentalmente com os resultados, a cartografia acaba por trabalhar com as linhas que nos compõem e aqui, precisamente, a linha enquanto fuga na reinvenção da vida. É por isso que o caminho percorrido até este exato momento é exaustivo, choroso e com muitos lutos, afinal a pesquisa em si trata-se de sujeitos que têm seus corpos aviltados contiguamente pela violência letal e simbólica, essa designada de fato primeiramente como lgbtfobia e a posteriori, a transfobia, como aquela que mais se perfaz nesse processo.

A Cartografia por sua vez, envolve uma colaboração coletiva na construção de conhecimento, permitindo que diferentes perspectivas e saberes sejam integrados para uma compreensão mais abrangente e precisa da realidade de um determinado espaço geográfico. Ela possibilita que as pessoas se aproximem do espaço em que vivem, entendendo não apenas os aspectos físicos da região, mas também as complexas interações entre os fatores socioeconômicos, históricos e culturais que moldam as diferentes realidades sociais. (POZZANA, 2013)

Justamente, porque se propõe a mapear não somente a topografia física, mas também a paisagem social, levando em consideração as experiências, vivências e narrativas das comunidades locais e assim, permitindo uma análise mais abrangente das condições de vida, das dinâmicas vividas e das transformações históricas e culturais que moldaram aquele espaço ao longo do tempo.

Isso faz-nos pensar que estar no país mais transfóbico do mundo, cuja política governamental, especialmente a federal, corrobora significativamente com esse tipo de violência, tanto pela via discursiva, quanto material, é afirmar que o Estado-nação atua diretamente na manutenção das condições de extrema vulnerabilidade e desigualdade dos corpos transexuais, principalmente quando estes são expostos ao

subemprego e à negação de direito <sup>19</sup> ao acesso à saúde, à moradia e à educação. Além disso, não têm seu nome social respeitado, vivem na permanente ausência de insegurança nas ruas, tendo, por vezes, a prostituição como último recurso para sobreviverem, dentre outros aspectos de violação de direitos e de despersonalização humana. Ou seja, são essas as violências que dialogam com o discurso hegemônico sobre o gênero e a sexualidade e, conseqüentemente, é essa, também, a política que atua na manutenção de um cenário de hostilidade sobre a população trans.

Embora, apesar de todas as experiências que atravessam o corpo físico e psíquico pela via da angústia, apostar numa linha de fuga que nos possibilite experimentar a vida é um grande desafio humano e epistêmico. E é nesse sentindo que trago à baila os ditos da Antropóloga, Historiadora, ativista e mulher trans, Yordanna Lara Pereira Rego (2021, n.p), a qual pontua: “combinamos de não morrer”. Quando Yordanna faz as seguintes pontuações, ela traz enquanto insígnia a referência de Conceição Evaristo (2016) para dizer que por mais que todo corpo e/ou corporeidade traga consigo enquadramentos culturais, sociais, políticos e históricos, tem como “dever” o de se manter resistente. Isso implica, tanto no processo da vida, quanto da pesquisa propriamente dita, apreender que somos todos afetados e forjados na trama colonial. Desprender e/ou fugir desses códigos de poder que hierarquizam, supliciam e codificam os sujeitos, tem como apostas as rotas de fuga cuja produção e discussão podem vir a se dar envolta de uma agenda política compromissada com os marcadores da diferença, sem situá-los na esfera patriarcal, elitista, sexista, racista e transfóbica, sendo o mesmo para se pensar a pesquisa, suas epistemes e ontologias.

É importante que pesquisadores, professores e a seara acadêmica, em especial em seus trabalhos, artigos, discursos e pesquisas, não mais negligenciem ou obstaculizem as discussões que se interseccionam e se sobrepõem às questões concernentes ao gênero e à sexualidade. As ausências de debates também atuam como mais uma das múltiplas formas e técnicas efetuadas pela via do extermínio dos corpos e identidades transexuais.

---

<sup>19</sup> Faz referência ao artigo 6º da Constituição Federal Brasileira. Disponível em: [https://www.jusbrasil.com.br/doutrina/secao/art-6-capitulo-ii-dos-direitos-sociais-constituicao-federal-comentada/1540359600?utm\\_source=google&utm\\_medium=cpc&utm\\_campaign=doutrina\\_dsa&utm\\_term=&utm\\_content=capitulos&campaign=true&gclid=Cj0KCQjwoeemBhCfARIsADR2QCtNrSGs2mCQ6nR3prBx-VIBlqoWKnCqOWRh\\_\\_iq0wRCHvDbiT1jZoaAo0SEALw\\_wcB](https://www.jusbrasil.com.br/doutrina/secao/art-6-capitulo-ii-dos-direitos-sociais-constituicao-federal-comentada/1540359600?utm_source=google&utm_medium=cpc&utm_campaign=doutrina_dsa&utm_term=&utm_content=capitulos&campaign=true&gclid=Cj0KCQjwoeemBhCfARIsADR2QCtNrSGs2mCQ6nR3prBx-VIBlqoWKnCqOWRh__iq0wRCHvDbiT1jZoaAo0SEALw_wcB)

Ao pensar as linhas, Deleuze (2004) afirma que essas constituem todos os acontecimentos, e aqui, sobremaneira, é válido mais um questionamento: “quais as linhas a serem cartografadas?”. A resposta poderia ser evidente, caso se versasse apenas ao interesse do cartógrafo, porém, essas saem do campo das obviedades por tratar-se da vida que pulsa e, logo, da implicação dos sujeitos envolvidos na pesquisa e de como esses percebem a si, ao mundo, suas alegrias, festejos, bem como as vivências transfóbicas orquestradas pela violência colonial que se (re) produz na contemporaneidade.

Ou seja, as linhas a serem cartografadas se dão alicerçadas na denúncia do preconceito, da discriminação e da violência voraz que se perfaz contiguamente nos corpos e/ou corporeidades transexuais, e por isso este é um trabalho tão desafiador. Além da imersão em leituras sobre gênero e sexualidade, fora preciso uma composição de um estado da arte sobre a transfobia, especialmente no território brasileiro, e uma discussão com o direito à cidade, para, assim, apreender a importância e a urgência em pesquisar sobre a temática.

Sobre o estado da arte, trata-se de analisar um dado estudo ou conhecimento, a partir de pesquisas bibliográficas que irão propor um mapeamento sobre a temática em voga numa dada área de produção acadêmica, assim como em diferentes âmbitos do conhecimento (FERREIRA, 1999).

Saindo desse pressuposto, as autoras referências na área de gênero, sexualidade, sobremaneira, na discussão conceitual da transfobia e suas intersecções no Brasil, são Jaqueline Gomes de Jesus, Sara Wagner York e Letícia Nascimento, que, a partir de suas experiências enquanto corpos transexuais e travestis, trarão as suas produções bibliográficas em livros, teses, relatórios de pesquisas, dissertações e artigos, baseados e fundamentados não só teoricamente no campo epistêmico decolonial, mas utilizando, ainda, autores como Michel Foucault, Judith Butler e Paul B. Preciado. Esses, como eixo nodal, para afirmar que nos territórios frutos da colonização europeia o olhar sobre os corpos apreendidos enquanto “dissidentes” já não podem ser pensados sem os atravessamentos da raça e da classe. O gênero e a sexualidade que estão em debate nos países do Sul global têm sido amparados na inventiva da raça e, conseqüentemente, no processo de escravização dos povos originários, sendo a transfobia mais um elemento forjado no processo da Invasão Colonial. Além dessas questões, os corpos dessas autoras, suas experiências e as barreiras impostas à expressão de suas identidades de gênero são postos enquanto

corpo-político para as reivindicações que darão dizibilidade à violência em si, mas também, às resistências oriundas da tecnologia de saber/poder.

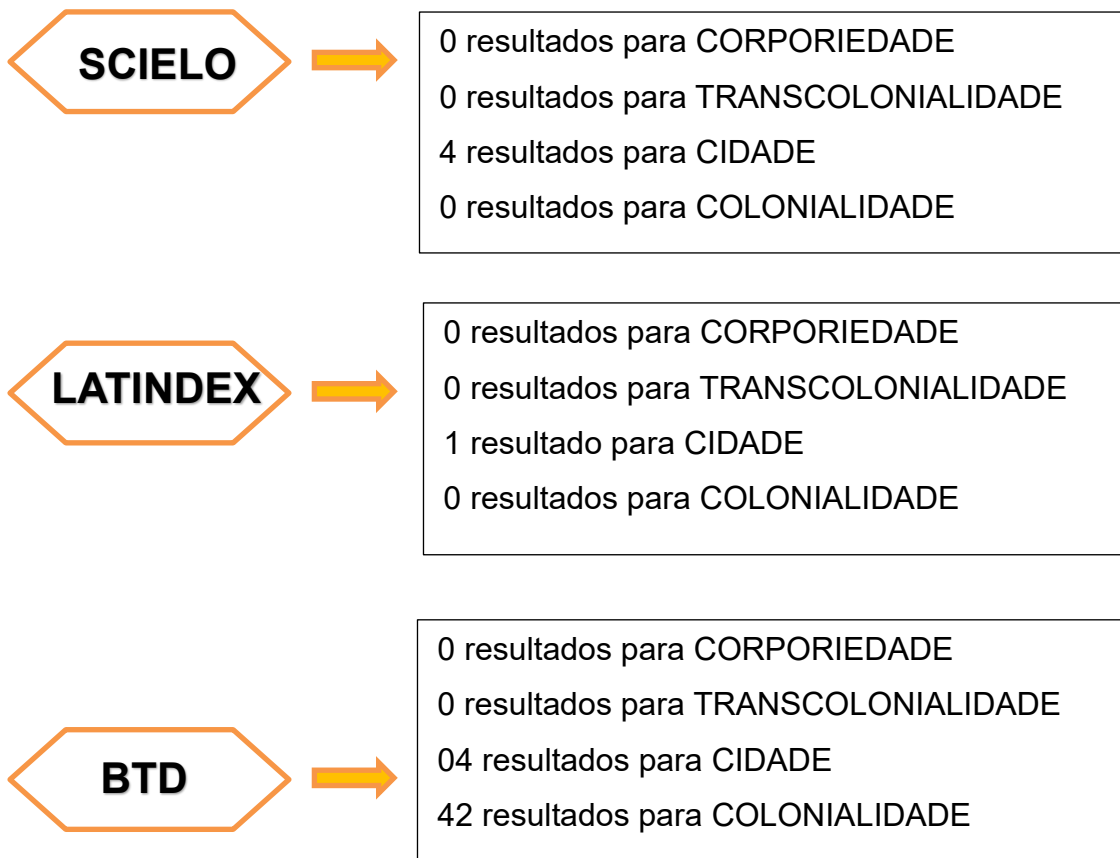
No presente trabalho, para compreender as relações correlatas sobre transfobia com o campo da decolonialidade e a necropolítica, privilegiou-se uma pesquisa geral a partir da classificação de periódicos no período de 2014 – 2020 nas bases de dados da Scielo, Latindex e a Biblioteca Digital de Teses e Dissertações, sendo utilizadas as palavras-chaves: corporeidade, transcolonialidade, cidade e colonialidade. Para tal verificação, foram consultadas numa análise geral das palavras chaves e os resultados dos dados foram:



Figura 1: Bases de Dados <sup>20</sup>

<sup>20</sup> Elaboração da autora da tese.

A fim de consultar os periódicos que compreendem a área 32 da Capes, a qual faz referência ao Serviço Social, sendo essa escolha fundamentada pelo fato da tese estar vinculado ao referido Programa de Pós-Graduação nesta área, é que se faz de suma importância fazer um breve levantamento a partir das palavras-chaves já acima elencadas. Sobre isso, os resultados coletados foram os que se seguem:



**Figura 2: Área do Serviço Social** <sup>21</sup>

Para tanto, observando os números encontrados nesta pesquisa e considerando os artigos, teses e dissertações publicados, é preciso evidenciar que há algo que se apresenta indizível no campo epistêmico, que escapa à produção acadêmica, é o olhar sobre tal problemática: a questão da transfobia como fruto do

<sup>21</sup> Elaboração da autora da tese.

processo colonial. A constatação dos dados já aponta para urgência de uma denúncia a essa hegemonia patriarcal, racista, sexista e transfóbica, que se perfaz no transcorrer do tempo e cuja única exclusividade é manter em subordinação e em zonas de morte todos aqueles corpos apreendidos enquanto não-sujeitos, para que a ordem colonial-capitalista continue a usurpar a vida, os direitos e a liberdade de ser.

Reitera-se, que a pesquisa acadêmica e fundamentalmente, a área do Serviço Social ao qual está vinculada essa tese, têm a responsabilidade de enfrentar e problematizar a transfobia e a violência que afetam os corpos trans. É fundamental que esses campos de estudo e prática se engajem na transformação social e contribuam para a promoção dos direitos humanos e da dignidade de todas as pessoas, independentemente de sua identidade de gênero.

Isso envolve, por exemplo, a garantia do direito ao nome social respeitado, o acesso igualitário a serviços de saúde e educação, e a criação de espaços públicos seguros e inclusivos para as pessoas trans existirem plenamente. Além de, ser de suma urgência ampliar o diálogo interdisciplinar, valorizar as vozes das pessoas trans e promover a produção de conhecimentos críticos e emancipatórios.

A dada apreciação aponta para que a pesquisa no Brasil e a área do Serviço Social (re) pensem e tragam para si a responsabilidade de enfrentar a temática da discussão da transfobia e da mortificação que atua sobre esses corpos, para que, dessa forma, outros direcionamentos frente à transformação social possam vir a ser dados. Direito, por exemplo, desses corpos existirem, quer seja na validação sociocultural de seu nome social respeitado, no acesso ao campo da saúde e da educação e, sobretudo, de existirem e estarem em segurança na cena pública da cidade.

### **3. FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA**

No terceiro capítulo, as categorias de gênero, sexualidade, corpo/corporiedade são apresentados como construtos históricos, sociais, culturais e psicológicos. Pois, ao considerar o corpo/ corporiedade transexual, nos deparamos com uma construção que vai além da simples nomenclatura, envolvendo a produção ativa desses corpos e sujeitos dentro do discurso e da linguagem. Esse processo é limitado desde o início, já que o sujeito não tem controle completo sobre o sexo que assume; ele opera dentro das possibilidades impostas pelas normas regulatórias da sociedade. Embora essas

normas reforcem compulsoriamente a cisheteronormatividade, paradoxalmente, também permitem a emergência de corpos que não se encaixam nessa norma, os quais são considerados "abjetos". No entanto, esses sujeitos desviantes são socialmente essenciais, pois resistem e delineiam o limite e a fronteira para os corpos que conformam a norma, destacando a importância do "exterior" em relação aos corpos que "importam" dentro desse contexto normativo.

Para a fundamentação teórica, será necessário discutir os conceitos de Achille Mbembe, complementados por outros autores como Michel Foucault, Jaqueline Gomes de Jesus, Aníbal Quijano, Daniel Borrillo, Judith Butler e Henri Lefebvre. Essa abordagem visa a elucidar as discussões sobre sexualidade e gênero em relação ao direito à cidade. Essas perspectivas conceituais estarão alinhadas com a compreensão da política de morte presente na representatividade da Festa da Chiquita, que expressa tanto a subjetivação quanto a materialidade da moral colonial como um dispositivo de poder que continua a operar na contemporaneidade, fundamentando diversos processos de opressão.

### **3.1 Do solo árido da pesquisa aos seus enfloramentos**

A historicidade desponta como as relações sociais foram profundamente influenciadas pelos sistemas de poder, especialmente no que diz respeito aos corpos, ao sexo e aos prazeres associados. Com a invasão colonial, construiu-se a noção de raça e, junto a ela, outras categorizações e controles foram impostos, incluindo aqueles relacionados ao gênero e à sexualidade. Esses aspectos foram fundamentados pela dicotomia biologizante e anátomo-clínica que separa os corpos em termos de pênis e vagina, reforçados por narrativas discursivas que ditavam a moralidade da época.

Essas construções sociais e biológicas levaram à marginalização de determinados corpos, despojando-os da plena humanidade enquanto privilegiavam outros. As normas sociais estabeleceram quais gêneros e sexualidades eram considerados aceitáveis e quais eram vistos como desviantes ou "não ajustados". Aqueles que não se enquadravam nas normas dominantes eram frequentemente



submetidos à disciplinarização por meio de sistemas religiosos, jurídicos, sociais ou científicos.

E tal estrutura de poder não apenas hierarquizou as identidades de gênero e sexualidade, mas também perpetuou sistemas de controle que limitavam a liberdade individual e impunham uma conformidade rigorosa às normas sociais estabelecidas. A disciplina e a regulação dos corpos e das sexualidades funcionaram como mecanismos de poder para manter o status quo e reforçar as hierarquias sociais.

Nesse aspecto, acerca do gênero, Lanz (2015) explana:

O gênero é o conjunto das expectativas sociais de desempenho de uma pessoa, estabelecidas em função do seu sexo biológico. Trata-se de um vasto somatório de papéis, funções, oportunidades e interdições, atitudes e atributos políticos, econômicos e culturais que a sociedade impõe compulsoriamente a cada um e a todos os indivíduos, em função da sua condição biológica de macho e fêmea. Através da instituição do gênero, a sociedade se apropria de duas categorias anatômicas naturais de macho e fêmea ou masculino e feminino (p.39).

Já para Butler (2003), gênero, sexualidade e desejo são resultantes da formação de poder presentes no campo social, psíquico e cultural, que tem como fim a supressão de todas as existências que fogem ao falocentrismo. Nesse sentido, a autora pontua:

[...] recusa-se a buscar as origens do gênero, a verdade íntima do desejo feminino, uma identidade sexual genuína ou autêntica que a repressão impede ver; em vez disso, ela investiga as apostas políticas, designando como origem e causa categorias de identidade que, na verdade são efeitos de instituições, práticas e discursos cujos pontos de origem são múltiplos e difusos. A tarefa dessa investigação é centrar-se e descentrar-se nessas instituições definidoras: o falocentrismo e a heterossexualidade compulsória. (p. 9; 10)

De acordo com Mott (1994), a categorização acerca da homossexualidade está associada às ideias de patologia, de criminalização e de pecado, que se interconectam ao passado colonial por se tratar de um desvio que contraria majoritariamente a família patriarcal e a Igreja. Desde a colonização no Brasil, já há registros de intolerância, mortandade, disciplinarização, dentre outras manifestações de necropoder, sobre os corpos e corporeidades LGBTQIAPN+, sendo tal prerrogativa exposta na afirmação de Fray e Macrae (1991):

Já em 1707, o Arcebispado da Bahia, através das Constituições Primeiras, qualifica a homossexualidade de 'hediondo pecado, péssimo e horrendo, provocador da ira de Deus e execrável até pelo próprio Diabo' e que podia ser punida com morte na fogueira (p. 60).

Conforme o exposto acima, Trevisan (2000) contribui ao dizer:

Como se tratava de um desvio ditado diretamente pelo demônio, a Igreja e a Inquisição associavam a prática da sodomia com a bruxaria e às heresias dos cátaros e templários" (TREVISAN, p. 110).

O referido autor ainda explica que, com a expansão do cristianismo na América Latina, os cristãos que aqui chegaram tratavam a prática sexual não-normativa enquanto desvio de moralidade, portanto esses "desajustados" eram considerados seres desordeiros, endemoniados e levados às fogueiras, a fim de santificação e purificação de suas almas. Contudo, reitera-se que o discurso colonial acerca da sexualidade e do gênero se ancora na moralidade eclesiástica e biologizante, cujo propósito é a administração e/ou regulação dos prazeres e dos modos de gozo.

A influência da moralidade eclesiástica remonta às visões religiosas que moldaram as percepções sociais sobre sexualidade e gênero. Muitas vezes, essas interpretações religiosas categorizaram certos comportamentos como pecaminosos ou desviantes, estabelecendo normas rigorosas de conduta sexual. A moralidade eclesiástica frequentemente reforça noções de cisheteronormatividade, promovendo padrões rígidos de comportamento e restringindo a diversidade de identidades e expressões de gênero e sexualidade. Além disso, a abordagem biologizante relaciona-se com discursos que experimentam normas e diretrizes de gênero e sexualidade através de supostas bases biológicas. Essa perspectiva pode incluir argumentos que afirmam que certos comportamentos ou identidades são "naturais" ou "normais" com base em características biológicas, como cromossomos ou hormônios.

Portanto, considerando que a sociedade contemporânea fora erigida pela ótica colonial, que sumariamente se dá pela via do racismo, da transfobia e do patriarcalismo, que trata de forma desigual mulheres, especialmente negras, indígenas e LGBTQIAPN+, não seria possível articular sobre as opressões de sexualidade e gênero sem destacar como o colonialismo se mantém reestruturando as técnicas de saber/poder que operam em toda a seara sociopolítica, especialmente nas cidades aqui compreendidas enquanto modernas. Cidades essas que, alicerçadas na inventiva da modernidade, permanecem se estruturando pela égide eurocentrada que continuamente se perfaz, marcada pela segregação e pela violência dos corpos apreendidos enquanto não-sujeitos.

Dito de outro modo, a sociedade contemporânea, de fato, foi moldada pela lente colonial, que se manifesta através de sistemas opressivos como o racismo, a transfobia e o patriarcalismo. A visão eurocentrada da modernidade, que ainda predomina em muitas sociedades, reforça essas desigualdades ao manter uma perspectiva dominante que não regula outras formas de conhecimento, identidades e experiências. Assim, as cidades, reforçam a segregação e a marginalização. As estruturas urbanas podem ser projetadas de maneira a manter grupos oprimidos afastados de recursos e oportunidades, perpetuando uma lógica de exclusão e morte.

Nesse aspecto, Walsh (2009) salienta que:

[...] O problema estrutural da colonialidade ainda segue vigente nos padrões de poder enraizados na racialização, no conhecimento eurocêntrico e na inferiorização ontológico-identitário-cosmológico-espiritual-existencial que orienta as instituições sociais, os esquemas mentais e a vida cotidiana (p. 37).

Tais discursos se operacionalizam em diversas instituições no sentido de produzir uma dada verdade sobre corpos-corporeidades-gênero-sexualidades, pois o que está em voga são os efeitos de verdade que esta articulação de discursos e/ou narrativas produzem. Por meio da repetição contígua de tais discursos, o objetivo da transfobia, enquanto função de poder, é instituir a cisheteronormatividade como verdade, o que, por extensão, atua como um paroxismo, pois ao mesmo tempo que suplicia os sujeitos que transcendem a normativa da sexualidade e do gênero, atua, também, pela via da soberania, já que organiza o poder de matar e o controle social.

Sendo assim, é possível compreender que as narrativas articuladas em meio ao contexto político e atreladas à moralidade religiosa não só fomentam os processos<sup>22</sup> de marginalização, como corroboram com a noção de imoralidade acerca das pessoas pertencentes à população LGBTQIAPN+. Isso se dá devido ao “pânico moral” que se expressa pela via do sentimento de aversão, de medo, de asco, expressos por uma população em relação aos sujeitos que contrariam as normas, considerados uma ameaça ao bem moral,<sup>23</sup> coletivo e/ou social.

---

<sup>22</sup> Ver em: ACSELRAD, Henri. **Cartografia social e dinâmicas territoriais: marcos para o debate**. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Pesquisa e Planejamento Urbano e Regional, 2010.

<sup>23</sup> Acerca da moral, Nietzsche ([1887] 2009) explana que a moralidade não é intrinsecamente ligada a algum tipo de verdade objetiva, mas sim, a uma criação da sociedade para manter certas ordens e estruturas. Isto é, a moral age como uma expressão da vontade de poder das diferentes culturas e

O que para Cohen, se traduz em:

Uma condição, um episódio, uma pessoa ou um grupo de pessoas passa a ser definido como um perigo para valores e interesses societários; sua natureza é apresentada de uma forma estilizada e estereotipada pela mídia de massa; as barricadas morais são preenchidas por editores, bispos, políticos e outras pessoas de Direita [...] (COHEN, 1972, p. 9).

Na reflexão sobre sociedades eurocentradas, percebe-se que não é o sexo em si que é coibido, mas sim os corpos e identidades que escapam dos papéis binários predefinidos de gênero e da cisheteronormatividade. A disciplina social atua, assim, restringindo o exercício do sexo a espaços específicos: os quartos conjugais, os monastérios para manutenção do celibato, e os prostíbulos, que, de forma estendida, funcionam como dispositivos para gerir individualmente o corpo, os prazeres e o controle populacional.

No contexto de gênero e sexualidades não-normativas, essas são vistas como pecaminosas, desajustadas ou desviantes, sendo destinadas a espaços como hospitais psiquiátricos, prisões, ruas e consultórios médicos. Nestes locais, através de penitência, marginalização e supostos processos de "cura", busca-se transformá-las em corpos dóceis, identidades fixas e homogeneizadas (FOUCAULT, 1977/1996).

Neste sentido, Deleuze (1976), no que tange ao corpo enquanto dispositivo de saber/poder, afirma que:

O que define um corpo é essa relação entre forças dominantes e forças dominadas. Toda relação de forças constitui um corpo: químico, biológico, social, político. Duas forças quaisquer sendo desiguais, constitui um corpo desde que entrem em relação; por isso o corpo é sempre fruto do acaso, no sentido Nietzscheano, e aparece como a coisa mais surpreendente, muito mais surpreendente que a consciência e o espírito. (DELEUZE, 1976, p.33).

Observa-se, assim, que não só o corpo, mas, a sexualidade e o gênero serão determinados sucessivamente por uma ordem discursiva presente na sua fundação

---

grupos sociais, onde certos valores são promovidos como "bons" ou "certos" para manter o status quo, o que por sua vez, resulta da domesticação e do enfraquecimento do indivíduo, restringindo sua expressão e criatividade. O autor, também via o não questionamento cego da moralidade como algo prejudicial, já que isso impede o desenvolvimento do pensamento crítico e a busca pela própria autenticidade. Assim sendo, a ênfase de Nietzsche ([1887] 2009) na "genealogia" dos valores morais envolve investigar como certos valores e ideais ganham destaque em uma cultura e como esses valores são moldados por fatores como poder, controle, necessidades humanas e lutas sociais, afirmando ainda, que tais valores morais não são fixos, mas evoluem ao longo do tempo em resposta às mudanças nas circunstâncias humanas (NIETZSCHE, [1887] 2009). Disponível em: Nietzsche Friedrich W (1887). **Genealogia da moral: uma polêmica**. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009

moralizante, assim como pelas linhas de saber-poder e de subjetivação<sup>24</sup> constitutiva dos processos desejantes e existenciais, que não permitirão que outras formas de ser e de gozo possam se constituir. E é nessa direção que esses tracejamentos se dão, na busca de romper com as normativas binárias, além de problematizar os modos de subjetivação que cristalizam e universalizam os sujeitos.

Para tanto, é preciso elucidar que as categorias corpo, sexualidade, gênero e cidade, embora sejam conceitos que se situam num campo multidisciplinar, aqui se fundem a partir da dualidade imposta no período colonial, o qual, a partir do conceito de raça, funde não só a díade “humano e não-humano” como todas as demais disparidades e classificações. O racismo é o primeiro demarcador das diferenças que não só coloca em ação os efeitos do poder e da verdade sobre os corpos negros, como também os colocam em tentativa de posições de subalternidade, de marginalização e controle. Assim, é a partir desse processo que tanto gênero quanto sexualidade têm sido reestruturados pela mesma lógica. Essa é a premissa da realidade colonial patriarcal, lgbtfóbica e transfóbica, deixar alguns sujeitos sucumbirem em detrimento do domínio da vida de outros, *“um corte: o corte entre o que deve viver e o que deve morrer”* (FOUCAULT, 1999, p.304).

Para a fundamentação teórica, é essencial explorar os conceitos de Achille Mbembe, junto a outros teóricos como Michel Foucault, Jaqueline Gomes de Jesus, Aníbal Quijano, Daniel Borrillo, Judith Butler e Henri Lefebvre, a fim de ampliar as discussões sobre sexualidade, gênero e seu entrelaçamento com o direito à cidade. Em particular, esses autores e autoras proporcionam um arcabouço para entender a política de morte e a transcolonialidade presente na representatividade da Festa da Chiquita. Este evento não só reflete a subjetivação imposta pela moral colonial, mas também desponha sua materialidade enquanto dispositivo de poder que permeia e fundamenta diversos processos de opressão ainda em vigor nos dias de hoje.

Ao integrar essas análises teóricas, busca-se desvelar como a Festa da Chiquita opera como um microcosmo onde se manifestam as complexas interações

---

<sup>24</sup> Os modos de subjetivação não são apenas influenciados por fatores internos (pessoais), mas também são moldados pelas estruturas e práticas sociais. Essas forças externas podem incluir sistemas de valores dominantes, normas culturais, instituições sociais, políticas governamentais, a religião, a mídia, dentre outros sistemas de poderes. Em tese, os modos de subjetivação são os mecanismos pelos quais nos constituímos como sujeitos, moldados pelas forças sociais e culturais que nos cercam, bem como pela nossa própria participação ativa nesse processo (FOUCAULT, 1979).

entre identidade, espaço urbano e poder. É através dessa lente crítica que se pode entender não apenas a resistência cultural e política dos indivíduos LGBTQIA+ em Belém, mas também as persistências históricas e estruturais que continuam a influenciar suas vidas e suas lutas por reconhecimento e dignidade no espaço público.

### **3.2. A Colonização dos corpos dissidentes**

Todos os elementos discutidos até aqui convergem para a compreensão de que a América Latina não apenas foi marcada pelo colonialismo em seu passado, mas também continua profundamente influenciada por suas dinâmicas até os dias de hoje. Esse legado colonial não se limita a um mero ponto de partida histórico, mas se estende como uma teia complexa que permeia estruturas sociais, políticas e culturais contemporâneas.

É evidente que as formas de governabilidade vigentes na região ainda refletem e perpetuam narrativas e comportamentos enraizados na gênese do racismo, patriarcalismo e transcolonialidade, que posteriormente se desdobram em manifestações de transfobia. Esses sistemas de opressão não são estáticos, mas dinâmicos, adaptando-se e reinventando-se ao longo do tempo para se adequar aos contextos políticos e sociais que permanecem em evolução.

Assim, a transcolonialidade se desponta como um conceito consentâneo para compreender como as estruturas coloniais persistem na configuração do presente latino-americano. Ela não apenas descreve a continuidade de práticas e ideologias coloniais, mas também aponta para a maneira como essas influências se transformam e se adaptam, mantendo-se presentes nas instituições, nas relações interpessoais e nos modos de pensar e agir cotidianamente.

Assim, esses dispositivos de poder não apenas hierarquizam e discriminam com base em raça, gênero e identidade sexual, mas também atuam sobre os corpos que não se enquadram na noção hegemônica de universalidade. Esses corpos são frequentemente marginalizados e submetidos a diversas formas de violência e exclusão, que podem ser psicológicas, sociais ou materiais.

A persistência dessas estruturas coloniais se reflete na manutenção de desigualdades estruturais e na percepção de certas identidades como menos válidas ou legítimas. As hierarquias sociais e as normas culturais impostas continuam a limitar as oportunidades e a liberdade de indivíduos e comunidades que não se conformam aos padrões dominantes.

É nesse sentido que se pode apreender que com a inventiva da superioridade racial não só se possibilitou marcar as diferenças da cor, mas também, a de gênero e a de sexualidade, que, a posteriori, se interseccionalizam no sentido de regular, classificar, curar e impedir que todos os corpos que se encontrem para além dos padrões só possam existir em obediência às normas impostas. Nesse aspecto, se a “raça” foi o primeiro demarcador frente à diferença de quais vidas são passíveis de serem vividas ou ceifadas, fora nessa mesma lógica que caminhou a hierarquização frente à sexualidade e ao gênero. Portanto, essas já não podem ser pensadas em unicidade, mas, num emaranhado de relações que ora se distanciam, ora se transversalizam, haja vista que os corpos aqui compreendidos enquanto dissidentes são assim construídos pelas múltiplas opressões que se dão desde o racismo, que perpassa pelo mito da democracia racial<sup>25</sup>, ao patriarcalismo, que tem como consequência o sexismo e a transfobia.

Para Quijano (2005), a colonialidade tem como resultante:

[...] A imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo como pedra angular do dito padrão de poder e opera em cada um dos planos, âmbitos e dimensões materiais e subjetivas, da existência social cotidiana e da escala social. Origina-se e mundializa-se a partir da América (QUIJANO, 2005, p. 342).

São esses todos os frutos do processo colonial que se mantêm vigente, embora com novas reconfigurações na atualidade. Precisamente, a sombra colonial na modernidade reestrutura-se ininterruptamente através da violência e da universalidade dos corpos e dos prazeres, dessa maneira, não permitindo que as diferenças nos modos de existir possam se dar. Isso, precisamente, porque a colonialidade resultou desse constructo da destituição e destruição simbólica, cultural,

---

<sup>25</sup> REIS, Fábio Wanderley. **O mito e o valor da democracia racial**. Terceiro Milênio: Revista Crítica de Sociologia e Política. Ano I. nº 01 Julho a Dezembro/2013. Disponível em: < <https://revistaterceiromilenio.uenf.br/index.php/rtm/article/view/57/106>>.

material e política da população negra e indígena, uma vez que os colonizadores, ao tomarem o critério da “raça” como elemento constitutivo para as relações de dominação, não só hierarquizaram como naturalizaram as relações entre superioridade e inferioridade; humano e não-humano; civilizados e primitivos. Dessa maneira, a colonialidade como dispositivo de normalização fora atuando nas instâncias do ser, do saber e do poder, conduzindo, assim, as identidades e os papéis sociais a partir da figura eurocentrada, sendo essa, necessariamente, masculina, branca, elitista e cisheteronormativo. Assim, é a partir de uma ideia de uma racionalidade dominante que o projeto de civilização se funda na América Latina (QUIJANO, 2005).

A esse respeito, Mignolo (2008, p. 297) explana que “ao ligar a descolonialidade com a identidade em política, a opção descolonial revela a identidade escondida sob a pretensão de teorias democráticas universais”. Universalidade essa que se impõe desde o direito de habitar e existir nos espaços que compõem a cidade até as manifestações culturais, sendo, portanto, a Festa da Chiquita aquela que se apresenta na cena pública tanto pela via da resistência, quanto numa constante disputa territorial na cidade de Belém do Pará, no sentido de colocar nas ruas da cidade as suas cores, formas e toda a diversidade e heterogeneidade que pulsa na população LGBTQIAPN+.

Diante do exposto, Lanz (2015) aponta que o instrumento binário de gênero e os atravessamentos acerca dos gêneros e das sexualidades que atuam pela via do deixar morrer e que a dada tática de poder opera nos corpos e corporeidades LGBTQIAPN+ no sentido de supliciá-los e marginalizá-los. Dessa forma, essas ações não se dão despretensiosamente, haja vista que há um interesse por parte do Estado-nação em manter dadas populações em lugares de subalternidade. Isto é, as táticas e estratégias do fazer político estão na base da organização social, portanto, qualquer sujeito que rompa com a norma é preciso ser expurgado, marginalizado, pois afronta a ordem pública, econômica, social, cultural e religiosa, logo, são sujeitos que se apresentam não só divergentes, mas, um perigo iminente à ordem instituída.

Deste modo, a tese parte da concepção de que a violência, e em especial a transfobia, é uma produção social, mais especificamente uma manifestação de poder que, motivada pela inventiva da universalização dos sujeitos, faz com que a intolerância ao diferente crie estigmas sociais, fundamentados historicamente com base na ciência, na fé, na biologia e nas questões moralizantes. Ações essas que se



reproduzem fomentando marginalizações de pessoas e grupos em função das relações de poder existentes no âmbito social. Portanto, a grande questão, aqui, trata-se de que os poderes que definem essas experiências como universais são, também, os mesmos que excluem qualquer outro aspecto de raça, sexualidade, gênero, classe, crença, etnicidade e prazeres que se encontrem em dissonância com as imposições regulatórias e normativas.

São, assim, poderes que se manifestam de forma expressiva na negação do direito à cidade, na negação do direito à vida, o que, por extensão, elimina quaisquer possibilidades de existência que não seja na construção familiar cisheteronormativa, branca e elitista, tendo como resultante a sumária relação de submissão, marginalização e inferioridade com aqueles não cooptados pela universalidade (BAIRROS, 1995).

Nesse contexto, a cidade se materializa enquanto prática que reitera opressões e segregações coloniais, e é por meios dessas que os processos de subalternização são exercidos nos espaços, nos corpos, no psiquismo<sup>26</sup> e nos comportamentos. Isto é, o processo colonial experienciado na América Latina aniquilou as formas de existência, haja vista que produziu a partir da invasão novos moldes de relações, o que implica dizer que com a inventiva da díade 'humanos (colonizadores) e não humanos (colonizados) foi possível projetar um processo civilizatório a fim de fortalecer, primordialmente, o racismo, o acúmulo de riquezas, a classificação social e a manutenção de violência direcionada às populações LGBTQIAPN+, negras e indígenas. Afirma-se, então, que a inventiva da modernidade se cristaliza na contemporaneidade em todos os âmbitos, mas, é nas cidades, nos espaços públicos, que essa continuamente tem funcionando a partir da padronização eurocêntrica que universaliza todos os modos de existência (DUSSEL, 2005).

Sendo assim, Enrique Dussel (2005), ao propor que a modernidade é uma inventiva que opera pela lógica da racionalidade eurocentrada, faz-nos pensar que as cidades frutos do processo colonial, como Belém do Pará, fundam-se a partir dessa estrutura praticada no colonialismo e, conseqüentemente, atuam na produção do controle da vida e do acesso à cidade, seja em seu sentido material ou subjetivo, mas, fundamentalmente, pela via da classificação social, da desigualdade, da mortificação

---

<sup>26</sup> Processos psíquicos/psicológicos do ser humano – pensamento (GARCIA-ROZA, 1991).

dos corpos e populações e na marginalização daqueles apreendidos enquanto não-sujeitos.

Contudo, ao transpormos essas questões acima supracitadas, para se reflexionar sobre as nuances da população LGBTQIAPN+, constata-se que a cidade, as ruas e os espaços públicos no Brasil têm se apresentado enquanto (re) produções do sentimento de insegurança e do medo frente aos assassinados e aos estupros experienciados por mulheres lésbicas, transgêneros e travestis. Ainda, quanto ao perfil dos indivíduos, em suma são violências perpetradas aos corpos de pessoas negras e periféricas (ANTRA, 2018).

Ainda de acordo com o GGB (2019), a violência que assola os que “transgridem” as normativas da cisheteronormatividade tem crescido de modo ascendente, sobretudo quando o que está em cena são as categorias interseccionais gênero e sexualidade, o que em termos relativos tornam as pessoas transexuais e travestis as mais vulneráveis. Já quanto ao local da morte, em sua maioria ocorrem em via pública. Como pode-se observar no relatório abaixo:

Esse total de 164 mortes de pessoas trans, se referidas a 1 milhão de pessoas trans existentes em nosso país, estimativa referendada pelas próprias associações da categoria, indicam que o risco de uma pessoa trans ser assassinada é 17 vezes maior do que um gay. [...]. Quanto ao local da morte, observou-se que 49,4% ocorreram em via pública, 42,8% no meio residencial e 7,7% em estabelecimentos privados. (GRUPO GAY DA BAHIA, 2019, p.6).

Segundo Nascimento e Pimentel (2011), no ano de 2009 aproximadamente 195 pessoas tiveram suas vidas ceifadas em função da violência lgbtfóbica, e, destas mortes, 20 delas ocorreram em Belém do Pará. Os autores ainda pontuam algumas questões pertinentes a serem mencionadas de modo breve, dentre elas as subnotificações dos boletins de ocorrência nas delegacias, o que inclui a Delegacia de Combate aos Crimes Discriminatórios (DCCD), que no ano de 2008 registrou 38 queixas de injúria racial e apenas 6 queixas concernentes à violência lgbtfóbica. Conforme os autores, essas subnotificações podem estar associadas ao despreparo por parte dos profissionais, à ausência de investimento em política pública no estado, aos estereótipos e ao preconceito, que acabam por dificultar o acesso dessa população a um atendimento digno, além de seus direitos constitucionais salvaguardados (NASCIMENTO E PIMENTEL, 2011).

Os autores acima supracitados apontam para a falha no sistema de registro e documentação de crimes relacionados à violência lgbtfóbica, destacando que os números reais podem ser ainda mais elevados devido à subnotificação. Além disso, ressalta a necessidade de capacitação e sensibilização dos profissionais de segurança pública para lidar de maneira adequada com essas situações e garantir que os direitos dessa população sejam respeitados. A falta de investimento em políticas públicas também é destacada como um fator que contribui para a perpetuação desse tipo de violência.

Ratificando os ditos acima, os dados do Enasp (2018) e do Senasp (2019) salientam sobre a insegurança pública e, conseqüentemente, a reiteração da transfobia na cidade, haja vista que, dos assassinatos ocorridos em via pública no Brasil no ano de 2018, os quais foram resultantes de denúncias, 96% foram arquivados e somente 4% foram julgados no rigor da lei jurídica brasileira. Já no ano de 2019, dos 297 assassinatos contabilizados pelo GGB, apenas 84 homicídios entraram para a estatística de violência contra a população LGBTQIAPN+. Isso se dá devido à escassez nos dados e à não-inclusão das categorias 'identidade de gênero e orientação sexual' no Censo Demográfico e no IBGE, por exemplo. Assim, afirma-se que o Brasil atua pela vida do necropoder desses corpos, tendo como resultante desse processo a ausência de produção de políticas públicas, a escassez de delegacias especializadas e a contígua marginalização da referida população em outrora já mencionada. (ENASP, 2018; SENASP, 2019).

A respeito das mortes das pessoas transexuais e travestis, ressalta-se que:

Os crimes contra minorias sexuais geralmente são cometidos de noite ou madrugada, em lugares ermos ou dentro de casa, dificultando a identificação dos autores. Quando há testemunhas, muitas vezes estas se recusam a depor, devido ao preconceito transfóbico. Policiais, delegados e juízes manifestam sua transfobia ignorando tais crimes, muitas vezes negando sem justificativa plausível sua conotação lgbtfóbica (GRUPO GAY DA BAHIA, 2019, p.18).

Para Davis (2017), Butler (2017) e Dussel (2000), a transfobia e os crimes de ódio tornam-se desimportantes para o Estado-nação, essencialmente porque a violência ou a morte desses sujeitos se quer são passíveis de luto. São corpos e corporeidades condicionados pelo machismo, misoginia, racismo e que servem de sustentáculo para as sociedades como o Brasil, cuja estrutura permanece sendo (re)

colonizada continuamente e onde os sujeitos, tidos enquanto normais, desconsideram e inferiorizam por meio de relações assimétricas e opressivas de saber-poder os outros, esses últimos apreendidos enquanto inumanos, pecaminosos e não civilizados.

De acordo com esses autores, a violência e a morte desses indivíduos muitas vezes são tratadas como desimportantes pelo Estado-nação. Isso ocorre porque essas vidas não são valorizadas o suficiente para provocar uma resposta de luto e indignação por parte da sociedade e das instituições.

Esses corpos e corporeidades são moldados por sistemas de opressão, como o machismo, a misoginia e o racismo, que contribuem para a manutenção de estruturas sociais em países como o Brasil. A análise destaca que essas estruturas continuam sendo influenciadas e reforçadas por processos de (re) colonização. O poder de controle e hierarquia se manifesta nas relações assimétricas de saber e poder, onde os sujeitos considerados normais subjagam e inferiorizam outros grupos, retratando-os como inumanos, pecaminosos e não civilizados.

Essas ideias ressaltam a desumanização sistemática e a operacionalização da necropolítica enfrentada pela população LGBTQIAPN+, onde a violência e a morte de seus corpos não despertam a mesma empatia e luto que seriam esperados caso fossem outros corpos, por exemplo. Ainda nessa perspectiva, para se pensar a necropolítica e a noção de humanidade, a socióloga Maria Berenice Bento, ao ser questionada sobre “quem tem direito aos direitos humanos”, afirma que a “humanidade” das pessoas não é autoevidente, pois “quando se mata uma travesti a motivação do crime está na negação daquele corpo em coabitar o mundo humano, que é dividido em homens-pênis e mulheres-vagina” (BENTO, 2017, p.24). Conclui-se, a partir de então, que a precarização da vida se alinha no âmbito social pela via da indizibilidade, sendo essa, por sua vez, presente na negação de direitos e representações políticas por parte do Estado, já que só é passível de ter uma vida vivível os corpos que performam o regime do ‘cistema’.

Dessa forma, a partir do momento em que um corpo não corresponde às condições e/ou exigências normativas do gênero e da sexualidade, o que lhes resta é a morte. Isso torna-se perceptível quando o corpo de uma travesti é dilacerado por, biologicamente, seu sexo não ser concernente ao gênero atribuído socialmente, ou por exemplo, quando um corpo de uma mulher lésbica negra é alvo de agressões físicas e psicológicas em função do gênero e da raça. Tais exemplos tendem a afirmar

que há corpos e corporeidades que se interseccionam pela via da precariedade, a qual é potencializada pelo Estado necropolítico.

Ainda nesse aspecto, é fundamental expor que no ano de 2018 foi registrado cerca de 420 mortes da população LGBTQIAPN+, e em grande maioria com requinte de crueldade<sup>27</sup>. Após uma sucessão de atos violentos, muitos tiveram partes de seus corpos dilacerados; casos, majoritariamente, ocorridos nas ruas e vielas dos grandes centros urbanos do Brasil. (GRUPO GAY DA BAHIA, 2018).

De acordo com o relatório do Grupo Gay da Bahia:

A cada 20 horas um LGBT é barbaramente assassinado ou se suicida vítima da LGBTfobia, o que confirma o Brasil como campeão mundial de crimes contra as minorias sexuais. Segundo agências internacionais de direitos humanos, matam-se muitíssimo mais homossexuais e transexuais no Brasil do que nos 13 países do Oriente e África onde há pena de morte contra os LGBT (GRUPO GAY DA BAHIA, 2018, p. 1).

Com fins de colaboração, ainda no ano de 2018, o Ministério dos Direitos Humanos formulou um relatório reiterando os estudos do Grupo Gay da Bahia, estimando ainda que cerca de 8.027 pessoas da população LGBTQIAPN+ foram assassinados no Brasil, entre 1963 e 2018, em razão de orientação sexual ou identidade de gênero. Nesse estudo, ainda se pontuou que o entrecruzamento entre raça, sexualidade e gênero são indicadores importantes que se interseccionalizam, e que esses dados fazem referência às mortes que foram registradas a partir dos relatórios da Comissão Interamericana de Direitos Humanos. No entanto, saindo do princípio de que a cada 16 horas há uma vítima de transfobia no país, as mortes acima mencionadas fazem apenas referência àquelas oriundas de denúncias, não levando em consideração, por sua vez, as subnotificações da violência lgbtfóbica. Fato que, por extensão, nos faz inferir que os índices de homicídios podem vir a ser ainda maiores do que os expostos pelo relatório da Comissão Interamericana de Direitos Humanos (BRASIL, 2019).

Ainda nesse aspecto, a ANTRA (2018), em seu dossiê sobre a violência contra travestis e transexuais, afirma que no ano de 2018 ocorreram 163 homicídios, sendo 158 travestis e mulheres transexuais e 4 homens transexuais, assassinatos com requinte de crueldade e sumariamente em via pública. Vale ainda dizer que o Pará se encontra no oitavo lugar com as mais altas proporções de assassinatos de pessoas

---

<sup>27</sup> Esfaqueamento, Dilaceração dos Órgãos Genitais e Esquartejamento (GGB, 2018).

transexuais, ocupando o ranking de primeiro lugar o Mato Grosso, no centro-oeste brasileiro.

Dando seguimento, as agências nacionais e internacionais de Direitos Humanos, tais como a Transgender Europe<sup>28</sup>, Educa Transforma<sup>29</sup> e Grupo Gay da Bahia<sup>30</sup>, afirmam que se matam mais homossexuais, lésbicas e transexuais no Brasil do que nos países onde persiste a pena de morte para tal população, sobremaneira, as pessoas transexuais e travestis, assassinatos comumente ocorridos em via pública, afirmando, assim, que o território brasileiro se encontra entre os mais transfóbicos<sup>31</sup> do mundo. Isso nos faz inferir que essas são questões que sobrepuja o direito à cidade em si, haja vista que o que está em cena nesse íterim não são somente os direitos de produzir, ocupar, habitar o espaço público, mas, o direito de existir, de viver e de permitir que a heterogeneidade dos corpos e corporeidades possam vir a se dar.

É a partir disso que se constata a problemática em torno da colonização que perpassa pela sexualidade e pelo gênero, a qual treina os sujeitos para o silêncio e adestra<sup>32</sup> para uma forma padronizada, autodisciplinada e outrificada, isto é, coloca a não-cisheteronormatividade “naturalmente” como “o outro” em relação ao padrão

---

<sup>28</sup> Rede de organizações que atuam no combate à violência, preconceito e discriminação contra pessoas transexuais e no apoio aos seus direitos humanos fundamentais (TRANSGEDER EUROPE, 2022) Disponível em: <<https://tgeu.org/>>. Acessado em 18 de março de 2022.

<sup>29</sup> Organização não governamental que atua no combate à violência lgbtfóbica no Brasil e em parceria com empresas privadas que auxiliam a dada população, na inserção no mercado de trabalho de tecnologia. Disponível em: < <https://educatransforma.com.br/>>. Acessado em 14 de março de 2022.

<sup>30</sup> Organização não governamental que se volta para a defesa dos direitos da população LGBTQIA+ no Brasil. Disponível em: < <https://grupogaydabahia.files.wordpress.com/2020/03/relatorio2018.pdf>>. Acessado em 14 de março de 2022.

<sup>31</sup> Comportamentos, narrativas ou ações transfóbicas ou transfobia são os atos, sentimentos ou ações de repulsa, ódio e preconceito contra pessoas transgêneros (MORAES, 2019).

<sup>32</sup> A ideia de Antônio Bispo dos Santos (2023) é que o adestramento, seja em animais ou em seres humanos, tem como objetivo principal criar indivíduos que se adequem a certos padrões de comportamento e produzam resultados desejados. No entanto, nem todos os seres vivos podem ser adestrados da mesma maneira ou com os mesmos resultados. Essa analogia é então aplicada às pessoas, sugerindo que algumas também podem ser atrofiadas pelas normas, poderes e sistemas disciplinares que têm origem no eurocentrismo. Isso pode resultar em indivíduos que se tornam subservientes, submissos ou conformados às normas e expectativas impostas pelo sistema dominante. Assim como no exemplo dos animais, a atrofia pode ser física (no sentido de limitação de ação) ou mental (no sentido de limitação de pensamento crítico ou expressão). A comparação entre o adestramento de animais e as normativas disciplinares eurocêntricas visa destacar como sistemas de controle e conformidade podem afetar a liberdade e o desenvolvimento pleno tanto de seres humanos quanto de outros seres vivos. (SANTOS, 2023)

cisheterormativo. Assim, não leva em conta as singularidades de cada um, promovendo, dessa forma, a segregação daqueles que são tidos enquanto diferentes do padrão culturalmente idealizado (BENTO, 2017).

Almeida (2007) apreende, ainda, que o uso da violência simbólica e da força busca manter a dominação e apresenta-se de forma material e simbólica quando a ideologia patriarcal não se perfaz de forma suficientemente disciplinadora. Nesta direção, a transfobia realiza-se nessa proporção (ALMEIDA, 2007).

Nesse contexto, a lgbtfobia, e especialmente, a transfobia são citadas como exemplos dessa dinâmica. Fundamentalmente, a transfobia, que se manifesta como a aversão ou hostilidade em relação a pessoas transgênero e suas identidades de gênero, sendo por sua vez, considerada como uma forma de violência simbólica e material que busca manter a dominação e a subordinação das pessoas trans. A transfobia atua como uma extensão do sistema patriarcal, reforçando normas de gênero e restringindo a liberdade e o reconhecimento de outras identidades de gênero.

No entanto, diante da complexidade do debate, faz-se importante pontuar que, em meados da década de 80, a feminista estadunidense Kimberle Crenshaw, ao pensar os resquícios da colonialidade em todos os âmbitos onde o poder pode vir a operar, postula que a interseccionalidade seria a somatória das violências de raça e de gênero. Ou seja, a autora observou que, mesmo se constituindo social, cultural e politicamente em lugares subalternizados diante da cor, as mulheres e os homens negros eram postos em assimetria frente ao gênero. Entretanto, mesmo nas comunidades negras, o patriarcado ainda se fazia vigente e se apresentava como mais um elo de opressão. Assim, as mulheres negras estavam submetidas não tão somente ao racismo, mas, ao sexismo.

Crenshaw (2002) observou que as experiências de opressão não podem ser entendidas apenas considerando uma única dimensão, como raça ou gênero, separadamente. Ela argumentou que as identidades sociais não são isoladas umas das outras, mas sim interconectadas, e que as opressões se manifestam de maneira entrelaçada. No exemplo mencionado no trecho, Crenshaw (2002) observou que as mulheres e homens negros, embora compartilhassem experiências de opressão racial, ainda eram sujeitos a assimetrias de gênero e o mesmo pode ser pensando para as dissonâncias frente as intersecções raça, gênero e sexualidade, notadamente, quando se está em cena os corpos transexuais. Nesse sentido, a interseccionalidade

empresta-nos sua lente e destaca como as opressões se entrecruzam, influenciam e reforçam umas às outras, criando experiências complexas e únicas para indivíduos pertencentes a múltiplas identidades marginalizada,

Nesse sentido, Crenshaw abrevia:

A interseccionalidade é uma conceituação do problema que busca capturar as consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos da subordinação. Ela trata especificamente da forma pela qual o racismo, o patriarcalismo, a opressão de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas que estruturam as posições relativas de mulheres, raças, etnias, classes e outras. Além disso, a interseccionalidade trata da forma como ações e políticas específicas geram opressões que fluem ao longo de tais eixos, constituindo aspectos dinâmicos ou ativos do desempoderamento (CRENSHAW, 2002, p.177).

Lélia Gonzales (1984), por sua vez, ratifica que o racismo e o sexismo põem o corpo da mulher negra na sociedade colonial e escravocrata, especialmente no território brasileiro, de modo abjetal e com fins últimos de serviços domésticos e sexuais. Para a referida autora, os aspectos simbólicos do racismo e do sexismo agem no imaginário social e se difundem em todas as searas, desde a política até as culturais, lançando, consecutivamente, a ideia global de que as mulheres negras estão apenas para servir, seja na cozinha ou na cama, enquanto abjeto<sup>33</sup> sexual de outrem (GONZALES, 1984).

Portanto, no sentido de ampliar o debate, Crenshaw nos abre a possibilidade de pensarmos também o gênero e a sexualidade como mais um elo que se coaduna frente à opressão dos corpos negros e femininos, incorporando também os corpos LGBTQIAPN+. Pode-se dizer que essas práticas discriminatórias sobre os referidos corpos e corporeidade são oriundas da sombra colonial, pois são corpos que perante o colonizador operam pela imagética do 'outro' uma ameaça a ser dizimada. Tal ideal presentifica-se estruturalmente na contemporaneidade, legitimado por meio das ideologias e narrativas moralizantes da fé e do pensamento eurocentrado-colonial-patriarcal, que ao afirmarem a inferioridade de um grupo e/ou população não só mantêm as disparidades que se interseccionam, mas reiteram a naturalização da violência.

---

<sup>33</sup> Para além do objeto, corpo desprezível, ignóbil (BENTO, 2011).



Brasil (2013) ainda afirma que se faz pungente interseccionalizar as questões de sexualidade, gênero e raça, haja vista que a maioria das violências e dos homicídios na malha urbana são de pessoas LGBTQIAPN+ negras, expondo que esses:

[...] totalizam 39,9% das vítimas; seguidos por brancos, com 27,5%; amarelos e indígenas, somados com 0,6%. Ainda nessa lógica há um crescimento escalar no número de assassinatos contra a população LGBT, quem em 2017 chegaram em torno de 158 casos no período de 2002 a 2006 para 558 casos no período de 2012 a 2016, o que representa um crescimento de 253%, evidenciando, ainda, que as mortes se deram com requinte de crueldade (BRASIL, 2013.p.9).

Isso se refere de que forma os processos e discursos moralizantes e segregatórios impactam as cidades e a vida urbana da população LGBTQIAPN+. A análise acima salienta como essas questões são estruturadas e como o controle sobre o desenvolvimento das cidades e o domínio sobre os corpos são exercidos por meio desses instrumentos e estratégias. Sugere-se então, que esses elementos são percebidos como partes integrantes de um sistema complexo, que pode ser entendido como uma máquina epistemicida colonial, referindo-se à forma como certos discursos e táticas operam para suprimir vidas, corpos e singularidades, especialmente em contextos coloniais como no Brasil.

Agamben (1998) e Mbembe (2003) afirmam que a vida e a morte são do campo da política, justamente porque o Estado-nação atua na modernidade pela via do poder que distribui a morte desigualmente, atingindo as vidas consideradas como dispensáveis, pueris, abjetais. Logo, a morte de pessoas negras, LGBTQIAPN+ e mulheres, especialmente, as periféricas, são apreendidas enquanto descartáveis, como bem se pode examinar no alto índice de mortes asseguradas pelo Estado, que coloca o Brasil no ranking de quinto lugar em assassinatos de mulheres cisheteronormativa no mundo, reforçando ainda mais as intersecções nos entrelaces de gênero e sexualidade. Tal fato reitera que o Brasil tem se apresentado como um dos mais lgbtfóbicos e racistas, tal qual expõe a Organização Não-Governamental, Transgender Europe (TGEU) ao confirmar que:

Cerca de 2.609 homicídios informados de pessoas transgêneras em 71 países nos anos de 2008 a 2017, e sendo o território brasileiro, aquele que mais possui registros. Já, segundo os relatórios divulgados pelo Grupo Gay da Bahia (GGB) só no ano de 2016, 343 pessoas lgbts tiveram suas vidas ceifadas, sendo esse um dos maiores índices comparado aos anos anteriores, e sendo essas em suma, corpos lgbts racializados (TGEU, 2016, n.p.).

Para Borrillo (2010) e Cunha (2018), as intersecções tendem a reiterar a sistemática cisheteronormativa patriarcal, colonial e capitalista, que se apresenta de modo perverso, produzindo sofrimento psíquico e aniquilação do outro. A partir do momento em que a cisheteronormatividade é vivida como a única expressão de gênero e da sexualidade, o que se estabelece é a hierarquização das identidades, quer sejam sexuais ou de gênero.

Sobre a hierarquização das identidades sexuais e de gênero, Rubin (1998) ensina que as sociedades ocidentais modernas avaliam com base nos padrões:

As sociedades ocidentais modernas avaliam os atos sexuais segundo um sistema hierárquico de valor sexual. Os heterossexuais que se casam e procriam estão sozinhos no topo da pirâmide erótica. Logo abaixo encontram-se os casais heterossexuais monogâmicos não casados, seguidos pela maior parte dos outros heterossexuais. [...]. Os casais lésbicos e gays de longa data, estáveis, encontram-se no limite da respeitabilidade, mas sapatões caminhoneiras e homens gays promíscuos pairam sobre o limite dos grupos situados na parte mais inferior da pirâmide. Atualmente, as classes sexuais mais desprezadas incluem transexuais, travestis [...]. Os indivíduos cujo comportamento figura no topo dessa hierarquia são recompensados com o reconhecimento de saúde mental, respeitabilidade, legalidade, mobilidade social e física, apoio institucional e benefícios materiais. À medida que se vai descendo na escala de comportamentos sexuais ou ocupações, os indivíduos que os praticam se veem sujeitos à presunção de doença mental, falta de idoneidade, tendência à criminalidade, restrição de mobilidade social e física, perda de apoio institucional, sanções econômicas e processos penais. (RUBIN, p. 83).

Para Bento (2017, p.55), “O Estado atua como ente que sacrifica legalmente vidas”, e isso consiste em dizer que as perseguições do Estado brasileiro contra a população LGBTQIAPN+ se dão através das hierarquizações sexuais, que servem como mais uma entre as múltiplas táticas de saber/poder sobre os corpos e corporeidades que sofrem os processos de indizibilização. Esses processos são tidos como propriedades do Estado, mas se localizam também em outros lugares e instituições, quer seja na família, na Igreja, nas prisões e nas cidades urbanas. Portanto, já não há como se reduzir ao termo poder, mas há de se compreender enquanto um necropoder, pois este liga-se ao exercício de um poder da morte e da assimetria que se intersecciona.

Rolnik (2019) igualmente aponta para os entrecruzamentos das opressões em outrora mencionadas e afirma ser essa a estratégia política que permanece vigorando na contemporaneidade, sobremaneira, no controle disciplinar, no agenciamento, na mercantilização das vidas, nos modos de experienciar a cidade e nos modos de gozo. Aa raça, o gênero e a sexualidade são elementos importantes que explicam quais sujeitos vivem à margem na malha urbana e em espaços precarizados, comumente,

corpos que fogem à brancura e à cisheteronormatividade. Não obstante, Moraes (2019) afirma que nas cidades modernas a segregação se dá na reprodução de estereótipos, os quais têm como fim último violentar e dizimar os corpos não-heteronormativos, negros e femininos, sendo essas expressões de violência oriundas das matrizes coloniais.

Portanto, o que está em jogo é a sexopolítica que produz disciplina, memória coletiva e espacial<sup>34</sup>, ordenamento, censura e marginalização. Desse modo, despotencializa vidas, corpos, identidades e segrega os “anormais”<sup>35</sup> em guetos e vielas, tendo como resultante desse processo a territorialização do espaço público, dos corpos, dos comportamentos e de subjetividades. Nesse aspecto, o recorte espacial da cidade, aqui especialmente a capital paraense, apresenta-se pela via de um planejamento urbano que, ancorado com o capitalismo, o capital imobiliário, o poder público e a igreja Católica, produz uma política pública urbana elitista, segregatória, lgbtfóbica, racista e sexista (FACCHINI, 2003).

Para fins de contribuição, Carvalho (2015) sinaliza que:

É, portanto, nessas “cidades da ditadura” que continuamos a viver—cidades marcadas por arranjos urbanísticos de péssima qualidade e pior inspiração, pela escassez de saneamento, proliferação de guetos sociais, pela violência do Estado, pela ausência de participação efetiva da sociedade em experiências de auto-organização, e, como se não bastasse, pelo desrespeito à vida [...] (p.3).

Por isso, a noção de outridade conceituada por Kilomba (2019) faz-se importante para a esteira desse debate, pois faz-nos pensar que o colonialismo, ao instituir um sistema social de dessemelhança, em uma relação na qual não existe a alteridade, e sim, uma “Outridade”, fez com que, a priori, os corpos negros e, a posteriori, todos os demais corpos e corporeidades fora das normativas impostas fossem despossuídos de saber, de vontade e postos o mais longínquo possível da apreensão acerca da racionalidade. Ou seja, trata-se do movimento em que o sujeito não se reconhece e que tem como resultante a experiência da exploração, da escravização e, em última instância, a abjetificação do ser, que o coloca não tão

---

<sup>34</sup> Ver em: HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. Rio de Janeiro: Centauro, 2006.

<sup>35</sup> Embora aqui a discussão se dê no campo do gênero e da sexualidade, outros corpos e corporeidades podem estar interseccionados nesse sentindo, a saber: corpos negros, indígenas e periféricos por exemplo (notas da autora da tese).

somente num não lugar no campo social ou no não acesso à cidade, mas, numa posição de outridade, numa ficção do ideal da cisheteronormatividade.

Pode-se afirmar, segundo o pensamento de Kilomba (2019), que a “Outridade” refere-se à construção de um “Outro” que é visto como diferente, inferior e conseqüentemente, passível de exterminação. Esta construção colonial serve para manter a identidade e os privilégios do grupo dominante, que atua a priori pela via da fantasia, seguido da projeção dos aspectos negativos para o “Outro” e em última instância pela materialidade em si - a violência física, as queimaduras, os estupros e demais atos de violência perpetrados no corpo/corporeidade trans/travesti. Aqui se discute como a fantasia orquestrada pelo poder colonial acerca do corpo trans/travesti como alcunha da “perversidade, da sodomia ou da loucura” faz com que os sujeitos internalizem tais questões, para a posteriori, projetarem seus medos, ascos e demais afetos negativos para dados grupos marginalizados e criando assim uma “Outridade” que justifica a opressão, a exclusão e a morte. Este mecanismo é sustentado por fantasias e imaginários que têm raízes no colonialismo, perpetuando estereótipos e preconceitos e tendo como resultância a inversão de papéis, onde o grupo opressor se vê como vítima, e o grupo oprimido como agressor ou ameaça, para tal toma-se como exemplo, os sujeitos trans/travestis como “ameaça” e a pessoa cisheteronormativa como “vítima” – haja vista que, semelhantemente, indivíduos trans/travestis são frequentemente vistos como uma ameaça à “família tradicional” por aqueles que se identificam como cisgêneros, projetando neles medos, ascos e ansiedades que pertencem ao próprio indivíduo ou ao grupo dominante a que este pertence, ou seja, a construção da “Outridade” começa com a fantasia do grupo dominante, que projeta aspectos negativos nos corpos marginalizados. Essa projeção permite que o grupo dominante mantenha sua identidade e privilégios, transformando a violência simbólica em violência material. A violência física, o assédio e outras formas de agressão contra corpos trans e travestis são materializações dessa “Outridade”.

Nesse quesito, França (2015) ratifica:

É cultural [...] a “ficção”, de um ideal heterossexual, qual seja: o casamento, a monogamia e a constituição de filhos. Por consequência, a repulsão aos homossexuais é aprendida desde a infância, a partir da cultura, ensinado pelos pais como ideal a ser seguido e valorizado pela maioria (FRANÇA, 2015, p. 4).

Portanto, ao pensar a população LGBTQIAPN+, afirma-se que a lgbtfobia em seu sentido amplo e no caso dos corpos transexuais e travestis, é a transfobia que atravessa as experiências desses sujeitos, e esta se dá frente a uma realidade violenta, de abusos e de vivências traumáticas, e isso está ligado à questão do poder, uma vez que se presentifica na linguagem, nas imagens, nos gestos, nos discursos e nos comportamentos que colocam gays, lésbicas, bissexuais, transexuais e travestis enquanto personificação da outridade. O que está em voga é a antítese da cisheteronormatividade, que impossibilita que as pessoas LGBTQIAPN+ possam ser tidas e tratadas como sujeitos, sendo, sobretudo, os corpos transexuais/travestis os mais violentados frente às intersecções que se apresentam no campo da sexualidade, do gênero e da raça.

Para tanto, é preciso reconhecer a explícita violência das interpretações baseadas na moralidade eclesiástica, as quais recorrem à lógica cisheteronormativa e falocêntrica para validar tais sujeitos como pecaminosos, desviantes e imorais. Contudo, faz-se ainda importante mencionar os enlaces do sagrado e do profano, pois denota-se que as noções de santo e santidade se encontram ligadas ao campo da moralidade e da tradição cristã em seu aspecto individual e coletivo, como exemplos de virtude, do bem, da honestidade e da graça, como atributos desses. E em contrapartida o profano, ligado à noção de devassidão, de heresia, de mal, sendo todas as intenções e as práticas impróprias, pecaminosas.

A exploração da moralidade eclesiástica, baseada em interpretações cisheteronormativas e falocêntricas, para condenar e deslegitimar sujeitos que não se encaixam nas normas tradicionais de gênero e sexualidade. Essas interpretações utilizam uma lógica que perpetua a ideia de que tais indivíduos são pecadores, desviantes e imorais, marginalizando suas identidades e experiências. Além disso, o ao se destacar a relação entre o sagrado e o profano é para se sinalizar que a noção de santidade está intrinsecamente ligada à moralidade e à tradição cristã, sendo associada a virtudes, bondade, honestidade e graça. Isso reflete a visão da Igreja Católica enquanto poder institucional e da sociedade em geral sobre o que é considerado correto e aceitável de acordo com esses padrões.

Por outro lado, o profano é associado à devassidão, à heresia e ao mal, representando ações e intenções consideradas impróprias e pecaminosas. Essa dicotomia entre sagrado e profano é usada para categorizar, disciplinar, catequizar e

julgar as ações e comportamentos das pessoas, especialmente aquelas que desafiam as normas pré-estabelecidas.

Para tanto, López (2017), ao pensar a santidade, afirma que essa:

[...]. É a essência do homem e do ato moral, é a vontade de respeitar a soberania da razão e de tender para a santidade, já que somente desse modo se contribui para a harmonia universal. Concebe a santidade como a perfeição absoluta da virtude, como a vontade moral mais perfeita. Ideal moral irrealizável, mas que a cristandade em português tende a um dever ser, que junto à liberdade, à imortalidade da alma e à existência de Deus, são os postulados da razão prática que fazem possível a vida moral (LÓPEZ, 2017, p.1).

A vontade de respeitar a soberania da razão e de buscar a santidade é considerada uma maneira de promover a harmonia universal, ou seja, de contribuir para um equilíbrio e ordem no mundo. A santidade é concebida como a expressão máxima da virtude, representando o mais elevado nível de intenção moral e ética. Nesse contexto, a busca pela santidade é vista como um ideal aspiracional que reflete a busca por uma conduta moral irrepreensível e um compromisso com os princípios éticos da Igreja Católica. Assim, denota-se que a Festa do Círio de Nazaré, se apresenta como a maior manifestação católica do Brasil, e essa acontece no segundo domingo do mês de outubro e é nesse período que os amazônidas<sup>36</sup> demonstram sua fé e gratidão à santa padroeira, através de suas promessas, dos cortejos e das múltiplas homenagens.

Sobre a noção de santo e santidade, Chesterton já nos salienta:

O santo é remédio porque é antídoto. Por isso o santo é mártir com frequência, equivocadamente é considerado veneno porque é antídoto. Geralmente encontra-se devolvendo a saúde ao mundo pelo movimento de exagerar o que o mundo despreza, e que não é sempre o mesmo elemento em todas as épocas (CHESTERTON, 2014[1933], p. 2).

A riqueza sociocultural do Círio de Nazaré traz consigo, para além da profissão da fé e de seus indumentários religiosos, os seus conflitos e demandas sociais/culturais que orientam, na cena pública, a relação do controle das autoridades eclesiais. Há um poder soberano que se faz exercer pelas instituições religiosas que resguardam “o sagrado e a profissão da fé” através das práticas de exercícios

---

<sup>36</sup> Pessoas que nasceram ou residem nas terras amazônicas, que vivem no Norte do Brasil (BRITO E GOMES, 2016).

que, nas sociedades capitalistas, vinculam-se ao Estado na distribuição das populações e das vidas em sociedade. Isso inclui os modos de agir, pensar e de se comportar.

Isto é, nesse contexto, as instituições religiosas exercem um poder soberano sobre o evento e suas práticas. Elas são responsáveis por preservar o "sagrado" e a expressão da fé por meio de exercícios espirituais e rituais. Essas práticas, muitas vezes, estão conectadas ao Estado em sociedades capitalistas, influenciando a distribuição das populações e moldando as vidas em sociedade e essa relação inclui não apenas a expressão da fé, mas também influencia comportamentos, pensamentos e ações. A interseção entre o religioso e o social implica que as práticas religiosas e os rituais também têm implicações e reflexos na esfera pública, afetando a cultura, a vida urbana, a política e as dinâmicas sociais mais amplas. Portanto, o Círio de Nazaré não é apenas um evento religioso isolado, mas uma manifestação religiosa e cultural que reflete e molda as complexas interações entre o sagrado, o social e o político em uma sociedade.

Portanto, para Foucault (1996, 2012), é pela via do 'pacto social' que essas relações se dão e num intuito contínuo de normatizar e disciplinar os corpos para que se tornem dóceis. O biopoder apresentar-se-ia para ele como a garantia para que esse domínio se estabelecesse materializado pelas políticas sociais, pela política de saúde e pelo controle sobre a vida das populações. Mbembe (2016), por sua vez, nos apreende que nos territórios colonizados a ordem se dá pelo necropoder e não por um biopoder, já que o necropoder se perfaz enquanto uma política de morte, atuando pelo viés da violência e da criação de zonas particulares para dadas populações.

Para Michel Foucault (1996), o conceito de "pacto social" refere-se às relações estabelecidas entre o Estado e a sociedade para criar e manter normas e disciplinas que regulam os comportamentos e corpos dos indivíduos. Essa normalização e disciplina são alcançadas através do biopoder, que se manifesta por meio de políticas sociais, de saúde e outras formas de controle que visam gerenciar e governar as vidas das populações. O biopoder busca não apenas controlar indivíduos isoladamente, mas também regular a vida coletiva e a saúde pública.

Por outro lado, Achille Mbembe (2016) apresenta o conceito de "necropoder" para analisar a dinâmica em territórios colonizados. Enquanto o biopoder se concentra na gestão da vida e na "promoção da saúde" pela via da regulação e do controle, o necropoder por sua vez, se refere a uma política de morte, onde a violência é usada

como uma forma de controle através do extermínio de corpos e territórios específicos. O necropoder envolve a criação de zonas de exceção onde certas populações são submetidas à violência extrema, à repressão e à marginalização. Essa abordagem aponta para a exploração, opressão e desumanização das populações colonizadas, que enfrentam não apenas formas de controle, mas também a ameaça constante da morte.

Esses conceitos cunhados por Foucault (1996) e Mbembe (2016) destacam diferentes aspectos das relações de poder e controle que se apresentam nas sociedades, com ênfase nas estratégias de normalização e disciplina (biopoder) e na imposição de morte e violência (necropoder) em contextos específicos, como o caso da lgbtfobia e da transfobia nos territórios colonizados. Ambos os conceitos fornecem ferramentas analíticas para compreender as dinâmicas complexas que permeiam a relação entre o Estado, a sociedade e os corpos individuais e coletivos.

Mbembe (2016) sinaliza que:

Esse controle pressupõe a distribuição da espécie humana em grupos, a subdivisão da população em subgrupos e o estabelecimento de uma cesura biológica entre uns e outros. Isso é o que Foucault rotula com o termo (aparentemente familiar) 'racismo (p.128).

O dado autor, argumenta que o racismo, conforme entendido por ele, refere-se ao processo pelo qual as sociedades modernas classificam, diferenciam e hierarquizam as populações com base em critérios biológicos, sociais e culturais. Isso envolve a criação de fronteiras entre diferentes grupos humanos e a imposição de limites rígidos que definem quem pertence a cada grupo. Essa subdivisão da população e a ênfase em diferenças biológicas ou culturais servem como mecanismos de controle e poder. O racismo, nesse contexto, não apenas perpetua desigualdades, mas também funciona como uma ferramenta de dominação, permitindo que certos grupos exerçam controle sobre outros com base em características percebidas como distintivas.

E para dar uma maior sustentação a dada questão, é que Achille Mbembe (2016) vai historicizar sobre o período colonial e nos sinalizar que desde esse momento criou-se “corpos ficcionais”, tidos como “inimigos” dos poderes hegemônicos, sendo esse primeiro corpo marcado pela diferença racial, pela qual fora dizimado a partir da instrumentalização generalizada de sua existência humana, social



e psíquica. Mbembe ainda salienta: “[...] de fato, a condição de escravo resulta de uma tripla perda: perda de um “lar”, perda de direitos sobre seu corpo e perda de status político. (MBEMBE, 2016, p.131). Ele ainda discute como, durante o período colonial, a população subjugada perdeu não apenas sua autonomia política, mas também suas conexões com suas origens culturais e geográficas. Os corpos dos subalternizados foram instrumentalizados e explorados, perdendo o controle sobre si mesmos e sendo reduzidos a objetos de dominação e exploração. A condição de escravo, como Mbembe (2016) aponta, resultou em uma tripla perda: perda de lar, perda de controle sobre o próprio corpo e perda de status político. Ao criar essa categoria de "corpos ficcionais" ou "inimigos", o colonialismo estabeleceu uma divisão rígida entre os colonizadores e os colonizados, com base em critérios de raça, origem étnica e status social. Essa criação de hierarquias e diferenças serviu para justificar a exploração e a violência infligidas aos grupos subalternizados.

Logo, ao transpormos essas discussões para o campo da identidade sexual, compreendemos que as violências são análogas, uma vez que se tem como objetivo a mortificação dos corpos e de populações que não se apresentam em conformidade com o “pacto social” e/ou com a “classificação padronizada”, sendo essas observadas nas narrativas do Padre Francisco (2006)<sup>37</sup> ao expor sobre os corpos LGBTQIAPN+:

Não há uma aceitação, se você vai ver a Carta de São Paulo aos Coríntios ele diz que os afeminados não têm direito ao reino do céu, lá diz claramente. E isso não quer dizer que as pessoas têm que ser tudo certinho, perfeito, porque todas as pessoas têm defeitos e seus pecados, mas, é uma realidade que a partir do momento em que as pessoas não aceitam sua natureza, você não aceita mais a sua condição e quer reverter isso mesmo contra a própria ordem estabelecida da Criação e isso já condiz que não terá mais lugar para ela no reino dos céus (AS FILHAS DA CHIQUITA<sup>38</sup>, 2006).

Miguel,<sup>39</sup> em consonância com o Padre Francisco, afirma:

[...] Quando eu digo que não há como contrariar as escrituras, é porque por mais que esses homens, porque apesar deles se vestirem de mulheres, colocarem bunda e silicone, eles são homem perante a Deus e a sociedade [...] Deus quando distinguiu o sexo feminino e do masculino foi para mostrar que a natureza humana só é dessa forma e por mais que hoje tenha essas patifarias todas, só mostra como a sociedade tá adoecida [...] porque não aceitar a natureza divina é ir contra Deus [...]

---

<sup>37</sup> Falas retiradas do documentário de Priscila Brasil: As filhas da Chiquita. (2007)

<sup>38</sup> Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=7Cu\\_mt2SXBc](https://www.youtube.com/watch?v=7Cu_mt2SXBc)

<sup>39</sup> Sujeito entrevistado

Miguel sugere na afirmação de que *"não há como contrariar as escrituras"* uma interpretação literal e inflexível dos ensinamentos religiosos, ignorando a diversidade de experiências humanas e as identidades de gênero. Ele associa a distinção entre os sexos à vontade de Deus, rejeitando qualquer forma de expressão de gênero que não se enquadre nesse modelo binário. Outro ponto observado, é quando este rotula essas identidades como "patifarias", levando-nos a inferir que tal ação discursiva reflete uma compreensão rígida e intolerante da sexualidade e da identidade de gênero, e assim, perpetuando estigmas e preconceitos contra pessoas LGBTQIAPN+.

E, sendo esses ratificadas nos discursos de Dona Maria, <sup>40</sup>ao se referir aos corpos não heteronormativos e frequentadores da Festa da Chiquita:

[...] Coitados, eu não sei o que tem dentro deles [...] eles já mudaram de lugar da festa, porque antes já passavam atirando neles [...]. Sei que não podem comungar, não podem. E há muita gente que diz que gay não é vontade da pessoa, que é genético né, mas isso eu não tenho certeza e outros dizem que é porque é criado com vó, agora eu não sei porque depende isso [...] olha assim, até um criminoso que por hora faz maldade é menos culpado que um gay, porque gay faz aquilo todo dia consciente, consciente, consciente [...] se eles continuarem, eles não têm mais entrada na igreja, na vida religiosa [...] (AS FILHAS DA CHIQUITA<sup>41</sup>, 2006).

As narrativas acima supracitadas, revelam uma realidade onde o controle da sexualidade, do gênero e dos corpos, especialmente quando considerados dissidentes em relação às normas sociais dominantes, continua a ser uma preocupação central e persistente. Esse controle não se limita apenas às esferas políticas, mas também permeia as instituições religiosas e se manifesta nos comportamentos cotidianos, contribuindo para uma constante vigilância e disciplina sobre os corpos e os prazeres da população LGBTQIAPN+.

Assim, o controle do corpo não é apenas uma questão física, mas também está profundamente ligado ao controle da psiquê, da expressão e das escolhas individuais e coletivas. O controle do corpo não mascarado envolve a imposição de normas, valores e padrões que inibem a criatividade, a autonomia e a capacidade de agir de maneira livre.

Pois, além de restringir as ações físicas, o controle do corpo também se manifesta no controle da fala e da expressão. O poder é exercido não apenas através

---

<sup>40</sup> Falas retiradas do documentário de Priscila Brasil: As filhas da Chiquita. (2007)

<sup>41</sup> Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=7Cu\\_mt2SXBc](https://www.youtube.com/watch?v=7Cu_mt2SXBc)

da força física, mas também por meio da supressão da voz, do silenciamento das opiniões dissidentes e da manipulação das narrativas. O controle da subserviência implica na imposição de uma mentalidade de obediência e conformidade, onde os indivíduos são levados a se submeterem às normas e às autoridades estabelecidas. Assim, resultando, no controle cisheteronormativo das relações sexuais e de gênero, e, reconfigurando-se em ações de exclusão, morte e, também, de resistência dessa população. Isto é, a vigilância e a disciplina dos corpos e prazeres das pessoas LGBTQIAPN+ muitas vezes resultam em exclusão, marginalização e, em alguns casos, até mesmo em violência e morte. No entanto, também é importante destacar que essas narrativas também revelam a resistência e a luta contínua dessa população contra as opressões que enfrentam.

Oliveira (2017) pontua:

A violência colonial originária, considerada uma espécie de amargo remédio civilizacional do humanismo ocidental, foi condição *sine qua non* da existência das nações democráticas e seria retomada como antídoto para a descolonização e seus efeitos na reconfiguração do mundo e de suas fronteiras deflagradas no final do século XX, enfatizando o caráter restrito da democracia e do humanismo às nações colonizadoras e imperialistas. Mbembe demonstra nesse processo que a democracia usa a violência como antídoto contra o que alega e justifica ser uma ameaça, mas levanta, na verdade, uma violência contra aquilo que seriam seus propósitos humanistas e garantias de sua própria existência e envenena-se a si própria (OLIVEIRA, 2017, p. 193).

Isso evidencia a limitação da democracia e do humanismo às nações colonizadoras e imperialistas. Mbembe argumenta que a democracia utiliza a violência como uma resposta às ameaças percebidas, porém, acaba por empregar violência contra seus próprios princípios humanistas<sup>42</sup>, envenenando-se no processo.

Nesse contexto, a democracia, ao se defender através do emprego da violência, compromete sua própria integridade e os valores que supostamente defende. A utilização da força como mecanismo de proteção acaba por minar as bases éticas e morais sobre as quais se sustenta, colocando em xeque sua legitimidade e sua capacidade de promover justiça e igualdade.

---

42 Aqui tem-se como referência os princípios de igualdade, justiça e liberdade enquanto *sine qua non* para a vida em sociedade. Em tese, os princípios humanistas defendem a igualdade entre todas as pessoas, independentemente de sua origem étnica, gênero, orientação sexual, nacionalidade, classe ou religião. (WOLKMER, 2005)

O pensador Mbembe (2017) argumenta que a democracia utiliza a violência como uma resposta às supostas ameaças, porém, paradoxalmente, essa violência mina os princípios humanistas <sup>43</sup> e compromete a própria existência democrática. Em outras palavras, ao empregar a violência como um meio de preservação, a democracia acaba se corrompendo e se autodestruindo, distanciando-se de seus ideais originais de justiça, igualdade e liberdade.

Ao analisar a Festa da Chiquita e os corpos dissidentes nesse contexto, é evidente que eles são percebidos nas sociedades contemporâneas como produtos da colonização, sendo categorizados como "hostis, pecaminosos, perversos". Nesse sentido, é defendida a adoção de uma política de inimizade, onde o Estado e outras instituições dominantes precisam marcar esses corpos de forma específica, a fim de legitimar e garantir as violências e hostilidades dirigidas a eles. (MBEMBE, 2020)

Essa abordagem revela como a colonialidade persiste em categorizar certos corpos como "outros" e como uma ameaça à ordem estabelecida, justificando assim a violência e a exclusão. Ao marcar esses corpos como diferentes e perigosos, o Estado e outras instituições hegemônicas perpetuam um ciclo de opressão e marginalização, minando qualquer possibilidade de reconhecimento e respeito à diversidade humana.

Isto é, ao pensar a Festa da Chiquita e os corpos aqui compreendidos enquanto dissidentes, esses são postos nas sociedades contemporâneas, como frutos da colonização, enquanto "inimigos", e é necessário se assumir uma política de morte, exclusão e marginalização. É preciso, ainda, que o aparelho estatal e demais instituições hegemônicas demarquem em dados corpos tais significantes, para que, desse modo, as violências e a hostilidade possam vir a ser legitimadas e asseguradas.

Sendo objetivo sine qua non da política de morte provocar a dizimação em potencial de corpos específicos, cria-se 'mundos de morte' e de reconfigurações sociais, onde algumas populações, como a população LGBTQIAPN+ aqui referenciada, continuem a ser submetidas a condições de vidas precárias que lhes conferem o estatuto de 'mortos-vivos'. Por isso, a exceção enquanto política atua pela

---

<sup>43</sup> WOLKMER, Antonio Carlos. Fundamentos do humanismo jurídico no ocidente. Barueri: Manole. Florianópolis: Fundação Arthur Boiteux, 2005.

via do ódio enquanto projeto de Estado, logo a transfobia é a forma que as sociedades modernas abalizadas pelo poder estatal têm de relegar e vulnerabilizar a condição de existência da população transexual. Para tanto, Silva (2019) comenta:

As colônias, os campos, são instituições que vêm operando de acordo com a narrativa da legalidade, por isso, o soberano, ao inferir a ordem para que se descumpra a ordem, não suspende o espectro normativo, mas o altera conforme seu entendimento, segundo o qual, sob essa justificativa, não agiu fora dela. Ao retirar o estatuto jurídico de negros, mulheres, LGBTQIA+, o soberano o faz por convicção de que a lei assim o autorizou a agir (p.60).

Denota-se que, a transfobia permeia diversos setores da sociedade, desde o âmbito das instituições governamentais até as interações do dia a dia, estabelecendo um ambiente hostil e perigoso para as pessoas transexuais e travestis. Essa forma de discriminação sistêmica se traduz em taxas alarmantes de violência física, verbal e emocional direcionadas a tais indivíduos, acarretando em impactos devastadores para sua saúde mental e bem-estar. A falta de proteção legal adequada e a ausência de políticas inclusivas apenas servem para perpetuar esse ciclo de discriminação e violência, deixando a comunidade trans desamparada diante de violações dos seus direitos básicos e da sua dignidade. Essa realidade é agravada pela falta de acesso a serviços de saúde adequados, educação inclusiva e oportunidades de emprego equitativas, o que coloca as pessoas transexuais e travestis em uma posição ainda mais vulnerável na sociedade.

Nesse aspecto, ao pensar a capital paraense enquanto remontagem colonial, na perspectiva de que essa atua na legitimação da violência e da marginalização dos corpos apreendidos enquanto dissidentes, a Festa da Chiquita seria um espaço que desmoraliza e blasfema o poder eclesiástico e que produz malignidades, profanação e desrespeito às normas instituintes. Segundo Bacete (2018), o que está em vigor nesse quesito são os entrecruzamentos do machismo e do terrorismo enquanto elementos que se fundem na legitimação da violência, nos atos de crueldade e na dominação dos sujeitos sociais a partir da perspectiva da sexualidade e do gênero, tendo esses experienciado contiguamente a estratificação da desigualdade e a nução dos crimes de ódio (BACETE, 2018).

Essas experiências se entrelaçam com a estratificação da desigualdade e a proliferação dos crimes de ódio, contribuindo para a construção de uma sociedade marcada pela opressão e pela injustiça. A Festa da Chiquita, assim, se torna um

espaço de resistência e contestação, onde as identidades dissidentes encontram possibilidade para que suas vozes se tornem audíveis, e assim, desafiando as normas e estruturas de poder que buscam silenciá-las

Assim sendo, a Festa da Chiquita, se por um lado, apresenta-se enquanto alvo da política de morte, por outro, se faz resistência aos padrões impostos frente à identidade sexual e de gênero. Além disso, busca por dizibilidade, por um espaço e por reconhecimento sociocultural na cena pública e, conseqüentemente, pelo direito desses corpos existirem nos espaços da cidade.

Para Eloi Iglésias ao ser perguntado no documentário “As filhas da Chiquita” (2006), dirigido por Priscilla Brasil, o que seria a festa em si, o mesmo responde:

Esta manifestação nasce como uma proposta de reinventar a vida, o lúdico, reinventar a sexualidade, os corpos e na reunião de nós, os desajustados é que a bagaça pôde vir a se organizar como manifestação de existência e fé. Explorar o lado profano do Círio, para afirmar que as bicha, as monas, as trans, as pobres e os negros tem fé [...] a bagaça só começa, quando Nazinha passa [...] As pessoas acham que LGBT não pode ter fé, que a festa não pode ser uma homenagem. Todo ano as pessoas querem enfraquecer, já diminuíram o palco, já diminuíram o horário (IGLÉSIAS, s.n, 2016)

A Festa da Chiquita emerge como um ato de resistência ao explorar o lado profano do Círio, um evento tradicionalmente sacro, e assim reivindicar um espaço legítimo para as vozes e experiências de grupos supliciados. Essa manifestação transcende a mera provocação ao se tornar um símbolo de enfrentamento contra as normas impostas à identidade sexual e de gênero. Desafiando os padrões estabelecidos, a festa se estabelece como um espaço de expressão e celebração das diversidades, proporcionando visibilidade e dizibilidade, além de, afirmação aos corpos dissidentes. A festa não apenas desafia as noções estigmatizantes sobre a sexualidade e a identidade de gênero, mas também reivindica seu espaço na cena pública, buscando reconhecimento e legitimação sociocultural. Ela é uma manifestação de luta por direitos e pela ocupação desses espaços da cidade, que historicamente foram marcados por exclusões e marginalizações.

A dualidade que ressalta entre a Festa da Chiquita como alvo da política de morte e como expressão de resistência é crucial para compreender a complexidade dessa manifestação. Ela enfrenta ameaças e violências contíguas, mas também se constitui como um ato de coragem e resistência, contribuindo para a transformação das percepções sociais e para a construção de um espaço inclusivo e diverso na

cidade de Belém do Pará. Em última análise, a Festa da Chiquita se coloca como um exemplo concreto de como as dinâmicas de controle, resistência, poder e identidade<sup>44</sup> podem interagir nos espaços urbanos, refletindo questões mais amplas como negação de direito ao acesso a vida urbana, a lgbtfobia, a transfobia e a necropolítica vigente que atua sobre os corpos dissonantes das normas sexuais e de gênero, além de, busca por emancipação, justiça social e legitimidade da vida (tanto em seu sentido psíquico, material e político), reitera-se portanto, que a importância do evento não se dá apenas como uma celebração cultural, mas como um ato político e social que desafia as estruturas de poder e promove a visibilidade, a dizibilidade e a dignidade das identidades LGBTQIAPN+. Uma vez que, a Festa da Chiquita se insere nesse contexto como uma manifestação de resistência, transformação e reivindicação de direitos, influenciando e sendo influenciada pelas dinâmicas do espaço urbano.

### **3. 3. Cidade Armário: a remontagem colonial**

Saindo do princípio de que a noção de cidade consiste em um núcleo populacional marcado por um ambiente e/ou lugar onde ocorrem os acontecimentos sociais, culturais, políticos, subjetivos e econômicos, nessa lógica, não há como desvincular os aspectos de sexualidade e de gênero. Nessa dinâmica, pode-se inferir que a cidade se constrói enquanto um espaço de convivência tanto na reprodução da vida quanto o seu contrário, na produção de morte, esta última tendo como resultante os processos de desigualdade e estratificação. Logo, a cidade não parte de uma construção que se volta para o coletivo, mas, pertence a quem detém o poder econômico, social, político, cultural e, conseqüentemente, se produz para uma determinada classe, sexualidade, gênero, raça, etnicidade, dentre outras singularidades.

Contudo, pode-se inferir, ainda, que a cidade, na sua forma ampliada, pode ser apreendida enquanto “um espaço vivido”, um território a ser ocupado, passível de experimentação. Conseqüentemente, essa cidade é sinônimo de apropriação, de legitimação, de processos de subjetivação, de processos culturais, estéticos, cognitivos, linguísticos e emocionais, uma vez que passa a ser a montagem dos

---

<sup>44</sup> Nas perspectivas das pessoas transexuais e travestis que se colocam enquanto um corpo político. (BUTLER, 2017)

corpos e corporeidades. A partir disso, a vida ou a morte poderão se dar. (GUATTARI E ROLNIK, 1996).

A relação entre as experiências individuais e coletivas com o ambiente urbano é complexa e profunda, moldando não apenas o espaço físico, mas também as identidades, emoções e possibilidades de ação das pessoas. Logo, ao considerar as contribuições de Guattari e Rolnik (1996), destaca-se a importância de olhar para além das estruturas materiais da cidade e reconhecer a dimensão subjetiva, compreendendo como as experiências vividas e as interações sociais desempenham um papel fundamental na configuração do espaço urbano. Essa abordagem ampliada permite uma compreensão mais holística da cidade, reconhecendo sua natureza multifacetada e sua capacidade de influenciar tanto o bem-estar físico quanto o emocional das pessoas.

Assim, pode-se afirmar que a cidade não é algo pronto, mas, se constrói no transcorrer da história. E, para tanto, é bom sublinhar que, nessa perspectiva, a cidade também passa a ser erigida enquanto mercadoria, ou seja, a ideologia capitalista não só sustenta a exploração dos sujeitos que residem na cidade, como, através disso, assegura que determinadas populações possam ser, embora exploradas enquanto mercadorias, indizibilizadas, excluídas e expulsas. Por extensão, tais prerrogativas são a vigência do necropoder enquanto tática de morte, justamente, porque opera de modo a classificar e demarcar fronteiras, abismos e limites, que, a posteriori, definirão quais os sujeitos participarão e/ou pertencerão a esse lugar.

Logo, saindo do pressuposto de que o direito à cidade é um direito que promove a todos os sujeitos no campo social o direito ao acesso livre nos espaços que a constituem, sendo todos esses sujeitos protegidos, seus costumes e seus modos de existência, como já fora preconizado pelo sociólogo francês Henri Lefebvre (2001 [1968]). É nessa lógica que o direito à cidade, em tese, se produziria pela não exclusão da sociedade urbana, logo, o acesso às benesses na vida urbana se daria de modo indistinto e independentemente de classe, de gênero, de raça ou de diversidade sexual.

A abordagem do direito à cidade se alinha com a promoção da justiça social, a igualdade de direitos e a valorização das diversidades presentes na vida urbana. O entendimento sobre o conceito de direito à cidade reflete esses princípios e ressalta a importância de uma abordagem inclusiva e equitativa na construção e gestão das áreas urbanas, bem como, da vivência no âmbito da cidade. (BADINTER, 1992).



Porém, Lefebvre (1968), em seus estudos, observa as contradições frente a esse processo de urbanização e nota que há sujeitos que vivem segregados desse espaço urbano, logo, marginalizados em áreas periféricas, em guetos. Entretanto, há sujeitos que estão frente à segregação socioeconômica, pois tais questões transcendem a classe, uma vez que se veem também transversalizadas pelo gênero, pelo sexual e pela raça. Conseqüentemente, nesse prisma, o gênero e a sexualidade também são fatores segregadores, em razão de que se constrói uma cultura do gênero e da sexualidade que estigmatizam os sujeitos LGBTQIPN+, especialmente, as pessoas trans/travestis e o categorizam, de maneira a (re) produzir processos tanto de ocultamento, quanto de violência no âmbito social, e, conseqüentemente, nos espaços que constituem a cidade.

Faz-se essencial compreender que a segregação não se limita apenas à classe social, mas também é transversalizada por outras dimensões, como gênero, sexualidade e raça. A cultura da sexualidade, por exemplo, desempenha um papel significativo na segregação social. A estigmatização e categorização dos indivíduos que não performam a cisheteronormatividade podem levar a processos de ocultamento e violência, tanto a nível social quanto nos espaços urbanos. A interseccionalidade dessas diferentes dimensões da segregação pode criar experiências complexas de marginalização para grupos específicos, levando a uma distribuição desigual de oportunidades e acesso aos benefícios da vida urbana.

Contudo, Harvey (2008) traz importantes contribuições e sinaliza:

[...] O direito à cidade está muito longe da liberdade individual de acesso a recursos urbanos: é o direito de mudar a nós mesmos pela mudança da cidade. Além disso, é um direito comum antes de individual já que esta transformação depende inevitavelmente do exercício de um poder coletivo de moldar o processo de urbanização. A liberdade de construir e reconstruir a cidade e a nós mesmos é, como procuro argumentar, um dos mais preciosos e negligenciados direitos humanos (HARVEY, 2008, p.74).

As barreiras para o acesso à cidade não se limitam apenas a questões econômicas, mas também se relacionam com as complexas dinâmicas que envolvem o gênero e a sexualidade e suas diversas manifestações. Essas barreiras podem ser de natureza cultural, social, política e até mesmo institucional, criando um ambiente onde os indivíduos LGBTQIAPN+ são excluídos, marginalizados ou forçados a se esconder. Essa análise amplia a compreensão do direito à cidade ao incorporar as

experiências e desafios específicos enfrentados pela comunidade LGBTQIAPN+ e com isso, entende-se que o direito à cidade não pode ser compreendido enquanto um direito positivado e/ou legalizado no campo individual, mas o seu contrário, a cidade é um direito de todos e para todos. E transpondo essas questões para se pensar o gênero e a sexualidade, precisamente na comunidade LGBTQIAPN+, inferimos que a lógica de acesso à cidade é negada, não tão somente pelo viés econômico, mas, sobretudo, pelas questões que atravessam e transversalizam o campo do gênero e da sexualidade e suas manifestações diversas.

O conceito de "Outridade", conforme discutido por Kilomba (2019), nos ajuda a compreender como a exclusão de corpos LGBTQIAPN+, fundamentalmente, das pessoas trans/travestis se manifesta no espaço urbano. O acesso à cidade, entendido como a capacidade de viver e se mover livremente e com segurança, é negado de várias maneiras para esses grupos. Essa negação não se limita à dimensão econômica, mas inclui também barreiras sociais, culturais e políticas que são profundamente enraizadas em preconceitos de gênero e sexualidade, isto é, essas dinâmicas criam um ambiente urbano hostil, onde a segurança e a dignidade dessas pessoas são constantemente ameaçadas através da experiência de violência física, patrimonial, emocional e verbal, além da, rejeição social e a falta de políticas públicas inclusivas são alguns dos exemplos de como essa supressão se materializa.

Assim dizendo, a negação do direito à cidade interpela-se no caso da comunidade LGBTQIAPN+, fundamentalmente, os sujeitos trans e travestis pelas discriminações, pelo controle dos corpos e pelos processos de segregações que fomentam não só que estes sujeitos se instalem em 'guetos', mas, na (re) produção da transfobia e dos crimes que acontecem na cidade motivados por ela. Para tanto, pode-se citar a ausência de segurança nos transportes públicos, na mobilidade e/ou no transitar pelos espaços públicos, sem que esses corpos se sintam ameaçados a ocultar sua identidade sexual. Isto é, o que se pode supor é que, frente ao exercício de sua vivência, de sua liberdade individual, sexual e coletiva, tais sujeitos sentem-se ameaçados e à mercê de um dado poder que tende a disciplinar e normatizar corpos, comportamentos e espaços. Poder este que se faz presente também nos espaços que constituem a cidade. (MORAES, et.al, 2020)

Transpondo essas questões para os corpos trans/travestis especificamente, a invisibilidade da cisgeneridade e a hipervisibilidade dos gêneros não conformes <sup>45</sup> reforçam a marginalização e a exclusão desses sujeitos. A lógica de exclusão da cidade, anteriormente discutida, é reforçada por essa dinâmica de poder. Os corpos trans/travestis são continuamente destacados como "outros", enquanto a cisgeneridade permanece a norma silenciosa e não examinada. Desse modo, a negação do direito à cidade também resulta na (re) produção da lgbtfobia e essencialmente, da transfobia e na ocorrência de crimes motivados por tais violências. Um dos aspectos já acima mencionados é a falta de segurança nos transportes públicos e na mobilidade urbana em geral. Em tese, a população LGBTQIAPN+ se sentem ameaçados ao tráfego pelos e/nos espaços públicos, já que enfrentam o risco de serem vítimas de discriminação, violência verbal ou até mesmo física devido à sua identidade sexual ou orientação de gênero.

A ideia central é que a vivência e a liberdade de indivíduos que não se conformam às normas de gênero e sexualidade são ameaçadas por um poder que busca normatizar e controlar corpos, comportamentos e espaços de acordo com padrões cisheteronormativos. Esse poder se manifesta não apenas nas relações interpessoais, mas também na configuração e governança dos espaços urbanos, criando um ambiente hostil e excludente para tais pessoas.

Sobre o controle dos corpos que inviabilizam que os sujeitos tenham acesso aos espaços da cidade, Fonseca *et al* (2005) considera que:

O controle do corpo é o controle não mascarado, pois é possível reconhecer que este inviabiliza a criatividade e o desejo por revoluções políticas coletivas. É o controle da fala, é o controle da decisão, é o controle da subserviência (p.141).

Nesse íterim, Passeti (2003) em concordância com as autoras acima mencionadas, explana que:

Os investimentos na produtividade do corpo se aperfeiçoam e acumulam: na sociedade de soberania castiga-se; na disciplinar busca-se utilidade econômica e docilidade política; na de controle exige-se participação e fluxo inteligente. Efeitos inibidores de resistências também não cessam de tráfegar entre o direito de morte, o de deixar viver e o de fazer viver. (PASSETI, 2003, p. 19).

---

<sup>45</sup> Aqueles apreendidos enquanto não-sujeitos/fora da norma imposta pelo gênero e pela sexualidade (MORAES, 2020).

E isto tende a acontecer porque os sujeitos LGBTQIAPN+, essencialmente, trans/travestis continuamente têm sido marginalizados enquanto sujeitos sociais e políticos, tendo em cheque, por vezes, até mesmo sua humanidade, posta em consideração. Por isso, o fenômeno de controle dos corpos é compreendido através dos dogmas religiosos, paradigmas científicos, morais, familiares, que dão resguardo para que instituições burocráticas, hegemônicas e administrativas, como o Estado, por exemplo, ditem regras sobre a sexualidade e suas manifestações, sobretudo, nos espaços da cidade.

Esses elementos não apenas impactam as vidas individuais, mas também se manifestam em níveis institucionais, como o Estado e suas políticas. As instituições hegemônicas e administrativas frequentemente impõem normas e regulamentações que controlam a expressão de gênero e da sexualidade, bem como, suas manifestações nos espaços urbanos. E isso pode resultar em restrições ao acesso a direitos básicos, bem como à negação da legitimidade das experiências e identidades da população LGBTQIAPN+ como um todo.

O poder exercido pelas instituições estatais, urbanas e administrativas são as extensões do controle cisheteronormativo que regula e restringe as vidas de pessoas LGBTQIAPN+, sobremaneira, as vidas de pessoas trans/travestis. Políticas Públicas, Políticas Urbanas, legislações e práticas administrativas frequentemente refletem e reforçam normas que privilegiam identidades cisgênero e heterossexuais, marginalizando e indizibilizando outras identidades de gênero e sexualidade.

Ressalta-se aqui, a importância de se compreender os múltiplos fatores que contribuem para o controle dos corpos e a exclusão de determinados sujeitos nos espaços urbanos, em detrimento de outros, onde o controle supostamente parece não existir. Assim, ao abordar a interseção entre dogmas religiosos, normas sociais e políticas institucionais, pode-se inferir que são esses mais um dos elementos que se entrelaçam para perpetuar as estruturas de discriminações e marginalizações nos espaços urbanos quando se está em voga a população LGBTQIAPN+, dando ênfase nos corpos trans/travestis onde a incidência de tais violências são ainda maiores.

Ainda nessa concepção, apreende-se que a cidade, enquanto um espaço desigual, inicia-se a partir das:

Reformas urbanas, realizadas em diversas cidades brasileiras entre o final do século XIX e início do século XX, lançaram as bases de um urbanismo moderno “à moda” da periferia. Realizavam-se obras de saneamento básico para eliminação das epidemias, ao mesmo tempo em que se promovia o embelezamento paisagístico e eram implantadas as bases legais para um

mercado imobiliário de corte capitalista. A população excluída desse processo era expulsa para os morros e franjas da cidade. (MARICATO, 2013, p. 17).

Desse modo, no Estado-brasileiro a compulsória da cisheteronormatividade se apresenta enquanto um regime de governamentalidade que atua despotencializando toda e qualquer corporeidade subjetiva ou material que foge ao modelo instituído. Nesse ínterim, as cidades brasileiras ficam à mercê da submissão dos interesses privados, na financierização das vidas e no aumento exponencial da demanda social, o que tem como consequência a miséria, a transfobia e, a partir dela, a fome, a precarização do trabalho e as dificuldades experienciadas pela população LGBTQIAPN+. Essa população sofre a negação do acesso aos serviços de saúde, pois são expostos ao preconceito e à discriminação, vivem na marginalização e em vulnerabilidade, essencialmente mulheres transexuais e travestis, que experienciam o subemprego ou o desemprego. Essas questões estão intimamente relacionadas à precarização das formas de existir e se coadunam com o modelo colonial-capitalista. (SANTANA, 2021).

Portanto, pensar a cidade nos moldes da indizibilidade e da segregação, significa pensar o direito à cidade sob a ótica das narrativas e dos comportamentos que constituem esse espaço de poder/saber no qual a violência opera, especialmente, quando se está em voga a violência lgbtfóbica, que frente à produção espacial capitalista parece funcionar em unicidade harmônica com o patriarcalismo, o machismo e o racismo. Contudo, “[...] não existir, do ponto de vista burocrático ou oficial para a administração da cidade, é estar fora do âmbito de suas responsabilidades com os cidadãos” (ROLNIK, 2009, p. 2), logo, recusar que a população LGBTQIAPN+ tenha o direito de existir e coabitar o espaço público, é negar-lhes o direito à vida, reforçando, assim, o ideal de sacralização da cisheterossexualidade.

Isto posto, a categoria cidade aqui apresentada supõem-se enquanto uma reprodução do espaço nos moldes colonial-capitalista, que, além de consagrar desigualdades, lança esses corpos que se encontram na contramão da hegemonia sexual e de gênero para os guetos, ou seja, para Wacquant (2004):

As áreas urbanas consideradas limitadas, que se organizam tanto por meio do ‘isolamento sócio moral de uma categoria estigmatizada quanto pelo truncamento sistemático do espaço e das oportunidades de vida de seus integrantes’ (WACQUANT, 2004, p. 31).

Assim dizendo, a cidade conclui-se em torno da cisheterossexualidade. Portanto, trazer a categoria cidade e a Festa da Chiquita para centralidade do debate, é evidenciar que ambas se articulam em torno dos vários aspectos e processos de mortificação. Aspectos esses enfrentados por essa população que, frente à ordem normativa imposta pela cisgeneridade<sup>46</sup>, são considerados enquanto não-sujeitos.

Isto é, quem por ventura não venha a seguir as regras impostas da cisheterossexualidade vigente pode vir a se tornar potencial vítima da violência Lgbtfóbica, apresentada tanto na materialidade do corpo-anátomo, quanto na construção discursiva que se dá reforçada pelos campos sociais, políticos e religiosos, num contíguo modo a coibir e excluir determinadas manifestações afetivas nos espaços públicos.

Acerca da dada questão, Almeida (2019) sinaliza:

Desde a ditadura, a resistência sexual foi dominada por pautas de visibilidade [...] pessoas trans não frequentavam baladas e muitas preferiam não se fazer visíveis no espaço público por questões de segurança [...] p.64).

Atravessado pelos ditos de Almeida (2019), Guilhermina Albuquerque, 43 anos, travesti e performance, afirma em suas palavras que a ausência de participação das pessoas travestis e transexuais em espaços públicos e de lazer, como baladas e eventos sociais, se dá devido às preocupações com segurança e discriminação na cidade de Belém do Pará e que muitas antes dela, já foram alvos da política de morte, “pois se em outrora o que imperava era o poder da ditadura, agora o que impera é o poder religioso, o Estado e a cisheteronormatividade branca e classista nessa cidade, que se junta num amontoado de sistema e nomenclaturas que quer matar a mim e aos que se parecem comigo”. Parafraseamento os comentários feitos por Guilhermina Albuquerque, esta ainda sinaliza outras questões:

Sou uma bicha letrada, esses estudos de poder que vocês fazem na instituição eu conheço na prática, e eu sei e sinto isso na pele. Eu, com muito custo entrei na universidade e vi o quanto era incômodo para os alunos e professores verem uma bicha montada dando close e buscando se formar, ter seus direitos garantidos, e estando ali viva, vivíssima. Tanto que terminei minha graduação em pedagogia lá no Ceará. Lá não é muito diferente daqui de Belém em muitos sentidos, acredito que a diferença é que lá eu era vista como um ser humano por alguns e até chamada às vezes para as festas universitárias feitas pela turma ou por alguma colega de classe, festas que

---

<sup>46</sup> Quando a pessoa se identifica com o sexo de nascimento e as atribuições que lhe são conferidas socialmente em relação a sua identidade de gênero, isto é, quando existe concordância entre as questões biológicas, psíquicas e sociais (GOMES, 2014).

nunca fui devido a essa represália presente na sociedade, pois sempri temi ser morta covardemente na cidade e abdiquei de existir por muito tempo. Hoje, reflito sobre esses momentos na minha vida, e confesso que perdi muita, muita, muita oportunidade de aquendar com os boys, de dar close pela cidade, falar em palestras, participar de eventos e, era muito jovem [...] eu perdi muita coisa com medo de morrer e me enclausei [...] eu ainda tenho muito medo de absolutamente tudo, porque tem represália de todo lado [...] é polícia, é beata, é Estado [...] “pois se em outrora o que imperava era o poder da ditadura, agora o que impera é o poder religioso, o Estado e a cisheteronormatividade branca e classista nessa cidade, que se junta num amontoado de sistema e nomenclaturas que quer matar a mim e aos que se parecem comigo”

A narrativa de Guilhermina Albuquerque, ressoa com a compreensão dos estudos de poder e dominação que a atravessam, não apenas como teoria acadêmica, mas como uma realidade vivenciada em sua trajetória pessoal. Demarcando também, as dificuldades para acessar e se manter na educação superior, refletindo as estruturas de exclusão, hostilidade e discriminação presentes na sociedade. No entanto, também relata as restrições e medos que enfrentou e enfrenta ao longo de sua vivência, incluindo o receio de violência e discriminação em ambientes públicos. Essas experiências moldaram suas decisões, levando-a a abdicar de sua própria existência enquanto ser e por consequência, vindo a se enclausurar, se anular frente a insegurança e desproteção estatal que fora infligida a sua corporiedade.

O relato acima sugere que a lógica da sociedade brasileira continua sendo baseada na firme delimitação entre os gêneros masculino e feminino, e a cisheteronormatividade como a naturalização e normatização de uma forma exclusiva de se relacionar afetivo-sexualmente. Especificamente em relação à violência simbólica e material, é sobre transexuais e travestis que a intolerância tende a se concentrar, uma vez que são indivíduos que não ocultam suas identidades e narrativas de vida, pois estas são incorporadas ao corpo/corporiedade, à maneira de se vestir, nas idumentárias e aos gestos, aspectos que raramente passam despercebidos pela sociedade. (MISKOLCI, 2011)

Segundo Xavier Crettiez (2009), violência é uma ação sempre intencional e se dá alicerçada pela coerção, e esta, por sua vez, opera tanto pela força física, quanto pela intimidação ou constrangimento moral, obrigando outrem a agir de determinada maneira, contra a própria vontade, disciplinando os gestos, os corpos/corporiedades, e por fim, gerando apagamento, dor e sofrimento. No entanto, a violência sobre os corpos e corporeidades transexuais se enoda tanto à norma binária do sistema de gênero, quanto à cisheteronormatividade, enquanto regime sexual e/ou da

sexualidade. Portanto, esses dois sistemas aglutinam-se a fim de lançar sobre o corpo trans a ação violenta, e, nesse quesito, Smigay (2002,) pondera:

[...] A própria violência de gênero se organiza frente a norma do sistema de gênero. Logo, os homens são socializados para a misoginia, para o sexismo e a homofobia, não apenas desprezam os que consideram inferiores e desvirilizados, como coletivamente acionam condutas francamente violentas (p.36).

Ratificando os ditos acima, Busin (2015) ensina-nos que:

A violência de gênero nasce primeiramente em um nível simbólico, configurando “roteiros intrapsíquicos e interpessoais” que, ao hierarquizar, naturalizar e enrijecer condutas e identidades sexuais e de gênero, impedem que as diferenças “se expressem como diversidade” (p.256).

O fenômeno da violência em si transcende a sua própria conceituação quando se está em cena os corpos LGBTQIAPN+, excepcionalmente a transexualidade, por ser este um corpo e/ou corporeidade que performam os limites do gênero e das ações discursivas e moralizantes da sexualidade, principalmente, a partir das relações de poder-saber que colocam as pessoas trans enquanto execráveis, doentias e degradantes. Assim, subalternizam, estigmatizam e deslegitimam suas vivências e desejos, além das múltiplas violações que as acompanham. Para tanto, Jesus (2012) assinala que para se compreender acerca da transexualidade é necessário atentar para o fato de que se trata de uma pessoa que está na barreira entre sexualidade e gênero e, portanto, identifica-se e se expressa biopsicossocialmente diferente do gênero ao qual lhe foi atribuído biologicamente em seu nascimento.

Ainda com fins explicativos, a autora sinaliza:

A transexualidade é uma questão de identidade. [...] A mulher transexual é <sup>47</sup>toda pessoa que reivindica o reconhecimento como mulher. Homem transexual é toda pessoa que reivindica o reconhecimento como homem. [...] Já os travestis são as pessoas que vivenciam papéis de gênero feminino, mas não se reconhecem como homens ou como mulheres, mas como membros de um terceiro gênero ou de um não-gênero. É importante ressaltar que travestis, independentemente de como se reconhecem, preferem ser

---

<sup>47</sup> A transexualidade é uma questão intrínseca à identidade de uma pessoa. Uma mulher transexual é alguém que se identifica e reivindica o reconhecimento de sua identidade de gênero como mulher, enquanto um homem transexual é aquele que busca ser reconhecido como homem perante a sociedade. Por outro lado, as travestis são indivíduos que adotam papéis de gênero femininos, mas não se identificam como homens ou mulheres, preferindo ser vistas como parte de um terceiro gênero ou até mesmo como não-binárias. **(grifos meus)**



tratadas no feminino, considerando insultoso serem adjetivadas no masculino. (JESUS, 2012, p. 8-9).

Nessa concepção, faz-se necessário considerar a condição de exclusão e violação de direitos em que vive boa parcela da população LGBTQIAPN+ nas cidades brasileiras, e, notadamente, na cidade de Belém do Pará, no norte do país. A subjetivação lacônica de cidade que esses sujeitos explicitam evidencia-se transversalizadas pelas questões de classe, raça e gênero, que, indubitavelmente, marcam esses corpos e corporeidades, uma vez que se encontram na pobreza, no racismo e no sexismo.

Isso se justifica porque, em suma, a maioria da população LGBTQIAPN+ e essencialmente as pessoas transexuais residem em zonas periféricas, alagadas e afastadas do grande centro urbano; vivem no desemprego ou na prostituição, como no caso de mulheres transexuais e travestis, principalmente as negras. Além disso, vivenciam um medo contíguo de serem assassinadas. Isso se dá em função da violência lgbtfóbica, do racismo e do sexismo, que, por extensão, preponderam na dificuldade de empregabilidade no mundo do trabalho, restando-lhes, conseqüentemente, o trabalho informal. Como profissionais do sexo, recorrem à prostituição como último recurso de 'sobrevivência', sendo esse apenas mais um dos espaços onde as múltiplas violências e agressões físicas, verbais e psicológicas se dão (KULICK, 2008).

A prostituição acima mencionada, então, se torna um último recurso para as mulheres transexuais, fundamentalmente, as negras, e onde a vulnerabilidade dessas pessoas é exacerbada pela falta de políticas públicas que as protejam e promovam sua inclusão social e econômica, deixando-as à mercê de condições de vidas precárias.

Além disso, estas vivem sob um constante medo da violência, seja pela transfobia, racismo ou sexismo. E esses fatores se interconectam, tornando ainda mais difícil a inserção dessas pessoas no mercado de trabalho formal, o que resulta na busca de alternativas no trabalho informal, como a prostituição. (JESUS, 2012)

Sobre o direito de ocupar a cidade e os processos de categorização, Santos (2009) sinaliza que:

A ocupação do espaço construído impõe aos coletivos um tipo de apropriação conforme aos interesses econômicos hegemônicos. A lógica financeira dispõe de compartimentos funcionais que exigem comportamentos funcionais decidindo onde as populações podem se alimentar, se deslocar, trabalhar, fazer compras, divertir-se. O espaço se torna mais articulado às relações

funcionais, e mais desarticulado quanto ao comando local das ações que nele exercem.(SANTOS, 2009, p. 49).

Surge, então, a partir dessa lógica, um urbanismo que pretende organizar, classificar e disciplinar os espaços urbanos pela cisheterossexualidade, a qual não só mantém os padrões hegemônicos como atua na financerização das vidas. Logo, a cidade apresenta-se através da estratificação construída para separar as identidades sexuais e de gênero apreendidas enquanto legítimas, e as outras, como no caso dos sujeitos LGBTQIAPN+, são particularizadas aos lugares de convivências que produzem violência, aniquilação e marginalização, cujo objetivo é manter a base de sustentação da transfobia e/ou do heteroterrorismo (BACETE, 2018).

Bacete (2018) ao apontar para um urbanismo organizado em torno da cisheterossexualidade, destaca como as estruturas urbanas são projetadas e organizadas para refletir e reforçar as normas de gênero e sexualidade hegemônicas e isso pode se manifestar em formas de segregação, violência e indizibilidade para as sexualidades não-normativas, como as identidades LGBTQIAPN+.

Sendo a estratificação e a marginalização também presentes na análise apontada pela referida autora, que explana que a cidade é estratificada de forma a separar as identidades de gênero e sexualidade. As identidades LGBTQIAPN+ muitas vezes são relegadas a espaços específicos onde enfrentam violência, aniquilação e marginalização. Isso cria uma dicotomia entre o reconhecimento das identidades dominantes e a negação das identidades consideradas "outras" e sendo por sua vez, a resposta disciplinar tende a ser a de repressão e exclusão. Em vez de serem aceitas como variações normais da diversidade, essas identidades são rotuladas como pecaminosas, desviantes ou problemáticas. Como resultado, muitas vezes são empurradas para as margens da cidade, relegadas a espaços como hospitais psiquiátricos, as ruas, as prisões ou consultórios médicos, onde podem ser submetidas a práticas de "cura" ou terapia de conversão, na tentativa de alinhar suas identidades e comportamentos com as normas dominantes.

Brioli (2018), nesse contexto, ao afirmar sobre a precarização e privatização da vida que se dá alicerçada pelo Estado, traz enquanto eixo orientador a afirmativa de que o pensamento moderno (re) assume a realidade colonial, capitalista e patriarcal, que, enquanto dinâmica, não só apaga e/ou suplicia algumas vozes, mas também estereotipa, criminaliza e violenta os corpos e corporeidades que estejam em dissonância com as prerrogativas impostas pelo "cistema". Para tanto, tem-se como

exemplo para tal questão as mulheres negras condicionadas à pobreza e ao racismo; as mulheres transexuais, à prostituição, ao subemprego e à expectativa de vida inferior aos trinta e cinco anos; os jovens LGBTQIAPN+, em situação de rua e mais susceptíveis ao uso de substâncias psicoativas ilícitas, de álcool e de outras drogas; as mulheres lésbicas sujeitas à violência sexual, sobretudo ao estupro corretivo. Todas essas violências oriundas do pensamento colonial, ao se reestruturarem na modernidade, têm se enlaçado com outras formas de poder que colocam o debate dos corpos não-normativos no centro das disputas políticas, econômicas e sociais, inscrevendo nesses corpos múltiplas formas de violências materiais e simbólicas. Ou seja, a (re) valorização dos conceitos morais, religiosos, o conservadorismo e o capitalismo ultrapassam a precariedade dos corpos e assumem a política de extermínio, a fim de legitimar e naturalizar a violência lgbtfóbica e suas intersecções.

Conforme Lanz (2015), o Estado não é só o legitimador das violências, mas, também o instrumentalizador da morte, justamente porque:

Na base da organização social. Qualquer coisa que ameace a estrutura binária de gênero é tratada como afronta e subversão da ordem pública, econômica, cultural e religiosa da sociedade. Indivíduos gênero-divergente são um perigo para a ordem instituída, devendo por isso ser localizados, reprimidos, vigiados, invisibilizados e excluídos, antes que se tornem um perigo real para toda a sociedade (p.127).

Partindo desse princípio, supõe-se que a cisheteronormatividade, nos territórios aviltados pelo saber eurocêntrico, não só lançou em todo emaranhado social, político, cultural e religioso normas e classificações sobre os corpos, os modos de se professar a fé e de se obter prazer, como também operara a partir da violência e das práticas de mortes sobre todos os sujeitos que de algum modo se encontram em dissonância com a ordem imposta pelo patriarcado, cristianismo e pela cisheteronormatividade, lançando-os à marginalização dos espaços que compõem a cidade.

Por isso, para trazer à tona os impasses que se apresentam no enodamento da cidade a partir da Festa da Chiquita, é preciso partir da compreensão de Belém do Pará enquanto uma terra colonizada por portugueses que, desde o início, se articulou na tomada da terra, na usurpação das riquezas materiais e culturais dos povos autóctones e no agenciamento dos corpos pretos e indígenas enquanto passíveis de exploração, dizimação e subalternidade. A lógica do controle colonial dos portugueses, não muito diferente das outras colônias no território brasileiro, deu-se em Belém do

Pará na elegibilidade de uma política de inimizade, que, segundo Mbembe (2017), instituiu enquanto “processo civilizatório” a consolidação de determinados grupos ou populações num regime de controle dos corpos e das populações pela via do genocídio, a saber, povos indígenas e africanos, sendo esses os primeiros corpos demarcados enquanto não-sujeitos pelo colonizador português. Assim, quando se aposta que a ‘cidade urbanizada’ na contemporaneidade se dá no entrecruzamento da reinvenção da colônia, mas que agora assume o lugar de ‘cidade armário’ para população LGBTQIAPN+, pode-se inferir que isso se dá no sentido de dizer que para haver um poder regulatório capaz de operar pela lógica da morte e da dessubjetivação do ser, é preciso assujeitar outrem e torná-lo enquanto inimigo. Eis a regra da inferioridade (MBEMBE, 2020).

Mbembe (2020) ratifica ao expor:

O desejo de uma limpeza étnica e racial no processo de repovoamento do mundo ganha os contornos materiais dos dispositivos securitários, com a multiplicação de muros, torres e barreiras de segurança, e com as expulsões e genocídios que reiteram o “princípio de separação” [...] (p.21).

O desejo de uma limpeza étnica e racial no processo de repovoamento do mundo se manifesta de maneira concreta através da implementação de dispositivos securitários, que incluem a construção de muros, torres e barreiras de segurança e esses elementos físicos são acompanhados por práticas de expulsão e genocídios, que servem para reforçar e perpetuar o princípio de separação.

Ao se pensar tais questões para as discussões da população LGBTQIAPN+, denota-se que, essas estruturas de segurança impostas no campo da cidade, são projetadas para manter esses grupos separados e controlados, reforçando a ideia de que não pertencem ao mesmo espaço ou comunidade que outros. Além disso, as expulsões e genocídios representam formas extremas de violência que têm como objetivo eliminar fisicamente os grupos considerados indesejáveis, pois ao erradicar essas comunidades, os perpetradores buscam consolidar uma visão segregacionista do mundo, onde apenas certos grupos têm o direito de existir.

O autor ainda explica que o poder e a disciplinarização sobre os corpos compreendidos enquanto não-hegemônicos tem a intenção de eliminar ou excluir certos grupos étnicos, raciais, de gênero e sexualidade como parte de um processo

de reorganização populacional. Esse desejo é então manifestado através de mecanismos de segurança física, como a construção de muros, torres e barreiras, que visam separar e isolar diferentes populações. Além disso, as expulsões e genocídios como formas de implementar esse "princípio de separação" e, essa é a reinvenção da lógica colonial, que impera na 'modernidade' e toma a cidade enquanto lócus de (re) territorializações fraturadas, segregadas e cujo poder colonial, patriarcal, racista e lgbtfóbico se perfaz em todas as experiências de violência em que a população LGBTQIAPN+ é alicerçada pela ótica da cisheteronormatividade. Tal ótica coloca-se como a única forma possível de se relacionar sexual e amorosamente com outrem. Logo, a cidade passa a ser mais um campo estratégico da operacionalização do poder de morte quando destitui que outras singularidades possam coabitar o espaço público. Portanto, "a cidade não é o sujeito que define a ação urbana, ao contrário, a cidade é uma obra civilizatório, produto social e humano". (CARLOS, 2020, p.354). Desse modo, as cidades contemporâneas apresentam-se na reinvenção colonial pela via da negação do direito à cidade, e isso se confirma quando se produz uma narrativa de quais sujeitos são passíveis de experienciar a vida e a liberdade nesses espaços, e quais não possuem o mesmo direito, ou seja, há um código moral que não só continua categorizando os sujeitos, como os mantém escondidos, silenciados e negligenciado. Nessa lógica, o que está em cena é a construção de uma Cidade Armário.

A noção de "Cidade Armário" é uma metáfora que ilustra como as cidades contemporâneas podem ser espaços onde certos grupos são mantidos escondidos, silenciados e negligenciados. Essa imagem evoca a ideia de que a cidade funciona como um lugar onde as identidades dissidentes são mantidas escondidas, que são colocados em um armário para serem ocultados. Assim como no interior de um armário, onde objetos são guardados e mantidos fora da vista, esses grupos marginalizados são relegados às margens da sociedade urbana, privados de dizibilidade e reconhecimento, ou seja, suas identidades são mantidas em segredo, ocultas da narrativa dominante da cidade.

A Festa da Chiquita emerge como um veículo potencial para a subversão do armário erigido pela lógica cisheteronormativa. Seu significado transcende os limites de uma mera celebração cultural, uma vez que também se revela como uma instância

de vital importância na construção de narrativas de afirmação identitária e na denúncia veemente da persistente discriminação que permeia a urbe de Belém do Pará.

Este evento festivo pode, portanto, ser apreendido como um mecanismo de resistência ativa contra a discriminação e a violência endêmicas, as quais têm suas raízes profundamente entranhadas nas estruturas coloniais ainda preponderantes na sociedade contemporânea.

A Festa da Chiquita transcende o âmbito de uma simples festividade, posicionando-se como uma manifestação cultural e política. Ela cria um espaço onde as identidades e expressões de gênero e sexualidade podem ser afirmadas e celebradas, resistindo às tentativas de normatização e controle. A festa serve como um palco para a comunidade LGBTQIAPN+ expressar suas experiências, fortalecer seus laços e mobilizar-se politicamente contra a violência, fundamentalmente, aquela orquestrada pela cisgeneridade e pela dogmática moral- cristã.

A análise das narrativas daqueles que vivenciam a festa é crucial para compreender como a população LGBTQIAPN+, especialmente, os corpos trans/travestis pensam e vivenciam suas identidades e lutas no contexto urbano de Belém. Essas narrativas despontam as maneiras pelas quais esses indivíduos negociam sua existência em uma cidade que muitas vezes os marginaliza e exclui. Ao escutar e valorizar essas histórias, é possível entender melhor as dinâmicas de resistência e sobrevivência que emergem na interseção entre identidade de gênero e sexualidade, poder e espaço urbano.

Frente às discussões até aqui apreendidas, pressupõe-se então, que a Festa da Chiquita se dê no sentido de produção de vida e na denúncia de violenta discriminação que ainda se mantém presente na cidade de Belém do Pará, haja vista que essa se constitui enquanto resquício do processo colonial. Para tanto, reitera-se que a tese tem como propositura geral buscar averiguar a Festa da Chiquita como manifestação cultural e política além de compreender e analisar, a partir das narrativas daqueles que vivenciam a festa, como as questões que transversalizam a população LGBTQIAPN+ têm sido pensadas no entrelace com a cidade.

### 3.4 Por detrás do Palanque

O arqueólogo revela como as instituições e os processos políticos, econômicos e sociais influenciam a formação de discursos específicos. A abordagem enunciativa, nesse contexto, se aproxima da análise histórica ao investigar como os discursos surgem e evoluem ao longo do tempo dentro das formações discursivas.

Para o arqueólogo, isso significa examinar os vestígios discursivos e os artefatos textuais que permitem reconstruir as práticas discursivas de determinada época ou contexto. Essas práticas não são apenas reflexos passivos da realidade, mas também constituem ativamente as condições de possibilidade para determinados discursos emergirem como dominantes, enquanto outros são marginalizados, execrados, supliciados

Desse modo, um discurso é compreendido como um conjunto de enunciados que compartilham uma mesma formação discursiva, ou seja, um conjunto de regras, práticas e condições que possibilitam a existência desses enunciados. A análise enunciativa, segundo Foucault (1970), é uma abordagem que explora como os discursos são moldados pelas estruturas sociais, econômicas e institucionais de uma determinada época. Além disso, a análise do discurso investiga como esses influenciam a forma como a realidade é compreendida e interpretada pelos indivíduos.

Essa perspectiva ressalta a interconexão entre poder, conhecimento e linguagem na construção da história e da cultura. No contexto contemporâneo, especialmente quando se discute a população LGBTQIAPN+ e, de modo crucial, os corpos e corporalidades trans e travestis, essa análise se torna ainda mais relevante. Os discursos hegemônicos, moldados por estruturas de poder patriarcais e cisheteronormativas, frequentemente marginalizam e excluem as experiências e identidades trans e travestis.

Aqui, portanto, os discursos que se apresentam por detrás da Festa da Chiquita, se assemelham ao trabalho arqueológico proposto por Foucault (2005), pois se dedica a investigar e compreender as sociedades humanas antigas através da análise de vestígios deixados para trás, mas que ainda assim, se perfazem na atualidade.

Xena<sup>48</sup>, mulher transexual, pansexual, 38 anos, professora, militante branca e participante da festa da Chiquita, afirma ter escolhido esse nome por se tratar de uma poderosa guerreira e que tal qual a ela, busca continuamente por uma redenção ao que se trata de sua fé em relação a Nazinha<sup>49</sup>, afirmando ainda, que a vida por detrás do palanque, especialmente, dos palanques eleitorais, se mantém alicerçada pelas múltiplas ausências de direito e frente a necropolítica que se perfaz contiguamente sobre os corpos que não performam a cisheteronormatividade. Nesse aspecto, Xena diz:

“Mapô, entra ano e sai ano e nada muda pra banda de cá, e não importa se é direita ou esquerda que está no poder. O que me deixa às vezes meio mufina e sem chão, é assim [...] todo mundo quer voto [...] a direita já deixa certo que quer ver a gente tudo morto e a esquerda que tá aqui no poder em Belém é um bando de gente que fala bonito, faz e acontece com o microfone na mão e na prática continua a mesma picaretagem [...] Eu continuo me sentindo insegura na cidade, porque se sou violentada como já fui várias vezes tanto fisicamente ao sair de alguns bares ou quando tava de mãos dadas com minha namorada ali na Praça da República [...]. Porque por onde a gente passava a gente só ouvia os flanelinhas tudo xingando a gente de viado, de transformista, além das velharada fazendo sinal da cruz e dizendo que somos do capeta, tudo isso eu passo todo dia praticamente, maninha. [...] E aí da gente ir na delegacia ou reclamar com a polícia, é capaz de acontecer coisa pior. Porque é isso, maninha, ser LGBT em Belém é pedir para ser xingada a qualquer momento e ser mulher trans como eu, é nem ter oportunidade de viver. Aí tudo piora mais um pouco, porque aqui falta de tudo, falta o incentivo financeiro para discussão de gênero e sexualidade; falta política pública e governança compromissada com as pautas minoritárias [...] eu acordo todo dia pronta pra guerra, como a Xena, por isso que me acho uma deusa guerreira[...] Quando eu penso em tudo que falta, eu recorro a Nazinha para não enlouquecer, mas, até isso as beatas querem tirar de mim, mas, podem não me aceitar toda pomposa dentro da igreja, mas, não conseguirão tirar a minha fé, porque a fé em Nazinha é que mantém a gente forte, sabe?! Nazinha é pra todos que buscam ela ”

O conceito de precariedade de Judith Butler (2009) é mencionado para destacar a fala de Xena, onde demonstra como certas vidas são submetidas à violência e ao extermínio, sendo categorizadas como "menos que humano" ou não plenamente reconhecidas como vidas dignas de proteção. A ética diferencial de distribuição da violência e do luto enfatiza como algumas vidas são valorizadas e outras são descartadas, frequentemente legitimadas por sistemas de verdade que reforçam essas normas discriminatórias e segregadoras.

---

<sup>48</sup> Nome fictício, ressalta-se que todos os nomes presentes nessa tese são fictícios e foram escolhidos pelos próprios participantes da pesquisa.

<sup>49</sup> Referência a nossa Senhora de Nazaré.



Em conformidade com Butler (2009), Paola, mulher branca e pansexual, ao ser perguntada sobre já ter presenciado alguma ação transfóbica? Esta explica que:

“Várias. A mais comum é quando as pessoas se recusam a chamar e tratar a pessoa pelo gênero que ela se identifica, principalmente, nos atendimentos de mercado e em lojas. Mas tenho consciência que meu contexto mesmo não sendo o mais privilegiado, mas ainda tem alguns privilégios dentro de uma sociedade tão racista e preconceituosa, que não nos protege, mas também não nos coloca no centro da população mais vulnerável. Privilégios que deveriam ser direitos de todas as pessoas. Porque todas nós deveríamos nos sentir mais seguras/es/os e ter direito à uma vida digna. Eu como mulher branca e que namora com um homem trans negro, sinto isso todos os dias, e sofro em dobro, em triplo. [...] Há algumas pessoas que até me enxergam, mas ele, ele nunca é enxergado e sempre é posto a sua questão de gênero e na maioria das vezes ele é tratado com pronome “ela” [...] dói muito não ser livre, não ser visto como sujeito de direito a uma vida digna, a uma relação digna.”

Na mesma seara, Kim, travesti e negra, afirma que o preconceito com as pessoas transexuais e travestis é ainda maior do que qualquer outra pessoa pertencente à população LGBTQIAPN+.

“É mais comum nas ruas de Belém, principalmente, porque sempre quando saio toda montada no salto alto eu sou xingada pelas pessoas nas ruas, minha casa até apedrejada já foi, te digo que viver no Jurunas<sup>50</sup> é um inferno, mas, sair para o centro de Belém é mil vezes pior, sempre tem um engraçadinho que grita “ó lá vai o viado” e olha que nem viado eu sou [...]”

Essa negação e indizibilidade também estão relacionadas a uma lógica necroliberal, que considera certos indivíduos como supérfluos, rejeitáveis e matáveis dentro de um cálculo econômico de valor. Isso reflete como a marginalização e a mortificação de pessoas LGBTQIAPN+, sobremaneira, as pessoas transexuais, vem sendo reforçada por uma lógica que as considera como não contribuintes ou irrelevantes para a economia e a política, portanto, sendo apreendidas como não merecedoras de proteção estatal. (MBEMBE, 2020)

Mbembe (2020), sob essa ótica ensina-nos que pessoas LGBTQIAPN+, de maneira especial pessoas transexuais e travestis, enfrentam uma marginalização extrema que se manifesta em diversas formas de violência e exclusão social, onde a classe também se faz pungente. Haja vista que, a lógica necroliberal reforça essa

---

<sup>50</sup> Jurunas é um dos bairros mais populosos de Belém. É um dos que mais retrata a diversidade da capital paraense desde a fundação da cidade. É um lugar ocupado primordialmente por uma população que descende de etnias tradicionais e embora se localize próximo de bairros nobres como Nazaré e Batista Campos, essa foi uma região que contou com menos intervenções urbanísticas desde a sua fundação. (O LIBERAL, 2018)

marginalização ao tratar essas vidas como economicamente irrelevantes. As políticas e práticas sociais que emergem dessa lógica priorizam a vida e o bem-estar daqueles que são vistos como economicamente valiosos, enquanto desconsideram ou até promovem a mortificação daqueles que “não se encaixam nesse perfil” econômico instituído pela norma cisgenera e classista.

Dentro dessa estrutura, certos indivíduos são considerados supérfluos e matáveis e isso significa que suas vidas são vistas como não essenciais e, portanto, podem ser descartadas sem consequência significativa para a sociedade dominante. A indizibilidade das experiências e existências dessas pessoas amplia sua vulnerabilidade, já que suas vozes/seus corpos/ sua corporiedade são sistematicamente silenciadas ou ignoradas. O cálculo econômico de valor acerca da vida sob a lógica necroliberal determina quem merece viver e quem pode ser descartado. Pessoas que não contribuem para a economia de maneira que o sistema considera valiosa são marginalizadas e isso cria um ambiente onde a proteção estatal é negada a essas populações, perpetuando um ciclo de vulnerabilidade, hostilidade e exclusão. Em outras palavras, a lgbtphobia e, sobretudo, a transfobia, no necroliberalismo, são frequentemente percebidos como uma ameaça ao status quo necroliberal. Sua resistência à cisheteronormatividade representa uma ruptura com as narrativas de consumo e produção dominantes, o que os torna alvos de discriminação e violência também frente às questões de classe. No entanto, a política de inimidade proposta por Mbembe (2020) também traz consigo uma dimensão de morte onde especialmente os corpos trans/travesti enfrentam não apenas a marginalização social, mas também a exploração econômica e a exclusão sistêmica onde aqueles que não se enquadram nos padrões hegemônicos são descartados, marginalizados, desprotegidos pelo Estado e vivenciam contiguamente as múltiplas formas do fazer morrer, aquilo que precisamente se apresenta na necropolítica.

Trazendo importantes contribuições, Caravaca-Morera e Padilha (2018) ainda sinalizam que a necropolítica pode ser compreendida como a reinterpretação e aplicação rigorosa do bio/necropoder, que se baseia principalmente nas lógicas que lidam com as forças da vida e da morte. Ela se manifesta como uma forma de poder que busca exercer controle sobre quem vive e quem morre, muitas vezes disfarçada sob uma ideia de liberdade, mas que, na verdade, só pode ser entendida como uma tentativa de subtrair essa liberdade dos outros.

Xena também sugere que o Estado, ao não agir de maneira eficaz para combater a lgbtfobia e a transfobia, está implicitamente facilitando as mortes desses indivíduos. A falta de políticas e recursos para protegê-los cria um ambiente onde a violência, hostilidade e a discriminação podem avantajá-los sem consequências significativas. Dito de outro modo, os discursos de Xena podem ser interpretados como uma forma de denúncia a gravidade dessas violações, bem como a responsabilidade por parte do Estado, pela facilitação dessas mortes que são infligidas a indivíduos que desafiam as normas de gênero e sexualidade convencionais. Nesse sentido, Butler, afirma que:

A precariedade enfatiza nossa substituíbilidade e nosso anonimato radicais em relação tanto a determinados modos socialmente facilitados de morrer e de morte quanto a outros modos socialmente condicionados de sobreviver e crescer [...]. Apenas em condições nas quais a perda tem importância o valor da vida aparece efetivamente. Portanto, a possibilidade de ser enlutada é um pressuposto para toda a vida que importa [...] sem a condição de ser enlutada, não há vida, ou, melhor dizendo, há algo que está vivo, mas que é diferente de uma vida (BUTLER, 2009, p. 32-33)<sup>51</sup>

Mendes, et al. (2020), nos faz inferir que Xena ao falar: “ser mulher trans como eu, é nem ter oportunidade de viver [...] eu acordo todo dia pronta pra guerra” faz referência a realidade na qual pessoas trans enfrentam uma série de desafios e riscos que resultam em perdas trágicas e prematuras de suas vidas. A violência direcionada as pessoas transgênero, especialmente aquelas que trabalham na rua como profissionais do sexo, por exemplo, está ligada a vários fatores interconectados, incluindo a discriminação, a falta de proteção legal e a marginalização social. As vidas precárias, como já salientou Butler (2009) e a vulnerabilidade das pessoas transgêneros estão conexas com diversos fatores, o acesso limitado a cuidados de saúde adequados e oportunidades de emprego digno, bem como a falta de apoio familiar e social.

Nesse interim, Mendes, et al. (2020) ratifica:

Se a vítima for um transgênero é mais provável ser assassinada em via pública por serem facilmente reconhecidas como LGBT e por trabalharem na rua, como profissionais do sexo. Um ponto primordial a ser discutido consiste na perda precoce das vidas desses sujeitos, que são duas vezes mais acometidas por homicídios do que os gays e mais de 80% dos transgêneros são assassinadas com menos de 30 anos, revelando as suas vidas precárias, marcadas pelos diversos tipos de vulnerabilidade, particularmente, da ausência de proteção [...] (p.5625)

---

<sup>51</sup> Tradução da autora da tese.

Nesse contexto, o Estado perpetua a violência estrutural ao negar a essas pessoas as condições básicas de sobrevivência, como alimentação, trabalho, moradia, segurança e especialmente, o direito à cidade e própria existência em si. Essa negação é uma forma de agressão que as submete a viver em situações precárias e desfavoráveis e constantemente frente a experiências de violência, o que se pode perceber inclusive na questão que Xena faz referência a religião, uma vez, que tentam lhe subtrair até a possibilidade de culto a Nazinha por ser esta apreendida enquanto um corpo dissidente.

À vista disso,

[...] desde a colonização, a sociedade foi estabelecida através de uma cultura trazida da Europa pautada em bases religiosas que foram introduzidas pelos jesuítas. Uma profunda diferença se estabeleceu na sociedade dessa época, caracterizada pela cultura erudita e religiosa da elite culta, frente à população escrava e indígena que se dedicava ao trabalho braçal, realidade que perdurou por séculos na sociedade brasileira. (RODRIGUES, 2012, p. 17).

De acordo com essa perspectiva, a colonização foi marcada por uma busca descomedida por lucros e riquezas, sem um compromisso significativo com a melhoria das condições de vida das pessoas que viviam na região, além, de uma classificação acerca dos corpos através da implementação do racismo, do gênero e da sexualidade. Isso resultou em desigualdades sociais, econômicas, raciais, de gênero e sexualidade tão profundas, que persistem até os dias atuais. É importante ressaltar ainda, que a colonização frequentemente teve como objetivo impor uma visão homogeneizada da sociedade, baseada nas perspectivas culturais e religiosas dos colonizadores, o que inclui a rejeição ou repressão de práticas de gênero e sexualidade que não se alinhavam com as normas europeias dominantes.

As falas de Xena, reforçam os ditos de Rodrigues (2012), quando este último explana que durante o período colonial, a moral e os valores frequentemente ditados pela Igreja Católica e pelos colonizadores europeus estavam relacionados a conter/ a normatizar todas as atitudes relacionadas à sexualidade e identidade de gênero que variavam entre as diferentes culturas indígenas e africanas, ou seja, as culturas europeias por serem fortemente conservadoras não reconheciam ou aceitavam a diversidade de identidades de gênero e orientações sexuais presentes no território colonizado, o que na atualidade, tais ideais permanecem sendo reforçados e materializados pela via da lgbtfobia e da transfobia, como no caso de Xena.

Dando seguimento, Carolina, bissexual, 21 anos, universitária e branca, afirma tal qual Xena, que há diferença de tratamento nos espaços públicos com relação às pessoas que não performam as cisheteronormatividade, principalmente, com relação a classe, raça e gênero. Para ela, os xingamentos e as violências físicas que se constituem no cerne da cidade de Belém do Pará, são maiormente voltadas para as pessoas periféricas e negras, sobretudo, na abordagem policial que por vezes acontece anterior a entrada na própria Festa da Chiquita. Sobre isso expõe:

“É muito localizado onde a gente consegue se expressar de forma “livre” (entre aspas), pois nem mesmo na festa, às vezes se consegue isso. Se há batida policial, a primeira pessoa a ser revistada é sempre uma pessoa negra e periférica [...]. Um dia eu ouvi de uma amiga que também é LGBT, que o corpo dela é sempre o alvo, pois antes dela ser lésbica ela é negra e é bem isso o que acontece aqui [...] Não há liberdade do sentir, há apenas poucos momentos de respiro, por exemplo, andar de mãos dadas ou se beijar em público tranquilamente na Praça da República <sup>52</sup> no Arraial do Pavulagem <sup>53</sup> tudo bem, mas, fora esse contexto, em qualquer outro dia é impossível agir tranquilamente, principalmente, por ser um bairro nobre”.

Ainda sobre a violência policial, Maria de Nazaré, branca, cisheteronormativa, 54 anos e participante da Festa do Círio, ao ser perguntada como observa a cidade de Belém do Pará, quando está posto a questão de gênero e sexualidade, essa explana:

Eu acredito sinceramente que Belém não é seguro pra nenhum gênero, né? Mas para a comunidade gay e trans eu acredito que seja bem mais vulnerável ainda, precisamente pela questão do preconceito. É, a gente percebe quando os policiais estão muito próximos ali da praça do Cam em frente a Basílica de Nazaré, quando anoitece a população trans, gay e demais pessoas adentram e tomam conta, né? Então, o profano pro religioso, né? [...] Pois, eles ficam em frente a igreja, na praça pública [...] aí vem os policiais colocarem ordem, os guardas municipais e o modo como eles se posicionam pra retirar quando tá um homem beijando outro homem, entende? [...] É com violência, inclusive moral. [...] E aí a forma como eles conduzem essa retirada é de forma extremamente brutal, violenta, não só violenta física, como violenta psicológica, moral. Então, com toda certeza, essa população é muito vulnerável em Belém.

---

<sup>52</sup> Praça da República é conhecida por seus elementos arquitetônicos e por estar presente em uma das áreas nobres da cidade. A praça é cercada por vários edifícios importantes, incluindo o Theatro da Paz, um teatro neoclássico, e o Palácio Antônio Lemos, um grande edifício que atualmente abriga o Museu de Arte de Belém e desempenha um papel fundamental como um ponto central para eventos e atividades culturais na cidade, tais como: concertos, shows, peças teatrais e afins (DE ANDRADE E TÂNGARI, 2002).

<sup>53</sup> Um grupo musical que desenvolve um movimento artístico cultural que ocupa as ruas de Belém do Pará com seus cortejos populares e coloridos nos meses de junho e outubro. Essa manifestação é marcada por cortejos populares e coloridos e é influenciada pelos ritmos tradicionais da região, como o carimbó, o siriá e as toadas de boi, sendo por assim dizer, uma expressão cultural que celebra a identidade local, promovendo o envolvimento da comunidade e preservando tradições musicais e folclóricas da região amazônica (LIMA, 2012).

A reação agressiva e moralista das forças de segurança diante de demonstrações públicas de afeto entre pessoas do mesmo sexo é profundamente preocupante. Isso não apenas reflete uma violência física, psicológica e moral dirigida aos corpos/corporiedades que não perfomam o ideal de gênero e sexualidade imposto, mas também evidencia uma forma de discriminação institucionalizada que nega o direito dessas pessoas de existirem livremente na cidade. Essa situação ilustra o funcionamento da necropolítica, onde certos corpos são expostos à violência e à morte social através de práticas discriminatórias e excludentes e a negação do direito de existência na malha urbana destaca a necessidade urgente de políticas públicas que protejam e promovam os direitos humanos de todas as pessoas, independentemente de sua orientação sexual ou identidade de gênero.

Outro ponto importante, é quando Oswaldo, 49 anos, gestor público e ex-secretário do governo municipal de Belém do Pará, argumenta, que no período de sua gestão o que este observou acerca da Festa Chiquita, está para além das questões da moralidade da fé, mas, se trata também da violação do poder estatal, que age de forma a fomentar todo o tipo de violência e a negação do direito à cidade, especialmente, às pessoas trans e travestis. Sobre tais questões explica:

[...] Eu fui para uma reunião no Círio, no comitê organizador da Festa do Círio, e ouvi uma frase que me incomodou muito, que até colocaram panos quentes, que foi dizer assim: “olha, coloca a festa da Chiquita bem longe do **Círio**”, e isso me incomodou muito, não só como professor, mas daquele momento como gestor público, por entender publicamente que a festa da Chiquita faz parte do patrimônio histórico paraense tombado pelo IPHAN.<sup>54</sup> [...] E qual foi a nossa decisão? A nossa decisão foi realizar a festa da Chiquita, realizamos a festa da Chiquita dentro do Memorial dos Povos<sup>55</sup>, e aí foi o segundo detalhe, percebendo que era uma má vontade do comandante da Polícia Militar da área na realização da festa da Chiquita. [...] Pois, eu recebi muitas ligações para não fazer, para não ter, para não realizar, porque achava uma temeridade fazer a festa da Chiquita, e aí nós chamamos o Elói e definimos que a festa da Chiquita seria para 450 pessoas. Nós limitaríamos 450 pessoas, e eu eu ficaria na porta controlando a entrada das pessoas. [...] Então eu dispensei os porteiros e eu pessoalmente fiquei controlando a entrada das pessoas. [...] E ainda era um tempo que estava remanescente da pandemia, e isso foi importante porque não lembro de ter nenhuma outra

---

<sup>54</sup> Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN.

<sup>55</sup> O Memorial dos Povos é um memorial dedicado ao povo de Belém, que representa a mistura étnica de várias culturas que contribuíram para a história da cidade: Portugueses, Espanhóis, Africanos, Índios, Árabes, Libaneses, Italianos e Japoneses. O espaço inclui o Palacete Bolonha, o anfiteatro, a sala Vicente Salles (antiga sede da União Espanhola), a sala de cinema Acyr Castro, a biblioteca engenheiro Augusto Meira Filho e o Museu da Belle Époque. No anfiteatro, ocorrem projetos de música, artes cênicas e literários. O projeto também recuperou cerca de 250 livros da antiga União Espanhola para o acervo do museu. (FUNDAÇÃO CULTURAL DE BELÉM – FUMBEL, 2022)

feira do Círio de Nazaré que teve uma fiscalização da vigilância sanitária, mas nessa noite, às 9 horas da noite, a vigilância sanitária chega com 2 carros e 12 pessoas para fazer a vigilância da festa. O que eu entendo e percebo que havia claramente um tratamento diferenciado na festa da Chiquita. A vigilância, o discurso, o poder instituído do Estado estava se chocando com a Secretária de Cultura Municipal em relação à realização de uma festa que é patrimônio histórico. Por isso que eu te disse que existe um discurso recorrente na festa da Chiquita de não reconhecê-la como parte imanente da cultura do Círio de Nazaré [...] **não é só a moralidade da fé, mas eu te diria que é quebrado a impessoalidade do Estado.** Quando eu tenho um comandante de polícia que reiterado às vezes liga para o secretário de cultura dizendo que não é para fazer a festa, quando eu tenho uma vigilância sanitária que atua de uma maneira ostensiva que não atua em outras regiões [...] eu pessoalizo, eu não trato a festa da Chiquita como qualquer outra festa, mas a trato de uma forma discriminatória.

Observa-se nas falas acima que a dicotomia entre o profano e o religioso assume uma relevância particular ao se analisarem as atividades diárias da comunidade LGBTQIAPN+ em espaços públicos, especialmente no caso de pessoas trans e travestis em Belém, uma cidade com forte vínculo cultural com a fé e a tradição religiosa. Esta dicotomia não apenas põe em destaque a coexistência entre práticas cotidianas diversas e as normas religiosas, mas também expõe tensões sociais e políticas mais amplas.

Além disso, há uma influência do poder estatal que, embasado em políticas de inimizade, advoga pela necessidade de excluir e expurgar o que é visto como "pecado" da cidade, promovendo assim uma espécie de "purificação" moral do espaço público. Essas políticas não apenas refletem uma divisão ideológica, mas também são frequentemente motivadas por desaprovação moral de certas autoridades eclesiásticas, policiais e governamentais. Essas posturas estatais não apenas marginalizam e discriminam os indivíduos LGBTQIAPN+, especialmente aqueles que são trans e travestis, mas também criam um ambiente de hostilidade e vigilância constante. A presença desses corpos/corporiedades é por vezes interpretada como uma ameaça à ordem social estabelecida, intensificando assim as práticas de controle e exclusão por parte das autoridades. (MBEMBE, 20017)

Nesse contexto, as políticas públicas e as práticas administrativas desempenham um papel crucial não apenas na regulação da convivência urbana, mas também na moldagem da experiência cotidiana e das pessoas LGBTQIAPN+, sobretudo trans e travestis, em Belém. Essas políticas determinam não só os direitos e acessos desses indivíduos aos espaços públicos e serviços, mas também

influenciam diretamente a forma como são percebidos e tratados pela sociedade em geral.

Já, em contrapartida, Armando, 48 anos, cisheteronormativo, branco e participante da Festa do Círio, afirma não ser conivente com as práticas que contrariam as escrituras divinas, haja vista que, “assim como a mulher veio do homem, assim também o homem nasce da mulher” e que somente através dessa relação pode ser possível se constituir uma família saudável aos olhos de Deus e de Maria. Porém, que não se percebe lgbtfóbico, afinal, nunca agrediu nenhuma pessoa pertencente a população LGBTQIAPN+. Denota-se, o parafraseamento dos ditos de Armando:

Sou devoto de Nossa Senhora de Nazaré, católico, apostólico romano, e não posso contrariar o que diz as escrituras e lá é claro, está escrito que o homem é feito para mulher e vice-versa. Mas, que falar isso agora, é proibido. Às vezes tenho medo de ser rechaçado e até preso, porque agora à moda é ser “homofóbico” (risos). [...]. Mas, onde já se viu essas pessoas quererem misturar a festa profana com o divino? Se eles escolhessem outra data tudo bem, para mim, não teria problema algum, a cidade é de todo mundo e isso é problema da prefeitura. Mas, trazer bebedeira, sexo e orgia é desrespeitar tudo que Nossa Senhora de Nazaré representa [...] não acho certa essa festa ser no mesmo período do Círio e repito, se fosse em outro momento, tudo bem, mas, se ligar ao Círio como eles querem, não, isso é um desrespeito. E sinceramente, eu concordo com a ação da polícia quando retira eles dos espaços quando estão de agarramento, de patifaria. [...] Tudo bem ser gay ou se vestir de mulher, isso é uma opção, mas, não ficar fazendo isso em praça pública onde tem idosos, crianças e famílias de respeito, isso é um grande absurdo [...] o espaço público é um lugar de respeito, assim como, a Igreja [...] quer se beijar, se vestir de mulher, andar como mulher, que faça num lugar reservado.

Armando ao ser perguntado, sobre à questão da transfobia enquanto produção de violência, afirmou não conhecer “essa nomenclatura”, mas, que respeitava o modo de cada pessoa ser e agir, embora, particularmente não conseguisse entender o que levava “um homem a se vestir de mulher ou mesmo, querer colocar seios”, pois isso também, contrariava as escrituras, “pois essas pessoas que faziam isso, estavam negando ser a imagem e semelhança de Deus”.

Foucault (1979) a "verdade discursiva", de acordo com esse ponto de vista, é moldada pela perspectiva moral de um determinado grupo social. Isso implica que os discursos não são apenas transmissores de informações objetivas, mas também refletem os valores, as contradições, as contingências e as incoerências internas desse grupo. Essas características são vistas como nutritivas à criatividade, uma vez que as divergências e complexidades internas podem levar a novas formas de pensar



e expressar. O que se apreende na ação discursiva de Armando, é que as questões relacionadas à sexualidade muitas vezes são sujeitas a censura, controle e limitações nos discursos públicos, e podem ser especialmente sensíveis ou até controversas. Aqui, o discurso católico não é apenas uma prática de apontar verdades e censurar comportamentos condenáveis, mas também atua como uma forma de expressão do desejo, uma vez que, não apenas comunica crenças e normas, mas também desenha representações do desejo, expressos por meio de significantes e na própria materialidade do discurso.

#### Segundo Foucault (1979)

O que faz com que o poder se mantenha e que seja aceito é simplesmente que ele não só pesa como uma força que diz não, mas que de fato ele permeia, produz coisas, induz prazer, forma saber, produz discurso. Deve-se considerá-lo como uma rede produtiva que atravessa todo o corpo social muito mais do que uma instância negativa que tem por função reprimir (p.8).

O poder tem o poder de influenciar e controlar os discursos que circulam na sociedade. Ele determina quais vozes são ouvidas, quais narrativas são legitimadas e quais são silenciadas ou marginalizadas. Dessa forma, o poder não apenas restringe a expressão, mas também a molda de acordo com seus próprios interesses e objetivos, ou seja, o poder não é uma entidade estática ou monolítica, mas sim uma rede complexa de relações e práticas que permeiam todas as esferas da vida social. Ele está presente em todas as interações e instituições, influenciando e sendo influenciado por cada aspecto da sociedade.

Deste modo, Foucault (1979) também nos alerta sobre o "poder pastoral" presente no discurso de Armando e como ele se relaciona com a dinâmica de poder e controle na sociedade. O poder pastoral é entendido como uma forma de poder que tem como objetivo basilar garantir a salvação individual em um mundo além da vida terrena. Nesse contexto, o poder pastoral vai além de simplesmente comandar; também envolve sacrifício pela vida e pela salvação daqueles sob sua orientação. Assim, o papel deste que pastoria, é destacado como aquele que possui o privilégio do discurso e representa o sagrado. No entanto, esse líder também se submete a penitências e sacrifícios como exemplo para aqueles que o seguem. Essa ideia está relacionada à noção de que o líder religioso, ao vivenciar dificuldades e sacrifícios, demonstra um comprometimento profundo e inspira os seguidores a fazerem o mesmo.

Assim sendo, o poder pastoral, conforme conceituado por Foucault (1979), é uma forma de poder que transcende a simples autoridade e se preocupa com a salvação espiritual e moral dos indivíduos. Ele opera não apenas através de comandos e proibições, mas também através do cuidado e da orientação aos sujeitos para que estejam em direção à vida eterna. Isso cria uma dinâmica de controle social onde o líder pastoral exerce influência sobre as crenças e comportamentos de seus seguidores. Aqui, o líder pastoral é destacado como aquele que possui o privilégio do discurso e representa o sagrado. Sua autoridade é legitimada pela sua suposta conexão com o divino, e seu discurso é visto como portador de verdade e significado espiritual. Isso lhe confere uma posição de influência e poder sobre aqueles que o seguem.

E essa dinâmica de poder pastoral no entrecruzamento com a relação entre o crítico católico e sua posição moral em relação à população LGBTQIAPN+, especialmente, ao que faz referência as pessoas trans e travestis - sugere que a postura crítica e moralizante pode resultar em uma exclusão ou rejeição dos indivíduos que não se conformam com as normas de gênero e sexualidade estabelecidas. Essa posição crítica pode ser vista como um tipo de "expição" ou purificação, em que aqueles que não se enquadram nos padrões estabelecidos são vistos como impuros ou pecaminosos.

Como visto, as relações de poder não estão restritas a uma área específica da sociedade, mas estão intrinsecamente entrelaçadas em todos os seus aspectos. Elas não apenas influenciam as ações das pessoas, mas também são moldadas por essas ações, criando um ciclo contínuo de influência mútua.

Outro ponto relevante, é que em ambas as falas já outrora mencionadas, trazem a crítica aos poderes estabelecidos, como o Estado ultraneoliberal e a Igreja Católica, vistos como praticantes de uma necropolítica e de uma política de inimizade (MBEMBE, 2017). Este poder não apenas determina quem vive e quem morre, mas também fomenta um discurso de ódio contra as diferenças, especialmente as relacionadas a gênero e sexualidade. Essas instituições são apontadas como perpetuadoras das desigualdades sociais, com um foco acentuado nas desigualdades raciais, ao mesmo tempo em que minam a democracia, resultando na precarização da vida para a população LGBTQIAPN+, exacerbando ainda mais as dificuldades enfrentadas por pessoas trans e travestis.

### **3.5. Festa da Chiquita e a luta contínua nas ruas contra a transfobia**

A Festa da Chiquita teve origem na reunião de artistas, prostitutas, população LGBTQIAPN+, população negra, boêmios e intelectuais de esquerda, emergindo como uma manifestação política e cultural durante a ditadura militar, especialmente na década de 70, coincidindo com as festividades do Círio de Nazaré em Belém do Pará. Assim, a festa se configurou como um ato de resistência contra a ditadura, os poderes eclesiais da Igreja Católica e a elite paraense, além de ser uma contestação ao direito de existir abertamente na cena pública da cidade.

O ato de ocupar as ruas, calçadas e vielas de Belém do Pará durante a Festa da Chiquita é simbólico da capacidade de transitar, viver e simplesmente existir nesse espaço urbano. Isso vai além da mera materialidade física das ruas e vielas, pois também se trata de ocupar e reivindicar um espaço que é atravessado por dinâmicas sociais, políticas, culturais e simbólicas. É um gesto de afirmação de identidade e de resistência contra normas sociais e estruturas de poder que historicamente marginalizaram e excluíram as comunidades LGBTQIAPN+ e outros sujeitos que não performavam as normativas sociais impostas.

Rozário (2020) reitera que:

[...] As filhas da chiquita”, surgem em um período de repressões, intolerância e governos ditatoriais. Foi fomentada pelos grupos de gays da associação carnavalesca de Belém com posicionamento de enfrentamento à intolerância da igreja e do Estado repressor (p.16).

Para Lefebvre (2011), o direito à cidade se entrelaça ao direito à vida, apresentando-se como um apelo, uma exigência de se reinventar o urbano na luta contra quaisquer formas de poder hegemônico, já que o direito a que o autor faz referência se dá na segurança pública, no direito à habitação e ao saneamento, na mesma medida em que se apresenta como um direito humano fundamental, onde se tem como prevalência a equidade, a justiça social, a multiplicidade cultural e o respeito à diversidade sexual e de gênero. Nesse aspecto, a Festa da Chiquita no campo do direito à cidade trata-se da possibilidade de existir e resistir na cena pública, além de pôr em voga as negações de direitos e a violência lgbtfóbica que, mesmo após a destituição do regime militar, ainda se veem refletida pelo viés da repressão, da

marginalização e da censura, justamente por negar “o direito de se ter direitos” (ARENDR, 1989, p.332).

Nesse sentido, a população LGBTQIAPN+, ao ser classificada enquanto imoral, marginal e promíscua pelos poderes que regulam o espaço urbano, traz consigo não apenas o estigma e o preconceito frente a não-cisheteronormatividade, mas também, as marcas deletérias da negação do existir. Nesse aspecto, por um lado, o processo de colonização instaurou as diferenças; por outro, a ditadura militar brasileira, atravessada pelo colonialismo, capitalismo, patriarcalismo e a moralidade religiosa, fez com que a vida e o espaço urbano fossem regulados pela sexopolítica, que de acordo com Preciado (2011) faz referência às:

Formas dominantes de ação biopolítica no capitalismo contemporâneo. Com ela, o sexo (os órgãos chamados “sexuais”, as práticas sexuais e também os códigos de masculinidade e de feminilidade, as identidades sexuais normais e desviantes) entra no cálculo do poder, fazendo dos discursos sobre o sexo e das tecnologias de normalização das identidades sexuais um agente de controle da vida (p.11).

Como componente social, cultural, político e espacial, a cisheteronormatividade, enquanto dispositivo de poder, se (re) produz e é produzida a partir de um padrão. Já a não-cisheteronormatividade, a ausência de sexualidade e todas as demais sexualidades que não performam a família heterossexual monogâmica e que não reproduzem são consideradas como transgressoras, imorais e doentias. Ainda com fins de colaboração, Wittig (2006) sintetiza ao expor que a heterossexualidade é compulsória e, por isso, é estimulada na ação discursiva e moralizante. Ou seja, o discurso torna-se ameaçador, e aquele que foge à ameaça imposta tem sua existência negada. Assim, seus corpos e corporeidades são distribuídos e marcados pela violência, e nem mesmo a cidade urbana escapa.

Ainda sobre a marcação da diferença e dos processos segregatórios da população LGBTQIAPN+ no âmbito urbano, Woodward sinaliza:

As identidades são fabricadas por meio da marcação da diferença e, que essa marcação da diferença ocorre tanto por meio de sistemas simbólicos de representação quanto por meio de formas de exclusão social (p.39).

Já, no que diz respeito à memória coletiva do espaço e/ou da cidade, Halbwachs (2006) pontua:

Quando um grupo está inserido numa parte do espaço, ele a transforma à sua imagem, ao mesmo tempo em que se sujeita e se adapta às coisas

materiais que a ele resistem. Ambiente material não será mais o mesmo. Não há memória coletiva que não se desenvolva num quadro espacial. [...] é sobre o espaço, sobre o nosso espaço—aquele que ocupamos, por onde sempre passamos, ao qual sempre temos acesso, e que em todo caso, nossa imaginação ou nosso pensamento é a cada momento capaz de reconstruir—que devemos voltar nossa atenção; é sobre ele que nosso pensamento deve se fixar, para que reapareça esta ou aquela categoria de lembranças ( HALBWACHS, 2006, p.59).

Ao que concerne à memória coletiva, pode-se inferir que a cidade de Belém do Pará, em especial, tem se apresentado não só no campo da materialidade das ruas, como em seu sentido simbólico, alicerçada pela norma moral que, transversalizada pelo poder estatal, se reconstrói ininterruptamente pela exclusão, relegando ao esquecimento corpos e corporeidades. Nesse sentido, esse é o lugar em que é posto o sujeito LGBTQIAPN+, classificado pelo estigma e preconceito em relação a sua sexualidade e/ou a seu gênero.

Este fato é corroborado quando assistimos ao documentário “As filhas da Chiquita” (2006), dirigido por Priscilla Brasil, no qual são apresentadas as tensões entre as pessoas envolvidas direta ou indiretamente com a Festa, onde falas como a do padre e de religiosos da Igreja Católica colocam a dada manifestação cultural num lugar de quase crime, de impureza, de pecado e de “perigo iminente”. No documentário, pode-se observar as representações imaginárias sobre a Festa da Chiquita, de que nessa se encontram pessoas de uma subcategoria, um lugar “de pouca vergonha”, de desajustados. Afirmam, assim, que essas pessoas se encontram em oposição ao Círio, este último considerado um lugar de “limpeza espiritual”, de glória, beleza, fé e pureza (BRASIL, 2006).

Nesse aspecto, ao transpormos a referida questão para uma analogia ao período militar, apreendemos que a lógica se dá reiterada, haja vista que a repressão operacionalizada nas cidades brasileiras no período da ditadura militar, embora tenha se dirigido especialmente aos subversivos políticos, também se deu no controle moral acerca da sexualidade e do gênero, Como exemplo, cita-se as rondas realizadas pelos policiais no período militar, cujo intuito era a “higienização da cidade” através da violência, tendo como alvos a população LGBTQIAPN+, as prostitutas, a população negra, a população em situação de rua e os intelectuais que lutavam pela democracia, ou seja, o Estado enquanto regulador da norma atuava pela via do “combate ao

inimigo”, a fim de santificar e purificar as cidades, a cultura e a sociedade como um todo (NAPOLITANO, 2011).

Do mesmo modo, o período militar remonta as leis coloniais, por assegurar-se enquanto forma de poder/ saber pela via do extermínio, assassinando, prendendo, assediando e segregando os tidos como delinquentes, pecaminosos e/ou subversivos, materializando, assim, a violência, que, a posteriori, passa a ser institucionalizada. Ao que tange à cultura e às manifestações culturais onde a Festa da Chiquita se inclui, Pellegrini (2014) aponta que o governo, para manter o controle sobre essa, agia pela via da censura e da repressão aos meios de comunicação de massa que não estivessem em consonância com o apregoado pela ditadura militar (PELLEGRINI, 2014).

Ainda no sentido de contribuir, Foucault (1988) apreende que a sexualidade se torna um dispositivo de poder que se constrói ininterruptamente no transcorrer da história e sinaliza que a sexualidade se sustenta a partir de:

[...] uma grande rede da superfície em que a estimulação dos corpos, a intensificação dos prazeres, a incitação ao discurso, a formação dos conhecimentos, o reforço dos controles e das resistências, encadeiam-se uns aos outros, segundo algumas estratégias de saber e de poder (p. 117).

E sobre as formas de controle e disciplinariedade por parte das instituições estatais e religiosas no que tange à manutenção da Festa da Chiquita, os autores Cruz e Souza (2016) explicitam que:

Há também as tensões entre a Chiquita e a Diretoria da Festa e órgãos da administração metropolitana que precisam ser resolvidas todo ano para garantir a manutenção da Festa da Chiquita. Questões como consumo de bebidas alcoólicas, que deixa o local onde a festa acontece sujo e, portanto, pode prejudicar os romeiros; desgaste de pedras portuguesas, pela instalação do palco da festa, que compõem a calçada e são protegidas por lei por serem símbolo da Belle Époque (p.7).

O que se observa aqui é que o controle dos corpos e das ruas durante a ditadura militar no Brasil se deu necessariamente pela repressão a tudo que estivesse em dissonância com os valores tradicionais e morais da sociedade vigente. Esse controle, fundamentado em uma visão conservadora e autoritária, buscava suprimir qualquer forma de expressão que desafiasse as normas estabelecidas. Entretanto, essa questão continua reverberando na disputa do espaço urbano e cultural em Belém

do Pará. Um exemplo dessa continuidade é a Festa da Chiquita. Mesmo sendo contemporaneamente reconhecida como Patrimônio Histórico e Artístico Nacional pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) e pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO), a festa ainda enfrenta preconceito e discriminação por parte dos poderes institucionais, incluindo tanto a Igreja Católica quanto o aparelho estatal. (O LIBERAL, 2021)

Nesse ponto, Oswaldo, 49 anos, gestor público e ex-secretário do governo municipal de Belém do Pará, chama-nos atenção para a ausência de incentivo financeiro, a negação do direito à cidade e a exclusão desses corpos/corporiedades expõe que:

Apesar de todos esses anos de festa da Chiquita, essas pessoas ainda não foram instituídas com projetos de financiamento, ainda estão com espinhos nas mãos, ainda pedem espaço, ainda pedem autorização, alguém dá o som e o outro tem que dar ao palco. Ora, se é tão importante, a ponto do Instituto de Patrimônio Histórico Artístico Nacional reconhecer que a festa da Chiquita faz parte do Círio de Nazaré, e se o Círio de Nazaré é milionário no sentido do seu fomento, por que que uma parte desse fomento também não vai para a festa da Chiquita? [...] A prefeitura de Belém tem um repasse de R\$ 500 mil reais para o Círio de Nazaré a fim de atividade cultural. [...] A festa da Chiquita é repassada através dos seus contratos de sonorização, de iluminação e de palco. Então o que normalmente se faz? A prefeitura de Belém dá o som, dá o palco e dá a iluminação, mas não repassa o dinheiro, não existe um repasse de dinheiro para a festa da Chiquita. [...] Tem uma explicação técnica sobre isso, porque no Sírío há uma figura jurídica, que é a figura mantenedora das obras de Nazaré. Então isso já está instituído por lei, já veio da Câmara Municipal. E aí você não tem esse recurso para a festa da Chiquita justamente porque você não tem nessa legitimação. Não vem da Câmara Municipal, não tem o CNPJ, não é uma organização reconhecida pela lei, portanto não pode haver esse recurso.

No que tange à cultura, aos investimentos materiais e às manifestações culturais, onde a Festa da Chiquita se insere, Pellegrini (2014) aponta que o governo militar mantinha o controle por meio da censura e da repressão aos meios de comunicação de massa que não estivessem em consonância com os ideais da ditadura. Essa censura não se limitava apenas à mídia, mas também afetava diretamente eventos culturais que celebravam a diversidade e a inclusão. Denota-se que, mesmo após 46 anos, a Festa da Chiquita, que, apesar de seu reconhecimento e importância histórica, ainda enfrenta obstáculos significativos devido a essa herança repressiva e moralizante.

Além disso, a discriminação institucionalizada perpetua um ambiente de hostilidade, mortificação e exclusão, que é remanescente das práticas de censura e repressão do período militar. As manifestações culturais que desafiam os valores tradicionais continuam a enfrentar a precarização, a higienização dos espaços e a violência estatal, demonstrando que os efeitos das políticas repressivas do passado ainda se fazem sentir na contemporaneidade. Essas práticas repressivas se retroalimentam do colonialismo, que é um fator fundante dessas violações de direitos. (NAPOLITANO, 2011; MBEMBE, 2017)

O militarismo, historicamente usado para impor a ordem e silenciar dissidências, ainda se manifesta na maneira como o Estado lida com corpos e identidades de gênero que fogem às normas tradicionais. No caso das pessoas trans e travestis, essa repressão assume uma dimensão ainda mais intensa. A transcolonialidade, conceito que reflete a contínua marginalização e violência enfrentada por pessoas trans e travestis, é um exemplo pungente de como esses mecanismos de controle se perpetuam.

Napolitano (2011) e Mbembe (2017) destacam que a violência e a exclusão vividas por essas comunidades não são apenas resquícios do passado, mas são também reforçadas por estruturas coloniais e militares que continuam a moldar as relações sociais e políticas. A resistência a essas formas de opressão é, portanto, não apenas uma luta contra práticas contemporâneas, mas também contra uma longa história de violência e exclusão.

O debate sobre a Festa da Chiquita, entrelaçado com o processo de colonização que culminou na ditadura militar e na negação do direito à cidade, é extremamente urgente. Isso é especialmente importante quando se discute a população LGBTQIAPN+, e, de modo particular, as pessoas trans e travestis. Estas têm sido continuamente marcadas pela moralidade como técnica de saber/poder, que impõe a hierarquização do gênero e da sexualidade. Tal moralidade frequentemente reduz a sexualidade ao sexo e reforça a cisheteronormatividade.

Assim, compreender a Festa da Chiquita enquanto expressão cultural e Patrimônio Imaterial brasileiro, é evidenciar a resistência política desses corpos apreendidos enquanto 'marginais' para os mais diversos setores que compõem a cena



pública da cidade de Belém do Pará, demonstrando que a censura, a violência lgbtfóbica e a segregação são os modos de como Estado-nação permanece atuando pelo viés da supressão de direitos e da operacionalização do morrer.

Deste modo, as filhas de chiquita se expressam nas ruas e contestam o direito à vida, à liberdade, à cidade; o direito de confrontar-se aos ideais morais da Igreja Católica, da direção do Círio de Nazaré e do poder estatal. Esses sujeitos se fazem resistir no compromisso de que, por meio da Festa da Chiquita, seja possível a construção de políticas públicas que estejam em consonância com a vida e com o enfrentamento a toda e qualquer forma de opressão.

### **3.6 PARA ALÉM DA TRANSFOBIA: Há uma transcolonialidade em voga**

No Brasil, fruto da invasão colonial, os corpos e corporeidades que se circunscrevem nas disputas de poder-saber são essencialmente aqueles reconhecidamente úteis e subalternos. Isto é, a transcolonialidade do poder opera material e simbolicamente através dos corpos, e é pela via da transgressão e das normativas de gênero e sexualidade que essas passam a ser consideradas enquanto animalescas, pecaminosas, esquizofrênicas e perversas. Nesse sentido, precisam ser indizibilizadas, medicadas e supliciadas. Logo, pensar a transcolonialidade do poder é trazer para seara da discussão que, anterior a invasão dos europeus, as terras dos povos originários já experienciavam as relações não-heteronormativas como forma de se relacionarem, se identificarem e expressarem seus desejos, sem qualquer conotação estigmatizada. Isso implica dizer que a inventiva da raça se coaduna com a da sexualidade e, posteriormente, a do gênero e da classe se aglutinam a fim de usurpar quaisquer possibilidades de vida, desejo ou identificação que não estejam nos parâmetros da cisheteronormatividade eurocentrada, branca e burguesa. Assim, todos os conjuntos de práticas que se opunham aos modelos da figura do colonizador eram práticas execráveis.

Nesta direção, pode-se afirmar que é pela via da imposição colonial sobre a emoção, os corpos, as corporeidades, os afetos e os desejos que no território brasileiro inicia-se a concepção de pecado, impureza, sodomia,<sup>56</sup> anormalidade, entre

---

<sup>56</sup> Sodomia é uma palavra de origem bíblica utilizada para designar atos praticados pelos moradores da cidade de Sodoma, essencialmente, as práticas com coito anal (MOTT, 2002).

outras formas de violências oriundas das experiências culturais e vivenciais eurocentradas e, agora, orquestradas nos corpos dos povos originários. Portanto, aposta-se que a transfobia é mais uma tecnologia de poder que se reinventa na modernidade, haja vista que, anterior a essa, há uma transcolonialidade do poder advinda nas caravelas, tendo sua primeira historiografia marcada por Tibira<sup>57</sup>, índio Tupinambá que traz enquanto insígnia um corpo hermafrodita, cuja sexualidade estava em dissonância ao apregoado pela cisheteronormatividade. O referido índio foi assassinado no Maranhão, em 1614, por padres capuchinhos franceses, com anuência dos padres jesuítas e da Igreja Católica, em sua missão de catequese no Brasil (MOTT, 2011).

No livro “Viagem ao Norte do Brasil feita nos anos de 1613 e 1614”, o padre Ivo D’Evreux narra o processo colonial e, a posteriori, a execução do indígena acima supracitado, o qual fora perseguido, torturado e posto amarrado num canhão instalado no Forte de São Luís do Maranhão, onde atearam fogo em seu corpo, sendo culpabilizado pela prática criminosa da sodomia.

Nesse aspecto, para a validação das violências orquestradas pela moralidade eclesiástica, o missionário D’Evreux afirma no Prefácio: *A respeito dos dois seguintes Tratados*, que a missão originária se dava na conversão da terra e dos índios, na tentativa de iluminá-los dos pecados das trevas e da morte, por serem “almas capturadas<sup>58</sup> pelo espírito imundo, que não se descuida de perdê-las por meio de seus costumes selvagens e primitivos” (D’EVREUX, 1874, p.40).

Ainda nessa perspectiva, o autor acima explana que, segundo o missionário d’Evreux, os povos originários e os negros escravizados eram:

Impudicos extraordinariamente, [...] especialmente, os índios que são mentirosos, levianos e inconstantes, e são muitos os vícios por eles praticados, os mais comuns é a incredulidade em Deus, a sodomia e suas perversas inclinações para o mal e por último, são extremamente preguiçosos a ponto de não quererem trabalhar, embora vivam na miséria, antes do que na opulência por meio do trabalho (D’EVREUX,, 1874, p.98).

---

<sup>57</sup> Significado de homossexual para os indígenas tupinambás (D’EVREUX, 1984).

<sup>58</sup> Conforme Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa (1889), significa administrador e podendo ser compreendido também como senhor do índio capturado ou feitor das fazendas e das províncias. Disponível em: <https://www.literaturabrasileira.ufsc.br/documentos/?action=download&id=76018>

É necessário destacar que o modo como os Tupinambás no território brasileiro foram observados e narrados pelos colonizadores não produziram efeitos de verdade, que, por sua vez, incidiram sobre seus corpos e corporeidades através da força disciplinar, regimental e reguladora, a qual determinará não só o lugar no âmbito social que estes desempenharão, mas, o seu papel enquanto não-sujeitos na produção do imaginário social. Ou seja, a universalidade eurocentrada a partir da colonização irá operar um conjunto de axiologias, ontologias e normas com intuito de legitimar ou deslegitimar, de acordo com suas intenções e especificidades, quais os sujeitos, desejos, corpos, corporeidades e comportamentos serão passíveis de aceitabilidade ou não, assim como de salvação ou de expurgo.

Concomitantemente a isto, Foucault (2011) salienta que:

São os discursos, eles mesmos, que exercem seu próprio controle; procedimentos que funcionam, sobretudo, a título de princípios de classificação, de ordenação, de distribuição [...] não há sociedade onde não existam narrativas maiores que se contam, se repetem e se fazem variar; fórmulas, textos, conjuntos ritualizados de discursos que se narram conforme circunstâncias bem determinadas; coisas ditas uma vez e que se conservam, porque nelas se imagina haver algo como um segredo ou uma riqueza. Em suma, pode-se supor que há, muito regularmente nas sociedades, uma espécie de desnivelamento entre os discursos: os discursos que “se dizem” no decorrer dos dias e das trocas, e que passam com o ato mesmo que os pronunciou; e os discursos que estão na origem de certo número de atos novos de fala que os retomam, os transformam ou falam deles, ou seja, os discursos que, indefinidamente, para além de sua formulação, são ditos, e permanecem ditos e estão ainda por dizer [...] (p. 21-22).

Com base nisto, a operacionalização da colonização se deu frente a articulação dialética entre poder-saber, que busca controlar, torturar, utilizando-se, assim, de estratégias múltiplas para o controle do outro, este tido enquanto não ser. E sobre essa questão é válido expor:

Os nossos Tupinambás nunca tiveram ideia alguma de civilização até hoje; eis a razão porque eles se esforçam, por toda a forma, de imitar os nossos franceses [...] Aos Tupinambás, depois de dois anos de convivência com os franceses, estes lhes ensinaram a tirar o chapéu, a saudar a todos, a beijar as mãos, a cumprimentar, a dar os bons dias, a dizer adeus, a ir à Igreja, a tomar água benta, a ajoelhar-se, a pôr as mãos, a fazer o sinal da Cruz na testa e no peito, a bater no peito diante de Deus, a ouvir missa e sermão, ainda que nada d'isto compreendam, a levar o Agnus Dei, a ajudar o sacerdote à missa, a assentar-se à mesa, a estender a toalha diante de si, a lavar suas mãos, a pegar na carne com três dedos, a cortá-la no prato [...] a beber [...]. E em breve farão todos os atos de civilidade e delicadeza, que se costuma a praticar entre nós, e já, tornaram-se a ponto de parecerem até civilizados como os franceses (D'EVREUX, 1874, p.59-60)

Porquanto, a cosmovisão católica, ao determinar o modo como os Tupinambás no Maranhão deveriam agir e se relacionar com a moralidade eclesiástica e com a religiosidade, não só impõe o simulacro, dever-ser a esses povos, como os destituem de sua cultura, de suas crenças e seus valores. É importante ainda mencionar que tais atribuições têm como resultante o esquadramento desses, que são apreendidos enquanto desviantes morais e sociais, para que, assim, pela fé e remissão de seus pecados tais sujeitos pudessem vir a ser consertados e culturalmente modificados.

Essa dinâmica de imposição cultural e religiosa tem raízes profundas na história colonial, onde os povos indígenas foram frequentemente vistos como pagãos a serem civilizados pelos colonizadores europeus. A imposição da religião católica não apenas serviu como um instrumento de controle social, mas também como uma ferramenta de subjugação e assimilação cultural.

É importante destacar que esse processo de esquadramento e conversão forçada não apenas nega a autonomia e a identidade sexual, de gênero e cultural dos Tupinambás, mas também perpetua uma narrativa colonial que retrata os povos indígenas como inferiores e necessitados de correção e civilização.

A partir de então, na destituição do ser, cria-se a epidermização da inferioridade<sup>59</sup> e da abjetificação<sup>60</sup>, como bem explana Fanon (2011):

Assim, na primeira fase, o ocupante instala a sua dominação, afirma esmagadoramente a sua superioridade. O grupo social, subjugado militar e economicamente, é desumanizado segundo um método multidimensional. Exploração, torturas, razias, racismo, liquidações colectivas, opressão racional, revezam-se a níveis diferentes para fazerem, literalmente, do autóctone um objecto nas mãos da nação ocupante. Este homem-objecto, sem meios de existir, sem razão de ser, é destruído no mais profundo da sua existência. O desejo de viver, de continuar, toma-se cada vez mais indeciso, cada vez mais fantasmático. É neste estádio que aparece o famoso complexo de culpabilidade. [...]. Contudo, progressivamente, a evolução das técnicas de produção, a industrialização, aliás limitada, dos países escravizados, a

---

<sup>59</sup> Assim como a questão racial não existe sem a dinâmica entre branco e negro, a relação entre corpos cisheteronormativos e não-cisheteronormativos reflete uma estrutura de poder similar. A lgbtfobia, transfobia e outras formas de violência baseadas no gênero e na sexualidade são fundamentadas em uma lógica normativa colonial, colocando esses sujeitos à margem da sociedade. Essas dinâmicas não apenas marginalizam, mas também perpetuam um estado de exclusão social e cultural, onde indivíduos que desafiam as normas de gênero e sexualidade são frequentemente desvalorizados, postos em um não-lugar. (FANON, 2008).

<sup>60</sup> BENTO, Berenice. **Politizar o abjeto: dos femininos aos feminismos**. In: MEDRADO, Benedito; GALINDO, Wedna (Org.). *Psicologia social e seus movimentos: 30 anos de ABRAPSO*. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2011. p. 357-371.

existência cada vez mais necessária de colaboradores, impõem ao ocupante uma nova atitude. A complexidade dos meios de produção, a evolução das relações económicas, que, quer se queira quer não, arrasta consigo a das ideologias, desequilibram o sistema. O racismo vulgar na sua forma biológica corresponde ao período de exploração brutal dos braços e das pernas do homem. A perfeição dos meios de produção provoca fatalmente a camuflagem das técnicas de exploração do homem, logo das formas do racismo (p. 277).

Isso implica dizer que a Igreja Católica foi essencialmente a materialização das conquistas dos povos latino-americanos, sendo essa instituição, por meio dos discursos moralizantes da fé, a mantenedora da dominação do 'novo mundo'. Através dos discursos sobre pecado, obediência e da díade inferioridade versus superioridade foi possível a justificação das violações de direito e as opressões dos corpos negros, indígenas, femininos e lgbs, uma vez que a teologia católica se apropriou destes dualismos, para controlar a espiritualidade em detrimento dos corpos e prazeres.

Essa apropriação da teologia católica pelos colonizadores permitiu a imposição de uma moralidade eurocêntrica sobre as populações indígenas e africanas, relegando suas crenças e práticas espirituais a um plano inferior. Ao associar a ideia de pecado e impureza a aspectos da cultura desses povos, a Igreja Católica justificou a subjugação e a exploração dos corpos e territórios colonizados.

Além disso, ao restringir a expressão da espiritualidade e dos prazeres humanos dentro dos limites estabelecidos por suas próprias doutrinas, a Igreja Católica exerceu um controle autoritário sobre a vida cotidiana e as identidades dessas comunidades. Essa imposição de valores e normas contribuiu para a marginalização e a mortificação de grupos sociais considerados desviantes ou pecadores.

Diante disso, é a dogmática católica que explicará o mundo espiritual partindo da existência de um Deus que representa o bem, o que é perfeito, o que é belo, apropriado e soberano sobre todas as coisas, e esse Deus está em contígua luta contra o Diabo, que representa o mal, a selvageria, a animalidade, o pecado e tudo aquilo que deve ser combatido, erradicado e supliciado. Nessa perspectiva, o corpo LGBTQIAPN+, sobretudo o corpo trans, é aquele ligado ao perigoso, sendo a materialidade do pecaminoso, do abominável. Logo, é um ser que necessita estar sob constante observação e tutela da cisheteronormatividade e da concepção moralizante da fé, pois o controle da sexualidade e do gênero se dão mais no sentido de definir

não só os modos de gozo, mas também, a organização social, as prescrições e proibições sexuais.

No sentido de moldar os comportamentos, a sexualidade e os desejos dos povos originários no Brasil Colônia, observou-se que:

As práticas sexuais eram atravessadas pela díade do certo e do errado, do lícito e do ilícito, do normal e do anormal e a Igreja Católica, por sua vez, procurava controlar justamente o desejo determinado que, o que existia fora dos laços matrimoniais seriam o amor-paixão, a perseguida luxúria, os pecados da carne (DEL PRIORE, 2006, p. 23-24).

Segundo Fleury e Torres (2011, p. 31), “A Instituição Igreja Católica [...] modelou essa construção e ainda controla e direciona, de alguma forma, como os homossexuais são encarados pela sociedade”. Assim, ao longo da história, diferentes dispositivos discursivos de poder têm moldado e influenciado a percepção social e cultural dos corpos e corporeidades apreendidos enquanto dissidentes. Na era colonial, para os autores acima supracitados, tais dispositivos foram fundamentais para a imposição de normas e valores europeus sobre as populações colonizadas, enquadrando práticas como a sodomia — que posteriormente englobaria categorias como transexualidade, bissexualidade e homossexualidade em seu sentido mais amplo.

Os missionários coloniais frequentemente viam os corpos e as corporeidades “dissidentes” como representantes de vícios morais, como imoralidade, perversidade e luxúria. Essas percepções eram exacerbadas pelo contexto da colonização, onde a selvageria e o pecado eram frequentemente associados às culturas não europeias desde sua origem. A preocupação dos missionários não apenas refletia a imposição de uma moralidade cristã eurocêntrica, mas também servia como justificativa para o controle e a dominação sobre os corpos e corporeidades, gênero e as sexualidades das populações indígenas e africanas colonizadas.

A perspectiva política durante o processo colonial consistia em estabelecer e impor diariamente um conjunto de normas que definiam o que deveria ser o ideal cristão e, conseqüentemente, o modelo de família desejado. O foco principal estava na relação espiritual com Deus, seguida pela visão restrita do sexo, concebido apenas para a procriação. Nesse contexto, a diversidade sexual era frequentemente estigmatizada como volúpia, e os corpos e identidades considerados dissidentes eram

rotulados como malignos, exigindo de seus portadores uma vigilância constante, oração e submissão ao divino.

O que segundo Souza Junior (2011) se explica através da:

[...] luta contra o pecado da carne e ascensão espiritual molda a relação heterossexual, ajustando o corpo e o sexo ao princípio monogâmico, como corolário da lei divina intrínseca à sociedade teocrática. A crença da qualidade natural da heterossexualidade torna-se a base da reprodução humana e povoamento do mundo na tradição judaico-cristã, e é a mesma tradição que desenvolve, de maneira inversa à naturalidade, a percepção de que as relações homossexuais são práticas nocivas aos indivíduos e à sociedade, como uma contraversão à vontade divina (p.53).

Durante o período colonial, as normas impostas pelos colonizadores europeus exerciam um controle rígido sobre as práticas e as identidades sexuais e de gênero nas populações colonizadas. A moralidade cristã eurocêntrica era central na justificação das hierarquias sociais e na definição do comportamento aceitável, enquanto qualquer desvio dessas normas era visto como uma ameaça à ordem estabelecida. A sexualidade era estritamente regulada para servir aos propósitos da reprodução e da perpetuação das famílias coloniais, marginalizando e estigmatizando qualquer forma de expressão sexual que não se enquadrasse nesse paradigma.

Segundo Mott (2011) e Veiga (2020), é com a chegada dos missionários capuchinhos no território brasileiro que a violência sobre os corpos LGBTQIAPN+ é posta em voga, mas, agora, com intuito de remissão do pecado. Isto é, os capuchinhos tinham como condição *sine qua non* a de purificarem o território e salvarem os povos que aqui estavam, a fim de expurgar a terra da maldade e da lascívia, sendo a catequese um dos meios para obtenção de purificação. Dessa forma, na obra de D'Évreux, a lascívia experienciada pelos ameríndios estava em volta de animalidade, promiscuidade e pecado, portanto somente através do batismo cristão, da catequese, da confissão e do trabalho era possível acessar ao divino e, conseqüentemente, a absolvição dos pecados.

No contexto do processo colonial no território brasileiro, Mott (2011) afirma que o primeiro caso registrado de LGBTfobia no Brasil ocorreu em 1612, em São Luís do Maranhão. Naquela época, vivia na região um indígena chamado Tibira, identificado como hermafrodita e homossexual. Os missionários capuchinhos o rotularam como sodomita, e, aos olhos dos colonizadores, isso significava que ele deveria ser

penalizado com a morte. A sodomia era vista como um crime que não apenas contrariava a dogmática católica, mas também a vontade de Deus. A execução de Tibira foi utilizada como um “exemplo” para outros praticantes do que os colonizadores consideravam atos pecaminosos e essa ação violenta tinha o objetivo de controlar, através do medo e da força, o gênero e a sexualidade, bem como, os modos de vida dos povos ameríndios. A morte de Tibira não foi apenas uma punição individual, mas uma estratégia deliberada de repressão e controle social. Ao promover tal ato, os colonizadores e os missionários buscavam impor suas normas e valores sobre as comunidades indígenas, utilizando a violência como ferramenta de dominação.

Reitera-se que, sob o pretexto de purificar a alma e refrear tal prática, o frei D'Evreux, com o auxílio de outros missionários indígenas, capturou Tibira, da etnia Tupinambá, e o levou para um canhão. Tibira teve seus pés e tornozelos enlaçados e sua cintura amarrada ao canhão, e, com auxílio de alguns missionários, Yves D'Evreux ordenou que ateassem fogo no indígena, que teve partes de seu corpo dilacerado junto ao Forte de São Luís. A referida prática, está registrada pelo frei como uma forma de punir na “presença de todos os franceses, selvagens e escravizados pelas práticas de sodomia” (D'EVREUX, 1874, p.268).

A descrição detalhada desse evento pelo frei D'Evreux (1874) não apenas desmonta a brutalidade dos atos perpetrados, mas também evidencia como tais práticas eram legitimadas pela sociedade colonial. Esses episódios são emblemáticos das dinâmicas de poder e violência que moldaram não apenas o passado colonial, mas também continuam a reverberar em nossas sociedades contemporâneas. O uso da violência como ferramenta de imposição de normas religiosas e sociais demonstra a complexidade das relações de poder que permeiam as estruturas sociais, políticas, jurídicas, psíquicas e culturais.

Refletir sobre esses acontecimentos é fundamental para uma compreensão mais profunda das origens e persistências dessas dinâmicas. A morte de Tibira, um indígena executado por ser considerado um "sodomita," se torna um marco temporal importante nas discussões interseccionais a partir da perspectiva decolonial, especialmente no que diz respeito às reiterações das violências orquestradas tanto



pela Igreja Católica quanto pelo Estado. Essas ações discursivas permanecem reiteradamente na contemporaneidade, funcionando como instrumentos de dominação social.



Figura 1. Tibira, Índio Tupinambá <sup>61</sup>  
(Viagem à Terra do Brasil, de Jean de Léry)

Ao examinar a morte de Tibira dentro de uma perspectiva decolonial, é fundamental reconhecer como essa tragédia reflete as interseções de opressões que moldaram e continuam a moldar as relações de poder na América Latina e além. Pois, a violência simbólica e física exercida sobre Tibira exemplifica a maneira pela qual as instituições coloniais e seus discursos ideológicos justificaram e perpetuaram a dominação sobre os corpos e territórios colonizados.

Dentro dessa perspectiva, somos confrontados com a brutalidade dos sistemas de opressão que moldaram a história da América Latina e o legado deixado por essas experiências coloniais. Além disso, a morte de Tibira ressoa como um lembrete dos

---

<sup>61</sup> Imagem Disponível em: <<https://www.nataldasantigas.com.br/blog/os-tibira-e-as-cacoeimbeguiras>>. Acessado em 20 de junho de 2022.

efeitos duradouros do colonialismo e do neocolonialismo sobre os corpos não apreendidos enquanto sujeitos, e que continuam a enfrentar marginalização, violência e negação de seus direitos básicos.

Como se pôde perceber, a relação da colonialidade está intrinsicamente enlaçada com as questões dos corpos e corporeidades LGBTQIAPN+, especialmente aquelas que performam e tornam ameaçadora a corporeidade transexual ou seja, não há como pensar a lgbtfobia, nem tão pouco a transfobia propriamente dita, sem se ater-se à experiência colonial.

Por sua vez, Wallerstein (2001), sugere que o universalismo imposto pela colonialidade, é apresentado como uma "verdade incontestável", sendo essa então, uma construção baseada em interesses econômicos sistêmicos no contexto do capitalismo histórico, e sendo esse fundado no colonialismo.

Com base na explicação anterior, fica evidente que uma reflexão sobre a colonialidade é crucial para compreender as raízes profundas do colonialismo que se reiventa contiguamente na atualidade. Ao analisar a colonialidade, percebe-se que ela não se restringe apenas ao passado colonial, mas permanece enraizada nas estruturas sociais, nas relações sexuais, de gênero, raça e classe; nas formas de pensar e nos comportamentos, até hoje. Ela se manifesta nas disparidades globais de poder, nas representações culturais hegemônicas, ou seja, não se limita apenas às questões econômicas ou políticas, mas também abrange uma série de áreas interconectadas.

Mignolo (2010) aponta que a colonialidade de poder opera no controle de diversos aspectos, tais como a economia, a autoridade política, a religião, a cultura, a relação com a natureza, as questões de gênero e sexualidade, além do controle sobre a subjetividade e o conhecimento. Isso significa que o domínio colonial não se manifesta apenas em um único domínio, mas se entrelaça em diferentes esferas da vida e da sociedade.

Essa análise indica uma rede complexa de relações entre diversas formas de opressão e controle presentes no sistema colonial. As hierarquias de poder econômico, por exemplo, não existem isoladamente, mas estão entrelaçadas com estruturas de autoridade política e cultural. Essa interconexão influencia não apenas as dinâmicas econômicas, mas também molda percepções e práticas em relação a aspectos fundamentais da identidade humana, como raça, gênero e sexualidade.

Por meio dessa perspectiva, afirma-se que, a partir da colonialidade de poder, as estruturas coloniais estabelecem e perpetuam sistemas de opressão que se infiltram em todos os aspectos da existência humana. Essa dinâmica abrange desde as relações de poder político e econômico até as esferas mais íntimas da vida cotidiana, influenciando a distribuição de recursos, os sistemas de crenças e os padrões de comportamento em uma sociedade colonizada.

Assim ele pontua:

La colonialidad del poder está atravesada por actividades y controles específicos tales la colonialidad del saber, la colonialidad del ser, la colonialidad del ver, la colonialidad del hacer y del pensar, la colonialidad del oír, etc. Muchas de estas actividades pueden agruparse bajo la colonialidad del sentir, de los sentidos, es decir, de la aesthesis (MIGNOLO, 2010, p. 12).

Dito isso, à guisa do pressuposto, a transcolonialidade é uma tecnicidade de poder que se origina no seio eurocêntrico. O processo de colonização é a expansão desse poder-saber que opera e legitima agressões com intuito de manter a ordem patriarcal, a moralidade da fé, a família nuclear, o racismo, entre outras formas calcadas na regulamentação das formas de gozo, na violência e nas assimetrias da sexualidade e do gênero.

E sendo essa, por sua vez, a tecnicidade de poder que fundará todas as relações de dissimetria frente ao corpo transexual na contemporaneidade, haja vista que os assassinatos, os estupros corretivos e os xingamentos, que se apresentam nos arredores das cidades urbanas, os altos índices de esquitejamento dessa população, aos quais são presentificados exemplificativamente nos Atlas e Relatórios de Violências, dão-se similarmente àquelas mesmas violações de direito já orquestradas no Brasil colônia pelos setores hegemônicos da sociedade colonizadora.

Ao observarmos as dinâmicas contemporâneas, percebemos que a transcolonialidade continua a influenciar profundamente a vida de grupos marginalizados, como as pessoas transexuais. Os altos índices de violência, incluindo assassinatos, estupros corretivos e xingamentos, que ocorrem nas áreas urbanas refletem as mesmas formas de opressão que foram historicamente perpetradas pelos colonizadores no Brasil colonial. Sem esquecer-se, do alto índice de suicídios de pessoas transexuais, outro fator que faz referência ao poder colonial instituído no corpo/corporeidade trans.

Aliás, é importante destacar ainda, a persistência de um mito que associa transtornos mentais <sup>62</sup> às questões de gênero e sexualidade enfrentadas por pessoas transexuais e travestis. No entanto, essa crença é uma consequência da estigmatização histórica e da marginalização desses corpos/corporiedades na sociedade. Na realidade, o que verdadeiramente contribui para o adoecimento mental dessas pessoas são os desafios adicionais que enfrentam em suas vidas diárias. Pois, além dos conflitos comuns a todos os sujeitos frente às fases de desenvolvimento psíquico, as pessoas trans e travestis ainda precisam lidar com a constante exclusão social, a negação de seus direitos fundamentais, a dificuldade de acessar serviços de saúde específicos para suas necessidades, a falta de respeito ao seu nome social, o desemprego ou sub-emprego, dentre outros fatores. E esses, somados ao poder necropolítico do Estado, criam um ambiente hostil que contribui significativamente para o adoecimento mental e o aumento das taxas de suicídio entre as pessoas transexuais e travestis. (ANTRA, 2022)

Os dados do Instituto Williams (UCLA), são alarmantes ao considerar fatores demográficos, e ressaltam a gravidade da situação, evidenciando que 45% das tentativas de suicídio ocorrem entre jovens de 18 a 24 anos que se identificam como pessoas transexuais.

Diante das circunstâncias desafiadoras enfrentadas pelas pessoas transexuais e travestis, é comum observar a manifestação de diversos transtornos psicológicos, tais como ansiedade, depressão e crises de pânico. Esses transtornos são frequentemente exacerbados pela falta de apoio social e pela experiência de diferentes formas de violência, o que contribui significativamente para a piora do estado psicológico desses indivíduos, aumentando o risco de comportamentos suicidas.

Segundo dados recentes da Antra (2022), o ano de 2021 registrou um total de 12 casos de suicídios no Brasil, sendo 2 de homens transexuais e 10 de mulheres trans/travestis. Esses números são alarmantes e evidenciam a gravidade da situação.

---

<sup>62</sup> Estão associados ao sofrimento psíquico e não apenas afetam o bem-estar psicológico, mas também estão intimamente ligados à perda de qualidade de vida, dificuldades nos relacionamentos interpessoais e essas condições podem impactar significativamente a capacidade de uma pessoa viver uma vida plena e satisfatória, interferindo em sua funcionalidade diária, em suas relações sociais e em sua autoestima. Em última análise, o sofrimento psíquico associado aos transtornos mentais pode ser avassalador, causando angústia emocional intensa, ansiedade, depressão e uma sensação de desesperança em relação ao futuro. (NUNES E TORRENTÉ, 2009)

É importante ressaltar que, embora os homens trans apresentem uma maior propensão a ideações e tentativas de suicídio, as mulheres trans e travestis têm uma taxa mais elevada de sucesso ao ato.

Butler (2016) nesse aspecto se faz importante, pois destaca a natureza dos processos de enquadramento presentes na dinâmica social, evidenciando que todos os membros de uma dada sociedade estão sujeitos a esse fenômeno, que pode resultar tanto na inclusão quanto na exclusão. Aqueles que são marginalizados enfrentam condições precárias que comprometem sua dignidade individual, psicológica e social, levando-os à marginalização e, em última instância, à vulnerabilidade perante a própria existência. Dessa maneira, para Butler (2016):

Os enquadramentos são as novas formas da violência estatal, especialmente aquelas que buscam suspender os constrangimentos jurídicos em nome da soberania ou que fabricam sistemas quase legais em nome da segurança estatal [...]. (p.49)

A reflexão proposta por Butler (2016), embora contextualizada dentro do cenário norte-americano de uma ameaça constante de guerra contra corpos/corporiedades específicos, nos convida a refletir sobre o contexto brasileiro marcado por uma guerra que perdura há mais de 524 anos desde a invasão colonial. Trata-se de uma guerra que envolve os povos indígenas, a população negra e pobre, a população LGBTQIAPN+, especialmente, os corpos transexuais e travestis aos quais são permeados por conflitos que abrangem questões de raça, gênero, sexualidade, território e classe social. Essa guerra tem sido travada ao longo dos séculos, caracterizada por episódios truculentos que, ao mesmo tempo, se tornaram parte do cotidiano, muitas vezes passando inclusive despercebidos pela comoção pública.

O corpo trans, ao confrontar as normas já pré-estabelecidas da suposta normalidade frente ao gênero e a sexualidade, muitas vezes encontra-se marginalizado, privado de direitos e liberdades fundamentais. Essa condição de vulnerabilidade e abjeção não apenas é percebida pelos outros, mas também pode ser internalizada pelo próprio indivíduo trans, de modo a adoecer-lo psicologicamente. É crucial notar que é nessa aceitação internalizada da morte, que é vista como algo natural e até mesmo inevitável, que reside - possivelmente - o ápice do controle panóptico e do castigo dentro do contexto da transcolonialidade. (CARAVACA-MORERA E PADILHA, 2018)

Nesse sentido, a imposição de normas e valores coloniais perpetua uma lógica punitiva e disciplinadora sobre os corpos trans, levando-os a uma condição de vulnerabilidade constante. A falta de reconhecimento e respeito por suas identidades e experiências contribui para uma sensação de desamparo e alienação, que por sua vez alimenta a internalização de narrativas de marginalização e exclusão.

Assim, a transcolonialidade opera como um mecanismo de controle social que não apenas subjuga os corpos trans à margem da sociedade, mas também os submete a uma forma insidiosa de vigilância e punição, onde a própria noção de identidade e existência é questionada e desvalorizada.

Esses padrões de violência, presentes nos relatos e estatísticas de violência, demonstram como a transcolonialidade persiste na contemporaneidade, perpetuando a marginalização e a exclusão de certos grupos sociais. É importante reconhecer que essas formas de violência não são meramente eventos isolados, mas sim produtos de estruturas de poder profundamente enraizadas na história colonial do Brasil.

Quando revisitamos as questões que permeiam a Festa da Chiquita como um evento percebido como "ameaçador" para aqueles que encarnam a norma disciplinar do ser, além dos discursos apresentados ao longo desta tese acerca dos corpos transexuais e travestis, torna-se evidente o modo como certas vidas não é apenas ignoradas, mas também tratadas como intrinsecamente atemorizantes. Essa percepção é moldada por um conjunto complexo de forças que incluem o Estado, a Igreja, as normas morais, o capital e a cisheteronormatividade, os quais constroem narrativas que retratam esses corpos como indignos, pecaminosos, desviantes, irracionais, animalizados e alienados.

Nesse sentido, estamos diante de uma dinâmica de transcolonialidade que transcende os limites temporais do colonialismo. Mesmo após o fim formal do colonialismo, persiste uma lógica de relação colonial alicerçada fundamentalmente no corpo/corporeidade trans entre diferentes sistemas de conhecimento, entre modos de vida diversos e entre os Estados-Nação. Essa transcolonialidade permeia as estruturas sociais, culturais, psíquicas, e políticas, perpetuando assim as hierarquias e desigualdades que caracterizaram o período colonial. (CARAVACA-MORERA E PADILHA, 2018)

Contudo, a abordagem técnica do poder desempenha um papel fundamental nas relações de desigualdade e discriminação enfrentadas pelas pessoas transexuais e travestis na contemporaneidade. Isso é evidente nos eventos de violência que

ocorrem em áreas urbanas, como assassinatos, estupros corretivos e ataques verbais.

Logo, pensar em transcolonialidade é discutir os processos que são continuamente ratificados por um sistema/cistema de poder que perpassa por diversas formas de exclusão. Esse sistema/cistema coloca as pessoas transexuais em guetos, no subemprego, na prostituição e na cisheterossexualização compulsória. Além disso, também envolve processos excludentes e interseccionais, onde a racialização se manifesta na ausência de políticas sociais e públicas efetivas, como moradia e saneamento básico. Isso significa que o espaço urbano se torna uma reinvenção da colônia para os corpos transexuais. (MORAES, 2020)

Essas dinâmicas excludentes criam barreiras que dificultam o acesso das pessoas transexuais a direitos básicos e a uma vida digna. A falta de oportunidades e a marginalização sistemática perpetuam ciclos de pobreza e discriminação, tornando quase impossível para essas pessoas escaparem das condições adversas que lhes são impostas.

Em síntese, o espaço urbano, ao invés de ser um ambiente de inclusão e oportunidade, se torna uma continuação da opressão colonial. Para as pessoas transexuais, a cidade pode representar uma colônia moderna, onde a exclusão e a violência são cotidianas e sistemáticas.

#### **4. CARTOGRAFIAS DO ARMÁRIO: RESISTÊNCIA E LINHAS DE FUGA**

A cartografia não se prende a um método rígido, em mapear, mas, está para além disso, pois busca explorar as complexidades e variações dos territórios investigados, as multiplicidades dos sujeitos. Ela permite uma abordagem mais sensível às nuances e diversidades presentes em um determinado contexto. Assim, ao escolher a cartografia como possibilidade de pesquisa, o pesquisador busca ir além das categorias predefinidas e das análises tradicionais. Em vez disso, ele se envolve de forma ativa e participativa com o objeto de estudo, buscando capturar as experiências vividas e os movimentos em constante transformação. A atenção é direcionada para as sensações, as conexões e as relações emergentes, em oposição à ênfase exclusiva em objetos ou representações fixas.

Ao mapear os territórios da pesquisa de forma mais fluída e adaptável, a cartografia oferece uma maneira de capturar a complexidade e a dinâmica das situações estudadas. Ela se presta a uma análise mais rica e profunda das experiências humanas, permitindo que os pesquisadores reconheçam as diferentes vozes e perspectivas.

Feyerabend (2007) argumenta de forma contundente que as ideologias dominantes e rígidas podem ser equiparadas a um "assassinato cultural", uma metáfora poderosa que ilustra como o uso indiscriminado e deturpado da ciência pode resultar na perda ou na erosão de elementos culturais, valores e identidades intrinsecamente ligados às comunidades e sociedades.

A ciência, portanto, não deve ser vista como uma ferramenta neutra ou desvinculada das complexidades humanas e sociais. Pelo contrário, deve ser conduzida com responsabilidade e sensibilidade aos seus potenciais impactos na cultura e na sociedade em geral. Este ponto de vista ressalta a importância de uma ciência reflexiva, que não apenas busca o progresso tecnológico ou a acumulação de conhecimento, mas também se preocupa com as consequências éticas, políticas e sociais de suas descobertas e práticas.

Ao considerar a ética da ciência, Feyerabend destaca a importância de questionar não apenas o que é possível tecnicamente, mas também o que é desejável socialmente. Ele alerta para os riscos de uma ciência desenfreada que não leva em conta as consequências sociais e éticas de suas descobertas e aplicações. Assim, propõe que a ciência seja conduzida de maneira responsável, com sensibilidade aos valores culturais e sociais das comunidades afetadas por suas pesquisas e inovações.

Nesse aspecto, o dado autor ainda explana:

[...] não sou contra uma ciência entendida dessa maneira. Tal ciência é uma das invenções mais maravilhosas da mente humana. Mas sou contra ideologias que usam o nome da ciência para o assassinio cultural. (FEYERABEND, 2007, p. 23)

A cartografia também destaca a importância de considerar as perspectivas e contribuições dos coletivos, das multidões, valorizando diferentes vozes e experiências. Em suma, a cartografia é uma abordagem que incentiva uma observação atenta, criativa e inclusiva da realidade, permitindo uma compreensão mais completa e rica dos diferentes aspectos de um contexto ou território, e reconhecendo a diversidade de experiências e perspectivas presentes.



Assim, a cartografia não busca negar os desafios, dificuldades e problemas que podem vir a existir, nem as dinâmicas internas de grupos ou movimentos sociais, mas sim reconhece que tanto as reproduções quanto as antiproduções fazem parte de qualquer contexto ou território, incluindo a população LGBTQIAPN+, essencialmente, as pessoas trans e travestis. (ROMAGNOLI, 2009).

Nesse sentido, a cartografia como metodologia busca mapear e compreender as múltiplas camadas e nuances das experiências vividas pelos diferentes grupos sociais, sem simplificações ou reducionismos. Isso implica reconhecer tanto os momentos de resistência, empoderamento e criação de alternativas, quanto os obstáculos, contradições e limitações enfrentados ao longo do caminho.

Logo, pensar a cartografia enquanto possibilidade de pesquisa é compreender que essa atravessa o campo material, aproximando-se, assim, daquilo que é do campo do subjetivo, das práticas de resistência, da linguagem e, conseqüentemente, da vida, onde o desejo se faz pulsante. Portanto, quando se afirma que a cartografia não faz laços com as epistes hegemônicas, é no sentido de que essa se constrói e se desconstrói enquanto possibilidade de pesquisar o sujeito e os diferentes espaços e territórios que o compõem, a partir daquele que vivencia. Assim, então, (re) significar, conhecer e transformar essas delimitações, pois, aqui, o pesquisador e aquele a ser pesquisado colocam-se intrinsecamente num vir a ser, haja vista que a pesquisa juntamente se dá a partir desse processo.

Segundo Abrahão et. al., (2014), ele destaca que a natureza interativa e imersiva do processo de pesquisa, é onde o pesquisador se envolve profundamente com o objeto de estudo. Ele ainda descreve que o processo de pesquisa não é apenas uma observação externa e objetiva do objeto, mas um envolvimento ativo que resulta em uma interação complexa e enriquecedora. Sugere ainda, que o processo de pesquisa não é linear ou isolado, mas é intrincadamente entrelaçado e interconectado com o objeto de estudo e isso implica que o pesquisador não está simplesmente estudando algo de fora, mas está imerso nesse processo de exploração.

Outro ponto, por ele sinalizado faz referência a ideia de "mistura-se" na qual enfatiza a proximidade e a influência mútua entre o pesquisador e o objeto de estudo. A partir disso, o autor nos ensina que: "Emaranhase", mistura-se, afeta-se com o processo de pesquisa, diluindo o próprio objeto, uma vez que se deixa contaminar com esse processo, e se sujando de mundo, é atravessado e inundado pelos encontros. (p. 136)". Isso sugere que o pesquisador não se mantém separado do que

está sendo estudado, mas está envolvido de forma a afetar e ser afetado pelo objeto, ou seja, o processo de pesquisa "afeta-se", o que significa que o próprio ato de pesquisar pode ter impacto no pesquisador e isso pode envolver mudanças em perspectivas, emoções e entendimento à medida que o pesquisador se aprofunda cada vez mais no estudo em si.

Contudo, Alvarez e Passos (2012), ainda contribuem ao expor que:

É neste sentido que a experiência da pesquisa ou a pesquisa como experiência faz coemergir sujeito e objeto de conhecimento, pesquisador e pesquisado, como realidades que não estão totalmente determinadas previamente, mas que advêm como componentes de uma paisagem ou território existencial (p.148).

Ainda sobre a cartografia, Kirst et al (2003) pontua:

[...] pode ser considerada como máquina autopoietica, pois se produz através de uma dobra, ou seja, como efeito da subjetividade que registra o mundo. Desdobramentos e redobramentos, gerados pela pesquisa, podem aproximá-la de seu papel no engendramento das subjetividades (p. 99).

A cartografia nos convida à inventividade. Isso significa que os pesquisadores não estão limitados a seguir roteiros preestabelecidos ou métodos rígidos, mas podem usar sua criatividade para adaptar as abordagens às situações específicas. Não é necessário se apegar estritamente a métodos peculiares, mas sim estar aberto a novas maneiras de abordar as paisagens, os encontros, desencontros, os sentires, as ausências e as escutas, dentre outras manifestações que poderão vir à tona a serem mapeadas. A ideia de perceber as pistas<sup>63</sup> que surgem à medida que se experimentam novas paisagens destaca a importância da observação atenta e da capacidade de adaptação na cartografia. Isso implica que os pesquisadores devem estar abertos a insights e descobertas que possam surgir durante o processo de mapeamento, e que essas pistas podem influenciar a maneira como as informações são representadas. (KASTRUP, 2015)

---

<sup>63</sup> São referências ou indícios que ajudam a orientar o pesquisador à medida que ele se move no caminho da investigação. Elas podem ser sinais visuais, conceituais ou metodológicos que indicam direções possíveis ou linhas de exploração a seguir. Ao seguir essas pistas, o pesquisador mantém uma atitude de abertura e receptividade ao que está emergindo durante a pesquisa, evitando uma abordagem prescritiva e permitindo amoldamento contínuos no percurso. A utilização de "pistas" como referências orientadoras permite ao pesquisador manter uma abordagem aberta e adaptável, ajustando o caminho da pesquisa conforme novas informações e insights se desenvolvem ao longo do processo. (KASTRUP, 2015)

A ideia de estar atento às pistas que emergem à medida que se exploram novas paisagens ressalta a importância da observação minuciosa e da capacidade de adaptação na cartografia. Isso implica que os pesquisadores devem permanecer abertos a insights e descobertas que possam surgir durante o processo de mapeamento, reconhecendo que essas pistas têm o potencial de influenciar a forma como as informações são representadas e interpretadas.

Ao adotar uma abordagem mais flexível e aberta à experimentação, os pesquisadores podem capturar nuances e complexidades que talvez não seriam percebidas de outra forma, enriquecendo assim a compreensão dos contextos sociais e culturais em que estão inseridos. Em última análise, a inventividade na cartografia não apenas amplia as possibilidades de investigação, mas também promove uma maior sensibilidade às diversas realidades e experiências humanas.

Pode-se inferir, que a cartografia, se apresenta como algo mais do que um mapa estático. Em vez disso, ela é descrita como um processo em movimento, um "desenho" que ocorre simultaneamente com os movimentos de transformação da paisagem. Isso significa que a cartografia não se limita a representar um estado estático ou uma imagem fixa da paisagem, mas está ativamente envolvida na captura e expressão das mudanças e transformações que ocorrem no ambiente a ser vivido, aqui no caso em comento, a Festa da Chiquita e a escuta aos sujeitos se enodam nesse desenho. Ressalta-se a concepção de paisagens na perspectiva de Rolnik (1989) a qual faz uma analogia com a concepção de território, reafirmando como tanto as paisagens quanto os territórios não são estáticos, mas dinâmicos e em constante movimento, isto é, como algo que não está fixo, mas sim em constante movimento e transformação. Isso enfatiza a importância de se considerar a fluidez e a evolução das representações espaciais e das próprias experiências humanas (ROLNIK, 1989).

A relação com a Festa da Chiquita e a escuta aos sujeitos afirma que a cartografia está sendo utilizada como uma ferramenta para capturar e entender a dinâmica dessa festa e as perspectivas dos participantes. Ela não apenas mapeia o espaço físico, mas também busca representar as experiências, emoções e interações dos indivíduos envolvidos.

Seguindo a mesma linha de raciocínio, Costa (2014, p. 72) confirma que “se pudéssemos apresentar um elemento fundamental para uma prática cartográfica, este seria o encontro”. Nessa lógica, a cartografia se dá na implicação do pesquisador

articulado à concepção de que o conhecimento e pesquisa se interconectam. Logo, são inseparáveis por tratar-se da vida que pulsa e, conseqüentemente, das formas de existência. Assim, a cartografia enquanto método de análise crítica seria uma linha de fuga e, também, de resistência aos padrões hegemonicamente impostos pela ciência.

Sobre a fuga, é importante mencionar o pensamento de Deleuze e Guattari:

Fugir não é renunciar às ações, nada mais ativo que uma fuga [...]. É também fazer fugir, não necessariamente os outros, mas fazer alguma coisa fugir, fazer um sistema vazar como se fura um cano [...]. Fugir é traçar uma linha, linhas, toda uma cartografia [...]. Fugir, porém, ao contrário, é produzir algo real, criar vida, encontrar uma arma (DELEUZE E GUATTARI, 1995, p.49 - 62).

A citação de Deleuze e Guattari (1995) sublinha que a ação de fugir não implica em renúncia ou passividade, mas sim em uma postura ativa e transformadora. Fugir não se resume apenas a escapar de algo, mas também a criar linhas de fuga, traçar novos caminhos e gerar algo concreto. A ideia de "criar linhas de fuga" sugere que, ao fugir, estamos desenhando novas trajetórias, explorando possibilidades alternativas e abrindo novos caminhos.

Essas linhas de fuga podem representar rupturas com as normas estabelecidas, permitindo-nos escapar das limitações e estruturas que nos restringem e oprimem., ou seja, é através dessas fugas que podemos encontrar novas formas de existência e de resistência, desafiando a ordem estabelecida e buscando a transformação social. Ao criar linhas de fuga, estamos engajados em um processo de reinvenção, não apenas de nós mesmos, mas também do mundo ao nosso redor. Estamos constantemente desafiando as fronteiras impostas, explorando territórios desconhecidos e redefinindo nossas próprias possibilidades.

No contexto das opressões e das normas dominantes, a fuga pode ser entendida como uma estratégia de resistência e de produção de vida. Ao fugir, desestabilizamos sistemas de poder, provocamos transformações e criamos possibilidades de existência fora dos limites e das normas estabelecidas.

Fugir é, portanto, um ato de criação e de subversão. É encontrar brechas, espaços de liberdade e de autodeterminação, e utilizar essas aberturas para produzir

algo novo, para dismantelar estruturas opressivas e para construir relações e formas de vida mais livres e igualitárias.

Nesse contexto, a fuga pode ser interpretada como uma forma de resistência política e social, um movimento para romper com as amarras e limitações impostas pelo sistema vigente. É uma busca por criar uma cartografia própria, um mapa que aponte para horizontes de emancipação e transformação. Neste sentido, a cartografia não é apenas um instrumento de escape, mas também uma ferramenta para entender a vida como uma produção criativa e para analisar a complexidade das experiências dos corpos LGBTQIAPN+, especialmente trans e travestis, que são moldados por contextos psicossociais, econômicos e culturais específicos.

A discussão sobre os corpos dissidentes e o armário é crucial aqui, pois o armário pode ser metaforizado como a cidade: um lugar de aprisionamento, marginalização e produção de morte simbólica e física. No entanto, os corpos e corporalidades que desafiam essas normas moralizantes são vistos como uma produção de vida, uma vez que, buscam romper com as normas padronizadas através de seus corpos, estéticas, desejos e afetos.

Ao desafiar as categorias impostas, os corpos/corporiedades apreendidas enquanto dissidentes abrem caminho para uma reflexão crítica sobre as estruturas de poder que perpetuam a exclusão, a mortificação, a barbárie e a marginalização. A fuga, neste contexto, não é apenas uma questão de escapar de um lugar ou condição, mas de transformar ativamente a realidade e reivindicar espaços de liberdade, reconhecimento e emancipação.

A fuga é interpretada como uma estratégia de resistência contra as restrições, moralizações e limitações impostas pelo sistema, onde se busca criar uma cartografia própria, um mapa que aponta para horizontes de emancipação e transformação. Nesse contexto, a cartografia é usada como uma metáfora para representar a busca por liberdade e autodeterminação. Assim, a ideia de "cartografia como escape" sugere que a vida pode ser entendida como uma produção criativa, onde os indivíduos buscam romper com as normas e restrições que os marginalizam. (DELEUZE E GUATTARI, 1995)

A análise dos corpos e corporalidades LGBTQIAPN+, especialmente de pessoas trans e travestis, está intrinsecamente ligada à noção de "armário" como metáfora da cidade. O "armário" representa não apenas um lugar de ocultação das identidades de gênero e sexualidade, mas também um espaço de aprisionamento psicológico e social.

Nessa perspectiva, a cidade é vista como um microcosmo onde essas dinâmicas de exclusão e marginalização se manifestam intensamente. Assim como o "armário" representa a necessidade de esconder aspectos fundamentais da identidade para evitar discriminação e violência, a cidade pode ser percebida como um espaço onde esses medos são exacerbados.

Para indivíduos LGBTQIAPN+, viver na "cidade-armário" pode significar enfrentar diariamente a ameaça de rejeição, de exclusão social, de violência física e psicológica, e até mesmo a possibilidade de morte. Por outro lado, os corpos LGBTQIAPN+, especialmente os participantes da Festa da Chiquita, são percebidos como corpos dissidentes que desafiam as normas sociais padronizadas. Eles representam uma afirmação de vida, onde os indivíduos buscam expressar suas identidades, estéticas, desejos e afetos de maneira autêntica, mesmo enfrentando as pressões sociais e morais da sociedade.

Esses corpos dissidentes são uma manifestação de resistência e subversão, desafiando as expectativas normativas que tentam impor uniformidade e conformidade. Na Festa da Chiquita, em particular, esses indivíduos celebram sua diversidade e reivindicam seu direito de existir e se anunciar livremente, sem se submeter às imposições de moralidade ou fé que frequentemente marginalizam suas expressões de sexualidade e gênero.

Ou seja, pensar os 'corpos dissidentes' é pensá-los na possibilidade de transformarem o armário que lhes fora designado, pois são corpos que se apresentam enquanto resistentes aos seus silenciamentos, e não tão somente enquanto supliciados, amordaçados. Portanto, quando se escolhe aqui significá-los enquanto 'corpos dissidentes', é no sentido de que estes buscam transpor as regras da moralidade sexual impostas pela cisheteronormatividade e romper com as subjetividades hegemônicas. Isto é, os corpos dissidentes tanto se situam, quanto

atuam como rupturas rizomáticas, pois tomam o armário como lócus de aprisionamento ao mesmo tempo que denunciam esse espaço. É nesse íterim que os corpos dissidentes transformam a noção de armário, ao possibilitar com que outras subjetividades podem ser postas em voga e se fazer existir.

Os corpos dissidentes aqui, são interpretados como corpos que resistem ao silenciamento e à marginalização que muitas vezes lhes são impostos. Eles não são apenas vítimas passivas, mas sim agentes ativos que se recusam a serem reduzidos ao papel de supliciados ou amordaçados. Ao escolher significá-los como "corpos dissidentes", o foco está na sua busca por desafiar as normas de moralidade sexual impostas pela cisheteronormatividade e pela fé eclesiástica e fundamentalmente, em romper com as subjetividades dominantes. Assim, a transformação do "armário" é um elemento constituinte nessa discussão, uma vez que, os corpos dissidentes não aceitam o armário como um espaço de aprisionamento, mas o redefinem e o transformam. Eles usam o armário como um ponto de partida para denunciar as pressões sociais e as restrições que ele representa. Ao fazer isso, eles abrem espaço para outras formas de subjetividade que estavam marginalizadas, permitindo que elas se tornem diziáveis e existam de maneira autêntica.

Porquanto, a noção de "rupturas rizomáticas" sugere que os "corpos dissidentes" não estão simplesmente se opondo de maneira linear, mas estão criando rupturas complexas e multifacetadas. Essas rupturas desafiam não apenas as normas da cisheteronormatividade, mas também questionam e reconfiguram as estruturas de poder que perpetuam a marginalização.

O que segundo Ribeiro (2011), tanto os corpos trans, quanto a Festa da Chiquita podem ser apreendidas no âmbito do direito à cidade enquanto processo de resistência que se articulam de maneira a formar lideranças e instrumentos de enfrentamento a toda forma de opressão. Assim sendo, um dos objetivos propostos é denunciar e dizibilizar a partir do entrelace com a cartografia a noção de armário constituído enquanto esse espaço que serializa, oprime e demarca os corpos que escapam às matrizes hegemônicas de sexualidade e de gênero, apontando, dessa forma, que esse espaço se constrói a partir dos poderes que se encontram instituídos pela micropolítica que funciona como ordenamento do desejo e que produz, por extensão, a transfobia, a violência e a segregação.

E é nesse sentido que, sobre o armário e a população LGBTQIAPN+, especialmente, os corpos trans, bem como a Festa da Chiquita, estão envolvidos em práticas e movimentos que visam a reivindicação e conquista do espaço urbano, desafiando as estruturas de poder que impõem a marginalização e a exclusão. Eles se unem na busca por visibilidade, dizibilidade, reconhecimento e respeito, não apenas como manifestações individuais, mas como partes de um movimento mais amplo que busca resistir à opressão e transformar a cidade em um espaço inclusivo e diverso.

Portanto, a interseção com a cartografia é destacada como uma ferramenta para revelar e mapear os impactos do "armário" e das normas hegemônicas de gênero e sexualidade. Ao visualizar esses impactos de maneira mais tangível e espacial, torna-se possível denunciar a violência e a discriminação que ocorrem nos espaços urbanos e entender como essas práticas estão enraizadas em estruturas de poder mais amplas.

Assim sendo, Eribon (2008) pontua:

Uma problemática importante nas subjetividades de homossexuais seria procurar meios ou estratégias de fugir da injúria e da violência, dissimulando a si mesmo, fechando sobre si as possibilidades de novos agenciamentos; ou migrando para lugares mais clementes, onde se possam viver novos encontros (p.31).

Eis que, então, os corpos dissidentes e suas sociabilidades aparecem atravessados pelo armário enquanto esse espaço que não permite que a heterogeneidade e a pulsão de vida se façam presentes, pois aprisionam esses corpos num assujeitamento às normas impostas, migrando-os para os guetos, para uma "estrutura definidora da opressão gay no século XX" (SEDGWICK, 2007, p. 26). O armário na contemporaneidade se acopla aos dispositivos de poderes expressos nos discursos moralizantes da religião, do âmbito político, jurídico e científico, a fim de lançar no campo social uma orientação do mundo em que seja possível uma única forma de ser e/ou de existir, nesse sentido, aqui, a partir da cisheteronormatividade enquanto aquela que atua na regulação da vida, dos prazeres e dos comportamentos, especialmente, quando se leva em conta a intersecção sexualidade e gênero.

A cisheteronormatividade é apresentada como uma força que molda as normas sociais em torno da cisgeneridade e da heterossexualidade como padrões



dominantes, marginalizando qualquer forma de expressão de gênero ou sexualidade que escape a essa norma. Isso perpetua a opressão, a discriminação e a exclusão de corpos dissidentes que não se encaixam nesses moldes hegemônicos. O "armário" é visto como parte integrante desse sistema de opressão, que vem ocultando os sujeitos e forçando os indivíduos a conformarem-se a padrões normativos para evitar discriminação e violência. Ele também contribui para a produção de uma visão estreita e restrita da diversidade humana, dificultando a aceitação e a celebração das diferenças.

À vista disso, pode-se afirmar com Gayle Rubin (1998) que:

O âmbito da sexualidade [...] tem sua própria política interna, iniquidades e modos de opressão. Como acontece com outros aspectos do comportamento humano, as formas institucionais concretas da sexualidade humana, num espaço e num tempo determinados [...] são repletas de conflitos de interesse e manobra política, tanto de natureza proposital quanto circunstancial. Nesse sentido, sexo é sempre politizado. (RUBIN, 1998, p. 100).

A partir do exposto acima, Butler (2000) ressalta que as pessoas só se tornam socialmente inteligíveis se estiverem em consonância com a sexualidade cisheteronormativa, bem como, com a identidade de gênero que lhe fora atribuída com o sexo biológico, caso contrário, esses corpos tornam-se vidas precarizadas e alvos de violência, essencialmente no espaço público, onde a população LGBTQIAPN+ tem sido vitimada por estupros, espancamento, bullying e assassinatos. Essas mortes, geralmente, são com requinte de crueldade, como dilacerações das genitálias, queimaduras e perfurações no rosto, enquanto exemplos da insegurança e da precarização dessas vidas tidas como não passíveis de luto e, portanto, são corpos marginalizados.

Butler (2000) argumenta que as normas sociais impõem uma conformidade estrita à sexualidade e à identidade de gênero, com base em uma visão cisheteronormativa. Isso significa que as pessoas só são reconhecidas e respeitadas se se encaixarem nesse padrão, enquanto aqueles que divergem dessas normas são tratados como "anormais" ou "pecaminosos". Isso resulta em uma marginalização e precarização das vidas desses indivíduos, levando a uma série de injustiças sociais. Deste modo, a violência dirigida à população LGBTQIAPN+, conforme já descrito anteriormente, é extremamente alarmante e trágica, e sendo, esses atos violentos apreendidos enquanto um sintoma da insegurança e da discriminação sistêmica que

afetam as vidas desses indivíduos, sendo uma manifestação drástica das consequências impostas pela cisheteronormatividade e a moralidade eclesiástica que tem como fim último balizar o preconceito.

Com isso, se quer afirmar que na cena pública da cidade lança-se para os 'armários' os sujeitos que se encontram para além das normas impostas da sexualidade e das identidades de gênero. Portanto, trazer para a centralidade da discussão teórica as formas como alguns sujeitos se constroem no transcorrer da história, especialmente aqueles que têm seus corpos marcados nas ciências sociais a partir da precarização de suas vidas e da marginalização de seus corpos, é dar dizibilidade a esses sujeitos, bem como, a suas vivências subjetivas tanto no sentir, quanto no se perceber no espaço público. Além disso, significa denunciar os modos arbitrários como o Estado soberano vem atuando na exclusão, na marginalização e no preconceito à vida da população LGBTQIAPN+.

Respectivamente, essas proposições permitem pensar especialmente a sexualidade e as identidades de gênero como construções sociais e históricas que continuamente se conectam com a ordem capitalística proposta por Guattari e Rolnik (1989). A dada ordem é aquela que produz o corpo LGBTQIAPN+ envolto de pecado, de luxúria e que são operacionalizados e agenciados enquanto objetos passíveis de cura, controle. Isto é, é através da ordem capitalística que se tem um processo de produção de subjetividades serializadas ou, ainda, conforme Rohm (2003), subjetividades que se encontram pasteurizadas, mercantis, escravizadas e erráticas.

Dessa forma, Guattari e Deleuze (1972) afirmam que a ordem capitalística tem seu agenciamento econômico, político, psíquico e social voltada para fins de manter as disparidades e as universalidades, ou seja, para os autores, tanto burgueses e operários, mesmo possuindo diferenças de cunho financeiro entre eles, estariam voltados para o trabalho em prol da contínua reprodução do capital, e é nesse aspecto que os autores pontuam:

Reproduzindo assim a mesma imagem, formatando e padronizando a subjetividades e o pensamento[...] O campo de imanência burguês, tal como ele é definido pela conjunção dos fluxos descodificados, a negação de toda transcendência ou limite exterior, a efusão da antiprodução na própria produção, instaura uma escravidão [...] (DELEUZE E GUATTARI, 1972, p. 323).

O que se quer dizer com isso é que se na ordem do capital o burguês é o ser universal, logo, ao transpormos essas mesmas questões para o campo da sexualidade e do gênero, podemos apreender que a ordem capitalística produz subjetividades e desejos de modo a escravizar, despotencializar e manter supliciado no 'armário' aqueles que não se encontram alicerçados nessa lógica, precisamente porque a universalidade se dá pela via da cisheteronormatividade.

Na ordem capitalística, o burguês representa o ideal universal e dominante, enquanto outras identidades e posições sociais são subordinadas e exploradas. Da mesma forma, na esfera da sexualidade e do gênero, a cisheteronormatividade funciona como um padrão dominante que impõe uma visão restrita e normativa da identidade de gênero e da orientação sexual. Isso leva à produção de subjetividades e desejos que estão alinhados com essa norma, enquanto aqueles que não se encaixam nessa lógica são marginalizados, oprimidos e mantidos "no armário". O "armário", por sua vez, passa a ser compreendido como um espaço de reclusão e opressão, onde aqueles que não se conformam com a cisheteronormatividade são forçados a esconder sua verdadeira identidade e orientação sexual. Essa imposição de uma visão limitada e normativa de sexualidade e gênero é comparada à lógica capitalista de subordinação e exploração.

A cisheteronormatividade constitui uma estrutura social que estabelece e reforça normas rígidas de gênero e sexualidade, privilegiando a cisgeneridade (identidade de gênero correspondente ao sexo atribuído ao nascimento) e a heterossexualidade como padrões dominantes. Essa normatividade atua como um mecanismo de controle e poder, promovendo uma visão hegemônica que exclui e marginaliza outras identidades de gênero. Outras singularidades e experiências que não se enquadram nesse padrão estabelecido. (MORAES, 2020; SANTOS, 2017)

A cisheteronormatividade não apenas define e limita as possibilidades de expressão de gênero e orientação sexual, mas também perpetua um sistema/cistema de valores que hierarquiza e valoriza determinadas identidades e singularidades em detrimento de outras. Essa estrutura não apenas normatiza o que é considerado aceitável dentro das categorias de gênero e sexualidade, mas também impõe uma lógica de exclusão e subordinação àqueles que desafiam ou não se conformam aos seus ditames.

Ao mesmo tempo, a comparação feita por Deleuze e Guattari (1972) com a ordem capitalista destaca como a cisheteronormatividade opera dentro de um sistema de poder mais amplo, onde as normas de gênero e sexualidade são instrumentalizadas para manter estruturas de dominação e controle. Assim como na economia capitalista, onde a acumulação de capital e a exploração dos trabalhadores são centrais, na cisheteronormatividade, a imposição de normas e a exclusão de identidades diversas são formas de assegurar a manutenção do status quo e a perpetuação das desigualdades.

A imposição da cisheteronormatividade permeia diversas instituições e práticas sociais, desde as políticas públicas até as interações cotidianas, reforçando a invisibilidade e a desvalorização das identidades trans, não-binárias, queer e outras que desafiam o binarismo de gênero e a orientação sexual heterossexual. Essa hegemonia cria um ambiente onde a diversidade de experiências e expressões de gênero e sexualidade é sistematicamente suprimida, contribuindo para uma hierarquia social que privilegia certos sujeitos em detrimento de outros.

Seguindo a mesma linha de raciocínio, Moraes (2019) explora as práticas disciplinares que não apenas regulam, mas também precarizam e marginalizam as potencialidades de vida, empurrando os sujeitos que não se conformam com as normas impostas para o "armário". A autora destaca que, diante da marginalização e da insegurança enfrentadas por vidas e corpos nas sociedades e cidades capitalistas, todos os sujeitos estão, em princípio, sujeitos à precariedade, embora de maneiras desiguais. Isso significa que certos corpos são mais valorizados e controlados do que outros, precisamente aqueles que carregam marcas socialmente construídas que os colocam em posições específicas e limitam suas formas de vivenciar o espaço urbano.

Esses corpos são marcados pela discordância em relação ao binarismo de gênero e à cisheteronormatividade, que impõem uma única possibilidade de identificação de gênero e sexualidade. Essas normas limitam severamente a liberdade de expressão e a realização plena de indivíduos que não se encaixam nesses moldes preestabelecidos, relegando-os a espaços marginalizados e subjugados na sociedade.

A autora também aborda como a marginalização e a insegurança das vidas e corpos nas sociedades e cidades capitalistas afetam todos os indivíduos de alguma forma, colocando todos em uma condição de precariedade. No entanto, Moraes (2019) destaca que essa precariedade não é uniforme, mas sim diferenciada, com certos corpos sendo mais precarizados do que outros devido às suas características sociais e identitárias. Essas diferenças são profundamente influenciadas por marcas sociais historicamente construídas, que demarcam posições e experiências específicas na sociedade.

Moraes (2019) sugere ainda, que há certos corpos que se tornam alvos de interesse e controle por parte das estruturas de poder, tornando-se mais vulneráveis e precarizados devido a características que não se encaixam nas normas cisheteronormativas predominantes. Indivíduos cujas identidades de gênero e orientações sexuais divergem do binarismo tradicional de sexo e da heteronormatividade e enfrentam uma experiência diferenciada ao vivenciar a cidade e a sociedade. Uma vez que, eles são confrontados com maior discriminação, violência e exclusão social e além disso, a precarização desses corpos também está interligada com outras formas de marginalização, como as desigualdades raciais e econômicas. Pessoas LGBTQIA+, sobretudo, trans e travestis que são pertencentes a minorias étnicas ou de baixa renda frequentemente enfrentam múltiplas formas de discriminação e obstáculos adicionais no acesso a recursos essenciais, como moradia, emprego e saúde adequada.

A esse respeito, dizem-nos Guattari e Rolnik (1986):

Se situarmos o inconsciente na maneira de se orientar e de organizar o mundo – as cartografias que o desejo vai traçando, é de diferentes micropolíticas e que correspondem a diferentes modos de inserção no social [...] estamos frente a essa fábrica de subjetividades padronizadas (p. 11).

Para tanto, os autores e autoras mencionados anteriormente, nos ensinam que o desejo na contemporaneidade está profundamente enraizado na ordem capitalística, que permeia todos os aspectos e discursos da vida. Este modelo busca incessantemente enquadrar e regular todos os afetos e relações sob a perspectiva da reprodução humana. Nesse contexto, é evidente que a lógica capitalística não apenas influencia as estruturas sociais e econômicas, mas também se insinua no inconsciente

coletivo, moldando desde nossos modos de trabalho até nossas relações afetivas e sexuais.

O inconsciente maquínico<sup>64</sup>, conforme discutido por Deleuze e Guattari (2010 [1972]), não é separado das estruturas sociais e econômicas que governam nossa existência cotidiana. Ao contrário, ele se coaduna com essas estruturas, operando em consonância com as normas e expectativas impostas pelo sistema capitalista. Dessa forma, as dinâmicas afetivas, sexuais e de gênero não escapam à lógica de produção e consumo que caracteriza nossa era, sendo moldadas por ideais de eficiência, produtividade e valor de mercado.

Assim, o desejo e as relações interpessoais são configurados dentro de um quadro onde a busca pelo lucro e pela reprodução dos modos de vida predominam. Isso implica não apenas na formação de identidades e subjetividades conformes aos padrões dominantes, mas também na limitação das possibilidades de expressão e experimentação afetiva e sexual que fogem a esses moldes estabelecidos. Isso implica em dizer, que a ordem capitalística não apenas molda os sistemas econômicos e sociais, mas também desempenha um papel na formação de nossas identidades de gênero, relações e desejos. O modelo capitalista afeta a maneira como nos relacionamos uns com os outros, como vemos o mundo e até mesmo como experimentamos o desejo.

Portanto, se por um lado o armário se constrói materialmente e subjetivamente estruturado por essa ordem capitalística que contiguamente tende a padronizar as totalidades do desejo e aprisionar as formas de gozo e os corpos LGBTQIAPN+; por outro, a população em comento, ao não se colocar nas condições de ser relegada em função de sua sexualidade e identidade de gênero, tem tido enquanto estratégia reativa a partir de suas lutas sociais algumas possíveis linhas de fuga no território brasileiro, as quais podem ser exemplificadas primordialmente na luta por igualdade e efetividade jurídica de direitos em relação ao nome social das pessoas transexuais. Isso no sentido de dar visibilidade à importância de que mulheres e homens

---

<sup>64</sup> Para Deleuze e Guattari (2010[1972]), o inconsciente maquínico é um campo de forças e intensidades que não se limita ao indivíduo, mas é coletivo e influenciado pelas dinâmicas sociais, econômicas e políticas mais amplas. Eles argumentam que o inconsciente não é apenas psicológico, mas também social e histórico, moldado pelas relações de poder, pela organização do trabalho e pela lógica do capitalismo.

transexuais tenham acesso jurídico e sejam socialmente chamados a partir do nome com qual se identificam frente ao gênero.

No cenário atual, importantes avanços legislativos têm sido alcançados para promover a inclusão e proteção das mulheres LGBTQIAPN+. Um desses marcos é a inclusão das mulheres LGBTQIAPN+ na Lei Maria da Penha, uma medida crucial diante da alarmante taxa de mortalidade entre mulheres transgêneras no Brasil, que têm uma expectativa de vida média de cerca de 35 anos, em comparação com a média nacional que varia entre 75 e 80 anos (ANTRA, 2018). Essa estatística desmonta que o Brasil figura como um dos países mais transfóbicos do mundo.

Além disso, outro avanço significativo foi a tipificação da lgbtfobia como crime, estabelecida pela Lei nº 7.716/1989. Esta legislação representa um passo importante na luta contra a discriminação e violência direcionadas às pessoas LGBTQIAPN+, reconhecendo a necessidade urgente de proteção legal desses grupos. Por fim, em 2020, o Supremo Tribunal Federal (STF) tomou uma decisão histórica ao declarar inconstitucionais e suspender as normas do Ministério da Saúde e da Anvisa que proibiam a população LGBTQIAPN+ de doar sangue no Brasil (VALENTE, 2020).

Não se pretende sugerir que a solução para as questões relacionadas ao “armário” dependa exclusivamente das normativas jurídicas. Contudo, é relevante destacar que as estratégias de fuga, emergentes da luta social da população LGBTQIAPN+, mesmo que ainda em estágio inicial, têm se mostrado fundamentais na luta contra a lgbtfobia e, por extensão, contra a transfobia. Esses indivíduos continuam a resistir e indo de encontro às subjetividades padronizadas.

Embora a normativa jurídica não seja a única forma de abordar as questões relacionadas ao "armário" e à luta contra a lgbtfobia e precisamente aqui, a transcolonialidade [transfobia], advém das estratégias de resistência e luta social desses sujeitos, aos quais têm desempenhado um papel significativo nesse processo. Enquanto a normativa jurídica pode ser uma ferramenta importante para promover a igualdade e proteger os direitos dessa população, não é a única maneira de abordar o problema, isto é, as mudanças não se dão apenas por meio de alterações legais, mas através das ações coletivas e da mobilização social na construção de um ambiente inclusivo e diverso, notadamente, no âmbito do direito à cidade. As "rotas

de fuga" referem-se às estratégias adotadas pela população LGBTQIAPN+ para desafiar as normas opressivas e as estruturas de poder que perpetuam a discriminação e a marginalização. Essas estratégias podem incluir protestos, manifestações, campanhas de conscientização, redes de apoio e outras formas de resistência. (GUATTARI E ROLNIK, 1986)

Porquanto, a Festa da Chiquita em Belém do Pará atua como essa resistência contínua da população LGBTQIAPN+ e sua recusa em se conformar com às subjetividades padronizadas. Talvez a probabilidade de "quebrar o armário" seja uma das vias para se ocupar os espaços públicos como possibilidade de desterritorialização, suscitando embates com as formas dominantes de poder no âmbito sociopolítico de resistências e possibilidades outras, e onde a pulsão de vida venha a operar. Assim, que ao se quebrar o 'armário' seja possível que os corpos dissidentes possam vir a produzir outros modos de vir a ser na cidade. (MORAES, 2020)

A luta contra a lgbtfobia e a transfobia não se resume apenas à esfera jurídica, mas também envolve ações de resistência e luta social por parte desta população. A ocupação dos espaços públicos e a quebra do "armário" emergem como estratégias fundamentais para desafiar e subverter as normas dominantes de poder que historicamente marginalizam e oprimem esses sujeitos. Ao romper o "armário", abre-se espaço para desestabilizar as formas de poder que perpetuam a exclusão e a violência contra corpos e corporeidades compreendidos enquanto dissidentes

É crucial destacar que a luta contra a lgbtfobia e a transfobia, também apreendida aqui como transcolonialidade, abrange uma variedade de estratégias e áreas de atuação, que vão desde as esferas políticas e jurídicas até as expressões culturais, artísticas e educacionais. Este é um processo complexo e contínuo de resistência e transformação social. Assim, a transcolonialidade não se limita apenas a demandas por direitos legais e igualdade social, mas também inclui a promoção de uma mudança cultural profunda que envolve a dizibilidade e a valorização das identidades sexuais e de gênero, a desconstrução de estigmas e preconceitos enraizados, e o fortalecimento de espaços seguros e inclusivos, especialmente, para indivíduos trans e travestis.



Na esfera política e jurídica, a luta contra a transfobia busca promover reformas legislativas que protejam os direitos das pessoas LGBTQIA+ e assegurem sua dignidade e igualdade perante a lei. Isso implica na revogação de leis discriminatórias, na implementação de políticas públicas inclusivas e na garantia de acesso aos serviços básicos sem qualquer forma de discriminação.

Além disso, é fundamental destacar o papel crucial do campo cultural e artístico na ruptura com a transcolonialidade, especialmente dentro do contexto urbano, como no caso da Festa da Chiquita em Belém do Pará. Festivais e eventos que celebram as diversidades de gênero e sexualidade não apenas fortalecem a comunidade trans e travesti, como a população LGBTQIAPN+ em geral, uma vez que, estas desafiam as normas sociais e culturais que perpetuam a exclusão e a marginalização.

Por isso, que ao quebrar o "armário" e desafiar as normas estabelecidas, a população LGBTQIPN+, especialmente os sujeitos trans e travestis, abrem caminho para a emergência de novas formas de existir e habitar a cidade. A participação ativa em manifestações culturais e artísticas, bem como o engajamento político em prol de direitos e reconhecimento jurídico, são pilares fundamentais desta resistência. Essas ações não apenas têm o objetivo de combater a discriminação e a violência, mas também visam reconfigurar profundamente as estruturas sociais e culturais que historicamente perpetuam a transcolonialidade [transfobia].

Afundar as caravelas que simbolizaram a transcolonialidade na América Latina significa enfrentar as raízes históricas de opressão, discriminação. Isso envolve não apenas a revisão de leis e políticas discriminatórias, mas também a promoção de uma cultura de respeito, inclusão e valorização da diversidade.

Assim, afundar as caravelas da transcolonialidade é um chamado para a ação coletiva, em nome da igualdade, da dignidade e do respeito pelos direitos humanos de todes, todas e todos.

## POSSÍVEIS DISRUPÇÕES

As tessituras do tempo que se fazem essa tese, ou melhor, os retalhos de palavras, emoções, encontros e desalinhos, fizeram-me refletir sobre a noção do “tempo” em si. Esse tempo não enquanto substantivo masculino, prescrito no dicionário da Língua Portuguesa, nem tão pouco dessa temporalidade que nos convoca o relógio – mas, falo aqui de “um outro tempo” – daquele dos significantes, significados, dos afetos e das angústias.

Refletir sobre o tempo aqui, é compreender que iniciamos num mundo pandêmico e finalizamos diante de uma catástrofe que de ambiental não tem absolutamente nada. É apenas o curso da vida retomando e nos alertando continuamente que os processos que retroalimentam o colonialismo, o capitalismo, o racismo e o sistema<sup>65</sup> imperativo do gênero e da sexualidade demarcam em corpos e territórios específicos, a morte propriamente dita. Esse tempo, que nos deixa frente a frente com o racismo ambiental, a lgbtfobia e precisamente, a transcolonialidade.

Neste tempo que me envolve em sua teia, é algo que não cabe em agendas, não consta nas horas, mas nos impõe a certeza de que cada milésimo de segundo importa, onde cada hora que se passa, só se ouvem gritos, lástimas, choros e gemidos. E “todes” somos testemunhas oculares ou não, mas testemunhas de um caos, de uma tragédia anunciada, fruto da ganância e do capital brutal que se vê com sede de poder e se interpela na má distribuição de renda, onde tudo é combustão.

Ao fim, perdemos todes! Uns mais que os outros. Em uma guerra sem armas, sem socorro! Onde os referenciais históricos se desfazem pelo ar, onde o medo nos cerca. Mulheres e meninas enfrentam uma tripla batalha. Negras, ainda mais, têm seus corpos violentados, amputados. Trans? Veem-se em desalento, cooptadas por todo tipo de ausência. Tudo tem cheiro de morte! E nada parece capaz de amenizar...

---

<sup>65</sup> Ver em: SANTOS, Lucas Vinicius Oliveira Dos et al. Desinstalando o “cistema”: uma experiência do pibid-ufba de sociologia na discussão de gênero e identidade de gênero no colégio estadual Thales de Azevedo. Disponível em: <<https://www.editorarealize.com.br/index.php/artigo/visualizar/30507>>.

A fome, o caos, o choro, o desamparo. Aqui, nesse tempo, falta tudo... Falta água, gás, gasolina. Falta inclusive, a falta que a falta faz! Em alguns momentos, até mesmo o ar escapa por entre as mãos.

Mas, interessante mesmo é que não falta a fé e ela não está incrustrada nos dogmas eclesiásticos, essa fé é ancestral, é de outra ordem que não toca ao Capital! Uns clamam por Deus, Nossa Senhora de Nazaré, Nossa Senhora Aparecida, Buda, Oxalá, Alá, outros clamam por suas deusas, imploram pela mãe natureza e há aqueles que nada creem, mas, que encontram nessa mistura de linhas difusas algo e/ou alguém para se acalantar. Nessa falta de incerteza que esse “tempo novo” se impõe, a poesia é âncora que sustenta, talvez, a minha única recompensa!

Sobre esse último “tempo” – o de descolonizar, eu sou aprendiz de Isildinha Nogueira, Nêgo Bispo, Ailton Krenak, Maria Lugones, Sara York, Sueli Carneiro, Conceição Evaristo, Jaqueline de Jesus, Achille Mbembe, Letícia Lanz, Cristine Ribeiro, dentre tantos outros autores e autoras que, como os já citados, estão e sempre estiveram para além das “teorizações academicistas”. Esses pensadores e pensadoras foram forjados na vivência e na insistente resistência contracolonial<sup>66</sup>, que, embora às vezes nos mantenha claudicantes, se perfaz na luta social junto aos coletivos e, fundamentalmente, na vida que pulsa.

A luta desses autores e autoras, também me constitui, pois como eles, sou feita de teimosia contracolonial. Essa resistência que se faz pulsar, pulsante... que se manifesta em ações concretas, seja tamponando as veias que sangram, seja mantendo acesa a chama do esperar. Eles me/nos ensinam que descolonizar não é apenas um conceito teórico, mas uma prática diária e vital, que envolve a valorização das experiências vividas e das lutas comunitárias. É através dessa perspectiva que se constroem caminhos de resistência e resiliência, desafiando as estruturas de poder e buscando promover a transformação social e que nela caiba todas, todes e todos.

---

<sup>66</sup> É a resistência à colonização, uma forma de vida oposta ao colonialismo. Originário da África, é um modo de vida ancestral não nomeado, como o modo de vida indígena, quilombola, banto e iorubá. Ao criar o termo "contracolonialismo", buscamos enfraquecer o colonialismo transformando seu veneno em antídoto, defendendo-nos da tentativa de colonização. (SANTOS, 2023)

Ao fim, percebo que eu, poeta perdida em meio ao tempo do caos, busco palavras ritmadas, rimadas, desconexas, afetivas. Busco tecer qualquer coisa que dê sentido para amenizar esse tempo que se apresenta, que se reergue, que se faz em solidariedade. Onde coletivos de norte a sul no território brasileiro se unem... E de mãos dadas seguem, para salvar vidas, enquanto cidades tremem e se desfacelam.

Num campo de trocas, saberes florescem. Do encontro, brotam sonhos em solos férteis de afetos, onde palavras prosperam e raízes de esperança se entrelaçam. Na academia, um eco das vozes vulneráveis se ergue frente ao poder que as cala.

Semeamos juntas visões em campos de cumplicidade, colhendo sorrisos, lágrimas e narrativas de coragem. Entre os muros da academia e as ruas da resistência, construímos pontes de saber e amor, tecidas na adversidade.

Onde a opressão ergue muros, plantamos jardins. Onde há silêncio imposto, cantamos liberdade. No abraço entre teoria e vida, germina a justiça, e frágeis sussurros ganham força e canto, desabrochando nas margens e rompendo as cercas dos muros de injustiça e desigualdade.

Aproximamos mundos e tecemos pontes de empatia, com a solidariedade como vento que espalha sementes para uma colheita futura de justiça, diversidade, respeito, vida e inclusão. Numa dança de sonhos, afetos e transformações, é que na teimosia contracolonial construímos juntas um novo caminho, um novo tempo para todes.

Se em outrora a problematização que funda essa tese, era o questionamento: Como as relações de saber/poder, religiosas, políticas, sociais e culturais interferem na manutenção da racionalidade colonial na cidade de Belém do Pará frente às corporeidades trans/travestis na Festa da Chiquita?

Os desdobramentos desse processo nos levam a afirmar que a transcolonialidade é o que funda a transfobia, operando como um poder que se manifesta desde o período colonial, durante a Invasão das Américas. Assim, pensar na cidade de Belém do Pará é reconhecer que os portugueses, ao fundarem o Forte do Presépio em Santa Maria de Belém do Grão-Pará, trouxeram em suas caravelas a

transcolonialidade como uma peste que se alastra e se enraíza no seio social, mantendo uma racionalidade colonial frente aos sujeitos trans/travestis<sup>67</sup>. Violência essa que funda um “cistema” e com ele o aniquilamento e as múltiplas desigualdades, tecendo, a partir do eurocentrismo, a universalidade do ser e do saber. Essa regra imposta pelo poder colonial não só invadiu territórios e dizimou populações, mas também cooptou todas as formas de existência não conformes aos seus próprios moldes, relegando muitos à condição de sujeitos não reconhecidos. A colonização e o capitalismo impuseram suas formas de pensamento e organização de maneira coercitiva e frequentemente violenta sobre as populações colonizadas, perpetuando uma lógica que se retroalimenta do necropoder, crescendo em intensidade a cada dia.

Essa dinâmica rasga as veias da América Latina, deixando-nos a sangrar coletivamente - pois todes sangram e estão à mercê desta era da necropolítica. Neste contexto, há também um tempo alternativo, esse que nos instiga incessantemente à descolonização, a olhar a diversidade para poder abandonar o conceito de "humano"<sup>68</sup> que está intrinsecamente ligado ao extermínio, às injustiças globais e à transcolonialidade.

É imperativo reconhecer que a colonização não apenas moldou estruturas geopolíticas e econômicas, mas também impôs uma ordem epistêmica que marginalizou conhecimentos e cosmologias não europeias. Essa hegemonia eurocêntrica persiste nas estruturas contemporâneas, perpetuando um sistema que subordina e silencia vozes e perspectivas que divergem do paradigma imposto, sobretudo, do gênero e da sexualidade.

A resistência a essa lógica colonial-moderna exige não apenas a descolonização dos espaços físicos da cidade, dos eclesiásticos, sociais e mentais,

---

<sup>67</sup> Aqui fala-se exclusivamente da transcolonialidade como mais um dos poderes/saberes instituídos pelo poder colonial. A transcolonialidade atua de forma mortífera sobre corpos trans/travestis, sendo posteriormente pensada como transfobia. No entanto, é importante lembrar que o colonialismo afeta todos os corpos que não se encaixam nos moldes impostos por tal poder.

<sup>68</sup> O conceito discutido inicialmente no GEP/Observatório dos Conflitos da Cidade questiona o conceito de "humano" fundamentado na lógica escravocrata e binária, mantido pelo poder colonial e pelo capitalismo, conforme orientação de Cristine Ribeiro. A proposta central é abandonar essa estrutura dualista que permeia as relações sociais contemporâneas. Antônio Bispo (2023) complementa essa abordagem ao sugerir o desmantelamento das ideias de "humanidade" e "colonialidade", desafiando as normas e hierarquias historicamente impostas.

mas também uma rejeição ativa das hierarquias impostas e uma busca por formas de coexistência que celebrem a diversidade de experiências e saberes, sobremaneira do campo do gênero e da sexualidade. E é nesse sentido, que Bispo (2023) ensina-nos sobre o monoteísmo dos povos colonialistas, de origem cristã e europeia, que impôs uma visão de mundo unidimensional que refletia seus próprios valores e crenças sobre outras culturas e civilizações, impondo o sagrado e o profano, embora díspares, mas atuando enquanto regulação da vida e da morte.

Durante o monoteísmo europeu, houve uma tendência de impor uma única verdade absoluta, contrastando com as culturas africanas e indígenas que há muito celebravam a diversidade de crenças, práticas espirituais e cosmovisões. Essa pluralidade cultural, política e religiosa se manifesta de maneira marcante na cidade de Belém do Pará durante as festividades do Círio de Nazaré e da Festa da Chiquita. No entanto, a Festa da Chiquita enfrenta constantes desafios impostos pelos dogmas religiosos da Igreja Católica.

Enquanto o monoteísmo europeu historicamente buscava impor uma visão religiosa homogênea e exclusivista, as culturas africanas e indígenas tradicionalmente valorizavam e celebravam a diversidade espiritual e cultural. Essa diversidade se reflete nas práticas rituais, nos mitos e nas diferentes formas de entender o mundo e o divino, contrastando com a visão eurocêntrica que predominou durante períodos de colonização e evangelização e que ainda se faz presente na contemporaneidade.

Em Belém do Pará, o Círio de Nazaré e a Festa da Chiquita são celebrações emblemáticas que encapsulam essa rica pluralidade. O Círio de Nazaré, com sua devoção popular e participação massiva, representa um aspecto da religiosidade católica que se entrelaça com a cultura local, incorporando elementos indígenas e africanos ao longo dos séculos. Por outro lado, a Festa da Chiquita, embora igualmente enraizada na cultura paraense, enfrenta resistência e censura por parte da hierarquia religiosa, que tende a ver suas práticas como divergentes ou mesmo antagônicas aos ensinamentos católicos.

Essa tensão entre uma visão monoteísta dominante e as manifestações plurais das culturas africanas e indígenas também ecoa nas dinâmicas sociais e políticas contemporâneas de Belém. Enquanto o Círio de Nazaré é amplamente aceito e

celebrado como parte do patrimônio cultural, político e religioso da cidade, a Festa da Chiquita desafia as normas estabelecidas, buscando afirmar sua própria identidade e importância dentro do panorama festivo paraense.

Assim sendo, a Festa da Chiquita é um exemplo acentuado de como a fé transcende as estruturas institucionais da Igreja Católica. Pois os participantes desta festa não apenas demonstram sua devoção a Nossa Senhora de Nazaré, mas também celebram suas próprias tradições e manifestações espirituais, que refletem a herança cultural diversificada da região. Esse tempo-espaço compartilhado durante as festividades une a todos, todas e todes em um clamor comum em honra a Nossa Senhora de Nazaré. Especialmente significativo é o momento em que os organizadores da Festa da Chiquita e os participantes da mesma, aguardam a passagem da Santa para iniciar suas celebrações. É nesse instante que as fronteiras religiosas e culturais se tornam permeáveis, permitindo uma expressão de fé que transcende as limitações institucionais e normativas impostas ao "sagrado".

Durante esse intervalo, a cidade de Belém do Pará se transforma em um espaço sagrado e profano, onde a presença da Nossa Senhora de Nazaré serve como elo entre diferentes tradições e visões de mundo. Para os participantes da Festa da Chiquita, o início das celebrações após a passagem da Santa simboliza não apenas um ato de devoção, mas também um ato de afirmação de identidade e resistência política, social e cultural. É um momento onde é possível que a população LGBTQIPN+ venha a demonstrar a sua fé a mãe santíssima, ao mesmo tempo em que denuncia as múltiplas violações de direito experienciadas por estes, sobremaneira, ao que faz referência as violências orquestradas nos corpos trans e travestis.

Nesse sentido, Maria de Nazaré, 54 anos, cisheteronormativa, branca e católica, explica:

Camila [...] não é sobre a igreja, né? Maria é mãe, e mãe acolhe. Eu te digo isso, que Maria acolhe, simbolicamente, quando você chega na Basílica é ela que tá lá em cima, né? E aí, ela tá de braços abertos para todo mundo e dizendo sobre o seu amor maternal [...] E, eu sou católica praticante, mas, é só uma parte do povo burro católico, daqueles que não compreenderam o que Maria quer transmitir, é que não percebe isso [...] E Ela tá dizendo, deixa vir, eu tô aqui, vocês são meus filhos e filhas, eu os amo. Tanto quanto, vocês que não são trans, gays ou qualquer outra orientação sexual ou de gênero, eu estou aqui apenas para amá-los e amá-los sem distinção. [...] Maria é puro amor, e ela é para todas, todos e todes, ela é a mãe imaculada.

As falas que fazem referência a Nossa Senhora de Nazaré se aproximam da visão de Bispo (2023), que destaca como ela [santa] não faz quaisquer distinções, sobretudo, as baseadas em gênero e sexualidade. Isso nos faz refletir sobre como os indivíduos participantes da Festa da Chiquita desafiam as hierarquias de poder e conhecimento impostas pelo colonialismo ao manifestar a sua adoração e a sua profissão da fé, a santa padroeira da cidade de Belém do Pará. Assim, a contraposição entre o monoteísmo colonialista europeu e a visão pluralista das culturas africanas e indígenas na diáspora vai além de uma questão teológica; é também uma afirmação política e cultural de resistência que se manifesta contra as estruturas de poder e as narrativas dominantes que continuam a influenciar o mundo contemporâneo, inclusive no contexto específico da cidade de Belém do Pará.

Lefebvre (2001) ao pensar o direito à cidade argumenta que o cotidiano é o palco onde se desenrolam as dinâmicas de poder e resistência, e onde a singularidade de eventos e práticas se manifesta de maneira concreta. Essas relações de poder não são apenas macroestruturais, mas se infiltram nas minúcias da vida diária, afetando tanto indivíduos quanto coletivos de maneiras diversas. Cada ato cotidiano, desde os mais triviais aos mais significativos, carrega em si o potencial de despontar e desafiar as estruturas de poder existentes.

Assim, a intervenção no cotidiano, portanto, torna-se uma forma crucial de engajamento político, cultural e social. Pois, ao compreender e traduzir os conflitos e as singularidades que emergem no dia a dia, é possível não apenas criticar as estruturas opressivas, mas também implementar formas alternativas de organização social e de resistência. E é nesse sentido, que os tensionamentos que se apresentam entre o Círio de Nazaré e a Festa da Chiquita se dão, esse último, numa luta contígua contra a transcolonialidade e o direito de existir na cidade.

Pois, se para a Igreja Católica local, a Festa da Chiquita não é apenas um evento festivo, mas um momento carregado de significados e simbolismos pecaminosos, os ritos e celebrações associados à festa são interpretados como um abismo que potencialmente conduz ao sofrimento, à desordem, à imoralidade e ao pecado. Nesse contexto, a Festa da Chiquita é vista como uma ameaça que pode



desequilibrar não apenas a vida espiritual dos fiéis, mas também a ordem social e moral da cidade ou de qualquer outro território habitado e organizado pelo poder eclesiástico.

A igreja Católica enquanto instituição de saber/poder tende a caracterizar a Festa da Chiquita como algo que promove a dissensão e o afastamento dos fiéis dos valores fundamentais da fé. Os participantes e apoiadores da Festa da Chiquita são retratados como perturbadores da paz espiritual e social, insinuando que suas vozes dissidentes podem levar à desestabilização da comunidade religiosa e conseqüentemente, a desordem no espaço público da cidade. Tal perspectiva reflete uma postura defensiva da instituição religiosa, que busca manter sua autoridade e influência sobre os fiéis, reforçando a ideia de que qualquer contestação à Festa da Chiquita representa uma ameaça à coesão e à integridade espiritual dos seus seguidores. (PANTOJA, 2006)

Dito em outras palavras, os participantes da Festa da Chiquita são frequentemente vilipendiados pela igreja local, sendo associados a quedas vertiginosas, almadicoadas e perigosas. Essa visão denota a percepção de que as forças maléficas, frequentemente vistas como estrangeiras ou externas à comunidade religiosa, têm a intenção de semear o caos e a discordância entre os habitantes de boa índole e de boa fé. É como se a Festa da Chiquita representasse uma ameaça existencial à integridade moral e espiritual da sociedade belenense, cujo objetivo final poderia ser a eliminação da fé e do mundo civilizado tal como o conhecemos.

Cabe ressaltar ainda, que o Círio de Nazaré não se resume a um simples espetáculo a ser testemunhado passivamente pelos fiéis católicos. Conforme observado por Figueiredo (2005, p. 35), haja vista que esta festividade é para ser vivida e experimentada através de todos os sentidos e por todas as pessoas, sem distinção de gênero, sexualidade ou raça, por exemplo, todas, todes e todos que são atravessadas pelas sensações únicas proporcionadas pelo evento que é imanente a própria instituição da Igreja Católica, podem professar sua fé através da festividade do Círio. Fundamentalmente, os paraenses compartilham experiências que entrelaçam fé, alegria e afeto durante as festividades de outubro, consolidando um traço cultural, político e social na íntima ligação entre o sagrado e o profano. É neste último aspecto que a Festa da Chiquita se destaca, não apenas como uma celebração

profana da fé religiosa, mas como uma manifestação de resistência à transcolonialidade que pulsa na cidade de Belém do Pará.

O que se quer dizer com isso, é que a Festa da Chiquita emerge como um espaço de reafirmação de singularidades, política, social e cultural, onde os participantes não só renovam seus votos de fé em relação a Nossa Senhora de Nazaré, mas também reivindicam a profissão de sua fé, sua autonomia política, cultural e o direito à cidade, isto é, a Festa da Chiquita se transforma assim em um símbolo de resistência cultural, capaz de desafiar e subverter as normas estabelecidas pelo poder eclesiástico.

A transcolonialidade, que se origina no colonialismo e se entrelaça com o racismo estrutural, age num sistema de opressão que opera através de políticas de morte direcionadas especialmente contra travestis e transexuais. Essa forma de violência se manifesta de maneiras variadas, desde agressões verbais e psicológicas até violência física e homicídios, evidenciando o Brasil como o país mais transfóbico do mundo.

Para enfrentar a transcolonialidade e combater a transfobia de forma eficaz, é fundamental implementar políticas abrangentes que atendam às necessidades específicas de saúde, habitação, emprego e renda, o direito à cidade, a cultura e ao lazer das pessoas travestis e transexuais, respeitando suas identidades de gênero e orientações sexuais diversas. Essas políticas devem ser acompanhadas por uma legislação que garanta proteção contra discriminação e violência, especialmente em um contexto onde o Brasil é conhecido por ser o país que mais mata pessoas trans e travestis.

Essa transformação não pode ser apenas retórica, mas exige um compromisso coletivo e contínuo com a promoção da igualdade e a garantia dos direitos humanos fundamentais para todes. Isso inclui a criação de ambientes seguros e inclusivos, onde todas as formas de diversidade sejam celebradas e respeitadas. É necessário implementar políticas públicas eficazes que protejam contra a discriminação e assegurem acesso equitativo a serviços essenciais como saúde, educação e emprego.

Dito isso, é necessário realizar uma ruptura com as estruturas coloniais enraizadas na sociedade, simbolizada pelo ato de "afundar as caravelas". Isso significa desafiar e dismantelar as normas sociais e instituições que perpetuam a marginalização e a violência fundamentalmente contra travestis e transexuais. É um chamado para que todas/todes e todos, independentemente de sua identidade de gênero ou orientação sexual, tenham o direito inalienável de existir plenamente na cena pública de Belém do Pará ou em qualquer outro território.

## REFERÊNCIAS

ABRAMO, Pedro. **Regulação Urbana e o Regime Urbano: A Estrutura Urbana, Sua Reprodutibilidade e o Capital**. Ensaios FEE, Porto Alegre, 1995.

ABRAHÃO, Ana Lúcia. et. al. **O pesquisador IN-MUNDO e o processo de produção de outras formas de investigação em saúde**. In: GOMES, Maria Paula Cerqueira e MERHY, E. E. (orgs) *Pesquisadores IN-MUNDO: um estudo da produção do acesso e barreira em saúde mental*. Porto Alegre: Editora Rede Unida, 2014, p. 155-170.

ACSELRAD, Henri. **Cartografia social e dinâmicas territoriais: marcos para o debate. Rio de Janeiro**: Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Pesquisa e Planejamento Urbano e Regional, 2010.

ALMEIDA, Ivone Maria Xavier de Amorim. **Revisitando o Círio de Nazaré a partir da lente sociológica de Eidorfe Moreira**. Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Ciênc. hum. vol.10 no.3 Belém out./dez. 2015. Disponível em: <[https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S198181222015000300591&lng=pt&nrm=iso](https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S198181222015000300591&lng=pt&nrm=iso)>. Acessado em 14 de outubro de 2020.

\_\_\_\_\_. **Círio de Nazaré: a festa de Fé e suas ressignificações culturais 1970-2008**. 2010. 246 f. Tese (Doutorado em História Social)-Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2010. Disponível em: <<https://tede2.pucsp.br/handle/handle/12638>>. Acessado em 13 de outubro de 2020.

ALMEIDA, Vinicius Santos. **Proposta de cartografia queer a partir do mapeamento de violência aos corpos dissidentes das normas sexuais e de gênero em São Paulo**. Disponível em: < [https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8136/tde-04032020-154531/publico/2019\\_ViniciusSantosAlmeida\\_VCorr.pdf](https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8136/tde-04032020-154531/publico/2019_ViniciusSantosAlmeida_VCorr.pdf)>. Acessado em 24 de março de 2022.

ALMEIDA, Suely Souza. Essa violência mal-dita. In: ALMEIDA, Suely Souza (Org.). **Violência de Gênero e Políticas Públicas**. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2007.

ALVES, Isidoro. **O carnaval devoto: um estudo sobre a Festa de Nazaré, em Belém**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1980.

ALVAREZ, Johnny.; PASSOS, Eduardo. Cartografar é habitar um território existencial. In: PASSOS, E.; KASTRUP, V.; ESCÓSSIA, L. da (Org.). **Pistas do método da cartografia: pesquisa- intervenção e produção de subjetividade**. Porto Alegre: Sulina, 2009.

ARENDDT, Hannah. (1989). **Origens do totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras.

ANTRA (2018). **Dossiê divulgado pela Antra**. Disponível em: <<https://antrabrasil.files.wordpress.com/2019/01/dossie-dos-assassinatos-e-violencia-contra-pessoas-trans-em-2018.pdf>> Acessado em: 12 de fevereiro de 2022.

ANTRA (2022). **Dossiê Assassinatos e Violências contra Travestis e Transexuais brasileiras em 2021**. Disponível em: <<https://antrabrasil.org/wp-content/uploads/2022/01/dossieantra2022-web.pdf>>. Acessado em 18 de novembro de 2023.

AS FILHAS da Chiquita. Dir. Priscilla Brasil. **Documentário**, 52 min., cor, Brasil, 2006.

BACETE, Ritxar. **Nuevos hombres buenos, la masculinidade em la era del feminismo**. 3 ed. Barcelona: Ediciones Península, 2018.

BADINTER, Elisabeth. **XY: sobre a identidade masculina**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992.

BARROS, Laura Pozzana de; KASTRUP, Virgínia. (2012). Cartografar é acompanhar processos. In PASSOS, Eduardo; KASTRUP, Virgínia; ESCÓSSIA, Liliana. (Orgs.). **Pistas do método da cartografia: pesquisa-intervenção e produção de subjetividade**. Porto Alegre: Sulina.

BRASIL. Ministério dos Direitos Humanos (MDH). **Brasil registra uma morte por homofobia a cada 16 horas, aponta relatório** [Internet]. 2019. Disponível em: <<https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2019/02/20/brasil-matou-8-mil-lgbt-desde-1963-governo-dificulta-divulgacao-de-dados.htm>>. Acessado em 30 de junho de 2021.

BRASIL, Secretaria de Direitos Humanos. Relatório sobre Violência Homofóbica no Brasil: ano de 2013. Brasília: **Secretaria Especial de Direitos Humanos do Ministério das Mulheres, da Igualdade Racial e dos Direitos Humanos**. 2016. Disponível em: <<https://direito.mppr.mp.br/>>. Acessado em 10 de março de 2021

BRASIL. Decreto nº 8.727, de 28 de abril de 2016. **Dispõe sobre o uso do nome social e o reconhecimento da identidade de gênero de pessoas travestis e transexuais no âmbito da administração pública federal direta, autárquica e fundacional**. Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil, Brasília, DF, 29 de abr. 2016. Disponível em: <<http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/2016/decreto-8727-28-abril-2016-782951-publicacaooriginal-150197-pe.html>>. Acessado em 06 de julho de 2021.

BENTO, Berenice. Politizar o abjeto: dos femininos aos feminismos. In: MEDRADO, Benedito; GALINDO, Wedna (Org.). **Psicologia social e seus movimentos: 30 anos de ABRAPSO**. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2011. p. 357-371.

\_\_\_\_\_. **Transviad@s: gênero, sexualidade e direitos humanos**. 1ª ed. Salvador: EDUFBA, 2017.

BRIOLI, Flávia. **Gênero e desigualdades: os limites da democracia no Brasil**. 1. ed. – São Paulo: Boitempo, 2018.

BRITO, Arthur Erik Monteiro Costa de; GOMES, Dérick Lima. **A FESTA DA CHIQUITA: ESPAÇO SAGRADO E PROFANO NA FÉ-STA1 DO CÍRIO DE NAZARÉ – BELÉM-**

PA. Revista de Geografia (Recife) V. 33, No. 1, 2016. Disponível em: <<https://periodicos.ufpe.br/revistas/revistageografia/article/view/229161>>. Acesso em 13 de outubro de 2020.

BORSANI, Massimiliano. **Reconstrucciones Metodológicas y / o Metodologías a posteriori**. Astrolabio, [S.l.], n. 13, dic. 2014. Disponível em: <<https://revistas.unc.edu.ar/index.php/astrolabio/article/view/9028>>. Acessado em 14 de outubro de 2020.

BUTLER, Judith. **Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do "sexo"**. In: LOURO, Guacira Lopes (org.). **Pedagogias da sexualidade**. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

\_\_\_\_\_. **Problemas de Gênero: Feminismo e subversão da identidade**. Trad. Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

\_\_\_\_\_. **Corpos em aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa de assembleia**. Tradução: Fernanda Siqueira Miguens. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

\_\_\_\_\_. **Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad**. Buenos Aires: Amorrortu, 2009.

\_\_\_\_\_. **Quadros de guerra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016

CARVALHO, José Murilo de. **Formação das almas: o imaginário da república no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

CARVALHO, Maria Alice Rezende de. **Sobre “tudo que está aí”**. Boletim CEDES. Agosto-Dezembro, 2015.

CARAVACA-MORERA, Jaime Alonso; PADILHA, Maria Itayra. **Necropolítica Trans: Diálogos Sobre Dispositivos De Poder, Morte E Invisibilização Na Contemporaneidade**. Texto Contexto Enfermagem, v. 27, n. 2, jun. 2018. Disponível em: < [https://www.scielo.br/pdf/tce/v27n2/0104-0707-tce-27-02-e37700\\_17.pdf](https://www.scielo.br/pdf/tce/v27n2/0104-0707-tce-27-02-e37700_17.pdf)>. Acessado em 10 de julho de 2023.

COLETIVO XICA MANICONGO. Sertransneja. Mimeo, 2017.

COHEN, Stanley. **Folk Devils and Moral Panics: The Creation of Mods and Rockers**. London, MacGibbon & Kee, 1972.

COSTA, Luciano Bedin da. **Cartografia: uma outra forma de pesquisar**. Revista Digital do LAV - Santa Maria : vol. 7, n.2, p. 66-77 - mai./ago.2014. Disponível em: < <https://periodicos.ufsm.br/revislav/article/view/15111>>. Acessado em 08 de junho de 2021.

CHESTERTON, Gilbert Keith. (2014[1933]) **Santo Tomás de Aquino**. Versión y notas de Juan Carlos de Pablos, Universidade de Granada. Londres: Hodder & Stoughton, p. 26.

CRENSHAW, Kimberlé Williams. **Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero**. Revista Estudos Feministas, v. 10, n. 1, 2002, pp. 171-188. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ref/v10n1/11636.pdf>. Acesso em: 06 de janeiro de 2021.

CHIDIAC, Maria Teresa Vargas; OLTRAMARI, Leandro Castro. **Ser e estar drag queen: um estudo sobre a configuração da identidade queer**. Estud. psicol. (Natal) [online]. 2004, vol.9, n.3, pp.471-478. ISSN 1678-4669. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S1413-294X2004000300009>>. Acessado em 12 de outubro de 2020.

COLLING, Leandro.; NOGUEIRA, Gilmaro. Relacionados mas diferentes: sobre os conceitos de homofobia, heterossexualidade compulsória e heteronormatividade. In: RODRIGUES, Alexsandro. (Org.). **Transposições: lugares e fronteiras em educação**. Vitória, EDUFES, 2015.

CRUZ, João Filipe Araújo; SOUZA, Igor Costa Pereira. **Política com farra: A Festa da Chiquita e a expressão política de LGBTs em Belém/PA desde o regime militar (1976)**. Ponto Urbe. Revista do Núcleo de antropologia urbana da USP. 2016. Disponível em: <<https://journals.openedition.org/pontourbe/>>. Acessado em 10 de dezembro de 2021.

DAVIS, Angela. (2017b). **Mulheres, Cultura e Política**. Tradução Heci Regina Candiani. 1. Ed. –São Paulo: Boitempo.

DELEUZE, Gilles. **Nietzsche e a filosofia**. Rio de Janeiro: Ed. Rio, 1976.

\_\_\_\_\_. **Desejo e prazer**. In: PELBART, P; ROLNIK, S. (Org.). Cadernos de Subjetividade, PUC/São Paulo, v. 1, n. 1, p. 13-25, 1993.

DELEUZE, Gilles.; GUATTARI, Félix. (1980). **Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia**, Vol. 1 a 5. São Paulo, 34, 1995.

\_\_\_\_\_. **O Anti-Édipo: Capitalismo e Esquizofrenia** 1. Trad. Luis B. L. Orlandi. 1. ed. São Paulo: Editora 34, 2010.

DERRIDA, Jacques. **A universidade sem condição**. Tradução de Evandro Nascimento. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.

D'EVREUX, Yves. **Viagem ao norte do Brasil feita nos anos de 1613 a 1614, pelo padre Ivo d'Evreux, religioso capuchinho**, publicada conforme o exemplar, único, conservado na Bibliotheca Imperial de Pariz. Maranhão, 1874. Disponível em: <<https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/7866>>. Acessado em: 28 de junho de 2022.

DEL PRIORE, Mary. **História do amor no Brasil**. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2006.

DE ANDRADE, Rubens; TÂNGARI, Vera Regina. A Praça da República e seus aspectos morfológicos no desenho da paisagem de Belém. **Paisagem e Ambiente**, n. 16, p. 43-68, 2002.

DIAS, Maria Berenice. **A Lei Maria da Penha na Justiça: a efetividade da Lei 11.340/2006 de combate à violência doméstica e familiar contra a mulher**. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2008.

DUSSEL, Enrique. Europa, Modernidade e Eurocentrismo. In: **A colonialidade do saber: Eurocentrismo e ciências sociais**. Perspectivas latino-americanas, 2005.

\_\_\_\_\_. **Ética da Libertação: na idade da globalização e da exclusão**. Petrópolis: Vozes, 2000.

ESTRATÉGIA NACIONAL DE JUSTIÇA E SEGURANÇA PÚBLICA (Enasp). 2018. Disponível em: < <https://www.cnmp.mp.br/portal/institucional/enasp>>. Acessado em 20 de março de 2022.

EVARISTO, Conceição. (2016). **A gente combinamos de não morrer**. In: Evaristo, C. Olhos d'água. Rio de Janeiro: Pallas: Fundação Biblioteca Nacional.

FRANÇA, ALEXANDRE N. M. **HOMOFOBIA: UMA TRAJETÓRIA EPISTEMOLÓGICA**. UFRJ, Rio de Janeiro, nov. 2015. Disponível em: [https://www.academia.edu/26233526/\\_Ensaio\\_HOMOFOBIA\\_UMA\\_TRAJET%C3%93RIA\\_EPISTEMOL%C3%93GICA](https://www.academia.edu/26233526/_Ensaio_HOMOFOBIA_UMA_TRAJET%C3%93RIA_EPISTEMOL%C3%93GICA). Acesso em: 18 de março de 2021.

FACCHINI, Regina. Movimento homossexual no Brasil: recompondo um histórico. In: Cadernos AEL: **homossexualidade, sociedade, movimento e lutas**. Campinas. UNICAMP/IFCH/AEL, v. 10, nº 18/19, 2003.

FRAY, Peter; MACRAE, Edward. (1991). **O que é homossexualidade**. São Paulo: Brasiliense.

FANON, Frantz. "Racismo e cultura". SANCHES, Manuela Ribeiro (Org.). **Malhas que os impérios tecem: textos anticoloniais, contextos pós-coloniais**. Lisboa: Edições 70. p. 273-285. 2011.

\_\_\_\_\_. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

FERNANDES, Wellington de Oliveira. **Mapas: entre narrativas pela dominação e dissertativas pela contestação**. Dissertação (Mestrado em geografia Física). FFLCH, USP, São Paulo, 2017. Disponível em: < <https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8135/tde-24022017-150348/pt-br.php>>. Acessado em 22 de março de 2022.

FERREIRA, Antônio Celso. **A fonte fecunda**. In.: PINSKY, Carla Bassanezi; LUCA, Tania Regina de. (Orgs.). O historiador e suas fontes. São Paulo: contexto, 2012.



FERREIRA, Norma Sandra de Almeida. **Pesquisa em leitura: Um estudo dos resumos de dissertações de mestrado e teses de doutorado defendidas no Brasil, de 1980 a 1995**. Tese de doutorado, Faculdade de Educação da UNICAMP. Campinas, 1999.

FREIRE, Sérgio. Amazonês: **Expressões e termos usados no Amazonas**. Ed. Valer, Manaus. 2ª ed. 2017.

FLEURY, Alessandra; TORRES, Ana. **Homossexualidade e preconceito: o que pensam os futuros gestores de pessoas**. Curitiba: Juruá, 2011.

FEYERABEND, Paul. **Contra o Método**. SP: UNESP, 2007.

FIGUEIREDO, Silvio Lima. **Círio de Nazaré: festa e paixão**. Belém: Edufpa, 2005.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir: história das violências nas prisões (1977)**. 13ª ed. Petrópolis: Vozes, 1996.

\_\_\_\_\_. **O Nascimento da Medicina Social**. In: *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2011.

\_\_\_\_\_. **Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975 – 1976)**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

\_\_\_\_\_. **História da Sexualidade - A vontade de saber**. Vol. 1. São Paulo: Graal, 1988.

\_\_\_\_\_. **A ordem do discurso (1970)**. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

\_\_\_\_\_. **Microfísica do poder**. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

\_\_\_\_\_. **Ditos e escritos VI: repensar a política**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

\_\_\_\_\_. **A Arqueologia do Saber**. Traduzida por Luiz Felipe Baeta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

FONSECA, Aline Cunha da. et al. **Políticas Sociais: o “doce” discurso da inclusão**. Revista Sociedade em Debate. Pelotas: 2005. Disponível em: <<http://revistas.ucpel.tche.br>>. Acessado em 24 de outubro de 2021.

FUNDAÇÃO CULTURAL DE BELÉM – FUMBEL (2020). **Memorial dos Povos abre as portas para a I Semana de Arte Themonia**. Disponível em: <https://fumbel.belem.pa.gov.br/memorial-dos-povos-abre-as-portas-para-a-i-semana-de-arte-themonia/>>. Acessado em 20 de junho de 2024.

GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. **Micropolítica: cartografias do desejo**. 4ª ed. Petrópolis (RJ): Vozes; 1996.

GREGÓRIO, Anderson Manoel da Silva; MENDES, Amilcar Carvalho. **Batimetria e Sedimentologia da Baía de Guajará, Belém**, Estado do Pará, Brasil. *Amazônia: Ci.& Desenvol.* Belém, v.5, n.9, jul/dez.2009. Disponível em: <[https://repositorio.museugoeldi.br/bitstream/mgoeldi/369/1/Amaz%C3%B4nia%20Ci%C3%AAncia%20e%20Desenvolvimento%205\(9\)%202009%20GREGORIO.pdf](https://repositorio.museugoeldi.br/bitstream/mgoeldi/369/1/Amaz%C3%B4nia%20Ci%C3%AAncia%20e%20Desenvolvimento%205(9)%202009%20GREGORIO.pdf)>. Acessado em 12 de outubro de 2020.

GRUPO GAY DA BAHIA. **População LGBTI+ morta no Brasil: relatório GGB 2018**, Salvador, 2018. Disponível em: <<https://grupogaydabahia.files.wordpress.com/2020/03/relatorio2018.pdf>>. Acessado em 30 de junho de 2021.

GRUPO GAY DA BAHIA. **Relatório parcial por ocasião do dia internacional contra a homofobia. Mortes LGBT+ do Brasil (janeiro a 15 de maio de 2019)**. Disponível em: <<https://www.cartacapital.com.br/wp-content/uploads/2019/05/relatc3b3rio-ggb-parcial2019.pdf>>. Acessado em: 22 de maio de 2022.

GARCIA-ROZA, Luis Alfredo. **Introdução à metapsicologia freudiana** 1. Rio de Janeiro: Zahar, 1991.

GOELLNER, Silvana Vilodre. (2010) **A Educação dos corpos, dos gêneros e das sexualidades e o reconhecimento da diversidade**. Cadernos de Formação RBCE, 1(2), 71-83. Disponível em: <<http://oldarchive.rbceonline.org.br/index.php/cadernos/article/view/984>>. Acessado em 12 de outubro de 2023.

GONZALES, Lélia. **Racismo e Sexismo na cultura brasileira**. Revista Ciências Sociais Hoje, Anpocs, 1984.

GOFFMAN, Erving. **Estigma: Notas sobre a Manipulação da Identidade Deteriorada**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1980.

HARVEY, David. **Cidades rebeldes: do direito à cidade à revolução urbana**. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

\_\_\_\_\_. **Direito à cidade**. Traduzido do original em inglês “The right to the city”, por Jair Pinheiro, professor da FFC/UNESP/ Marília. Esta versão foi cotejada com a publicada na *New Left Review*, n. 53, 2008. Disponível em: <<https://edisciplinas.usp.br>> . Acessada em 24 de outubro de 2021.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. Rio de Janeiro: Centauro, 2006.

HAESBAERT, Rogério. **DO CORPO-TERRITÓRIO AO TERRITÓRIO-CORPO (DA TERRA): CONTRIBUIÇÕES DECOLONIAIS**. *GEOgraphia* Niterói, Universidade Federal Fluminense, vol: 22, n.48, 2020. Disponível em: <<https://periodicos.uff.br/geographia/article/download/43100/24532/144946>>. Acessado em 28 de junho de 2021.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL- IPHAM. **Patrimônio e Círio de Nazaré: teatro, festa e territorialidades**. Disponível em: <<http://portal.iphan.gov.br>>. Acessado em 12 de outubro de 2020.

IGLÉSIAS, Elói. Organização garante '**Festa da Chiquita**' na **véspera do Círio**. Entrevista concedida a Alexandre Yuri. G1Pa. 2015. Disponível em: < <http://g1.globo.com/pa/para/cirio-de-nazare/2015/noticia/2015/10/organizacao-garante-festa-da-chiquita-na-vespera-do-cirio.html>>. Acessado em 18 de outubro de 2020.

JURANDIR, Dalcídio. **Belém do Grão-Pará**. Belém: EDUFPA: Rio de Janeiro Casa de Rui Barbosa, 2004.

JESUS, Jaqueline Gomes de. **Gênero sem essencialismo: feminismo transgênero como crítica do sexo**. Universitas Humanística, núm. 78, julio-diciembre, 2014, pp. 241-258. Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia. Disponível em: <[http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S012048072014000200011&script=sci\\_abstract&tlng=pt](http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S012048072014000200011&script=sci_abstract&tlng=pt)>. Acessado em: 30 de julho de 2021.

\_\_\_\_\_. **Transfobia e crimes de ódio: assassinatos de pessoas transgênero como genocídio**. (In)visibilidade Trans 2. História Agora, [ s. l ], v. 16, n. 2, p. 101-123, 2013.

\_\_\_\_\_. **Orientações sobre identidade de gênero: conceitos e termos**, Brasília, 2012.

KASTRUP, Virgínia. (2015). Pista 2 - o funcionamento da atenção no trabalho do cartógrafo. In: PASSOS, Eduardo; KASTRUP, Virgínia & ESCÓSSIA, Liliana (Orgs.), **Pistas do método da cartografia: Pesquisa-intervenção e produção de subjetividade** (p. 32-51). Porto Alegre: Sulina.

KIRST, Patrícia Gomes et al. Conhecimento e Cartografia: tempestade de Possíveis. In: KIRST, Patrícia Gomes; FONSECA, Tânia Mara Galli. Cartografias e Devires: a construção do presente. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2003.

KULICK, Don. **Travesti: prostituição, sexo, gênero e cultura no Brasil**. Rio de Janeiro: Ed. Fiocruz; 2008.

LANZ, Letícia. **O corpo da Roupas**. Curitiba: Transgente, 2015.

LEFEBVRE, Henri. **O direito à cidade**. Tradução Rubens Eduardo Frias. São Paulo: Centauro Editora, 2001.

KÖCHE, José Carlos. **Fundamentos de metodologia científica: teoria da ciência e iniciação à pesquisa**. 23ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

LACAN, Jacques. (2003). **Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da escola**. In J.-A. Miller (Org.), *Outros escritos* (pp. 248-264). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1968).

\_\_\_\_\_. **Seminário 17 - o avesso da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

LIMA, Angela Neves Bulbol de. **Análise Estratégica do Turismo no Amazonas: O Ecoturismo e seu Potencial para a Diferenciação**. Tese apresentada à Universidade Fernando Pessoa. Porto, 2017. Disponível em: <<https://bdigital.ufp.pt/handle/10284/5911>>. Acessado em 22 de outubro de 2020.

LIMA, Dula Maria Bento de; GOMBERG, Estélio. **Cultura, patrimônio imaterial e sedução no Arraial do Pavulagem**, Belém (PA), Brasil. Textos escolhidos de cultura e arte populares, Rio de Janeiro, v.9, n.2, p. 53-67. nov. 2012.

LORDE, Audre (1977). **A transformação do silêncio em linguagem e ação. Palestra proferida no painel “Lesbianismo e Literatura”** da Modern Language Association, em Chicago, Illinois, dezembro de 1977 Disponível em: <<https://transformativa.wordpress.com/2017/01/31/a-transformacao-do-silencio-em-linguagem-e-acao-audre-lorde/>>. Acessado em 20 de maio de 2022.

LÓPEZ, Guillermo Adrián. **Do santo ao artista, a heresia de Joyce**. Opção Lacaniana online nova série Ano 8 • Número 24 • novembro 2017 • ISSN 2177-2673. Disponível em: <[http://www.opcaolacaniana.com.br/pdf/numero\\_24/Do\\_santo\\_ao\\_artista\\_a\\_heresia\\_de\\_Joyce.pdf](http://www.opcaolacaniana.com.br/pdf/numero_24/Do_santo_ao_artista_a_heresia_de_Joyce.pdf)>.

MARICATO, Emilia. Brasil, **idades alternativas para a crise urbana**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

MAFFESOLI, Michel. **Os mistérios da conjunção: ensaios sobre comunicação e socialidade**. Porto Alegre: Sulina, 2009.

MARCONI, Marina de Andrade e LAKATOS, Eva Maria. **Fundamentos de metodologia científica**. 6ª ed. São Paulo, SP: Atlas, 2005.

MBEMBE, Achille. **Políticas da inimizade**. 1ª edição [2016]. São Paulo: N-1, 2020.

\_\_\_\_\_. **Necropolítica**. Arte e ensaios, n.32, p. 123-152, Rio de Janeiro: UFRJ, dez., 2016.

MENDES, Wallace Góes. et al. **Revisão sistemática das características dos homicídios contra a população LGBT**. Ciência & Saúde Coletiva, 2020. Disponível em: <http://www.cienciaesaudecoletiva.com.br/artigos/revisaosistemica-das-caracteristicas-dos-homicidioscontra-a-populacao-lgbt/17788?id=17788>. Acesso em: 18 de agosto de 2023.

MIGNOLO, Walter. **Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política**. Cadernos de Letras da UFF. Dossiê: Literatura, língua e identidade, Niterói, n. 34, p. 287-324, 2008. Disponível em: <http://www.cadernosdeletras.uff.br/joomla/images/stories/edicoes/34/traducao.pdf>. Acesso em: 20 de janeiro de 2021.

\_\_\_\_\_. MIGNOLO, Walter. **Desobediencia epistémica. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad**. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2010.

MISKOLCI, Richard. **O armário ampliado - notas sobre sociabilidade na era da internet**. Gênero, Niterói: Núcleo Transdisciplinar de Estudos de Gênero – NUTEG, v. 9, n. 2, p. 171-190 (2011), Disponível em: <<http://www.revistagenero.uff.br/index.php/revistagenero/article/view/88>>. Acessado em 04 de maio de 2024.

MORAES, Camila de Freitas. Esse corpo que habito não é meu? In: RIBEIRO, Cristine Jaques (Org.). **Diálogos da cidade: experimentações coletivas [recurso eletrônico]**. Porto Alegre: Editora Fi, 2019, p. 95-112. Disponível em: <[https://3c29074253df4d6fb12f6b135a606bc7.filesusr.com/ugd/48d206\\_0cae5a4e710242b6b7ee585b57cf543c.pdf](https://3c29074253df4d6fb12f6b135a606bc7.filesusr.com/ugd/48d206_0cae5a4e710242b6b7ee585b57cf543c.pdf)>. Acessado em 10 de março de 2021.

\_\_\_\_\_. et al. (2020). **CIDADE ARMÁRIO: CORPOS, SEXUALIDADE E SUBVERSÃO**. Disponível em: <<https://downloads.editoracientifica.com.br/articles/201202415.pdf>>. Acessado em 28 de março de 2024.

MOTT, Luiz. (1994). *A Inquisição no Maranhão*. São Luís: Editora da Universidade Federal do Maranhão.

\_\_\_\_\_. (2011). **A homossexualidade entre os índios do Novo Mundo antes da chegada do homem branco**. In: Ivo Brito et al., *Sexualidade e saúde indígenas*. Paralelo 15.

\_\_\_\_\_. **Cripto-sodomitas em Pernambuco colonial**. Revista *Anthropológicas*, n. 13(2), 2002.

NASCIMENTO, Lázaro Castro Silva; PIMENTEL, Adelma. **DELEGACIA E DEFENSORIA PÚBLICA NO COMBATE À HOMOFOBIA EM BELÉM DO PARÁ**. *Barbarói*, Santa Cruz do Sul, n. 35, p. 43-57. ago./dez. 2011. Disponível em: <[http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-65782011000200004](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-65782011000200004)>. Acessado em 22 de junho de 2021.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm (1887). **Genealogia da moral: uma polêmica**. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009

NOLETO, Rafael da Silva. **DEVOTAS E DIVINAS: REFLEXÕES SOBRE AS PERFORMANCES DE SACRALIZAÇÃO DAS CANTORAS DE MPB NO CONTEXTO RITUAL DO CÍRIO DE NAZARÉ EM BELÉM, PARÁ, AMAZÔNIA**. *Rev. Antropol.* (Online) 7 (1): 210-242, 2015. Disponível em: <<https://periodicos.ufpa.br/index.php/amazonica/article/view/2157>>. Acesso em 02 de julho de 2021.

NUNES, Mônica; TORRENTÉ, Maurice de. **Estigma e violências no trato com a loucura: narrativas de centros de atenção psicossocial, Bahia e Sergipe**. Rev Saúde Pública. [Internet]. 2009. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0034-89102009000800015&lng=en](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-89102009000800015&lng=en)>. Acessado em 10 de agosto de 2023.

PANTOJA, Vanda. **Negócios Sagrados: reciprocidade e mercado no Círio de Nazaré**. 2006. 135 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais, área de concentração em Antropologia), UFPA. Belém, 2006.

PASSOS, Eduardo; KASTRUP, Virgínia; ESCÓSSIA, Liliana da (org.). **Pistas do método da cartografia: Pesquisa-intervenção e produção de subjetividade**. Porto Alegre: Sulina, 2020. p. 207.

PELLEGRINI, Tânia. Relíquias da casa velha: literatura e ditadura militar, 50 anos depois, In: **estudos de literatura brasileira contemporânea**, n. 43, p. 151-178, jan./jun. 2014.

PERUCCHI, Juliana; BRANDAO, Brune Coelho; VIEIRA, Hortênsia Isabela dos Santos. **Aspectos psicossociais da homofobia intrafamiliar e saúde de jovens lésbicas e gays**. Estudos em Psicologia. Natal, v. 19, n. 1, p. 67-76, 2014.

PRECIADO, Beatriz. (2011). **Multidões queer: notas para uma política dos 'anormais'**. Estudos Feministas 19(1), Florianópolis. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/S0104026X2011000100002/18390>>. Acessado em 07 de dezembro de 2021.

PONTE, Juliano Pamplona Ximenes. **Belém do Pará: cidade e água**. Cad. Metrop. vol.17 no.33 São Paulo: May 2015. Disponível em: <<http://www.scielo.br/scielo>>. Acessado em 13 de outubro de 2020.

POZZANA, Laura. (2013). **A formação do cartógrafo é o mundo: Corporificação e afetabilidade**. Fractal: Revista de Psicologia, 25(2), 323-338.

REIS, Fábio Wanderley. **O mito e o valor da democracia racial**. Terceiro Milênio: Revista Crítica de Sociologia e Política. Ano I. nº 01 Julho a Dezembro/2013. Disponível em: <<https://revistaterceiromilenio.uenf.br/index.php/rtm/article/view/57/106>>. Acessado em 14 de março de 2022.

RIBEIRO, Cristine Jaques **As manifestações dos modos de viver caboclo: uma cartografia coletiva num assentamento de reforma agrária**. –Porto Alegre: PUCRS, 2007. Facetas do cotidiano- o dia a dia dos assentamentos do MST. Pelotas. EDUCAT, 2001.

ROMAGNOLI, Roberto Carvalho. **A cartografia e a relação pesquisa e vida**. Psicol. Soc., Florianópolis, v. 21, n. 2, p. 166-173, maio/ago. 2009. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/psoc/v21n2/v21n2a03.pdf>>. Acessado em 18 de junho de 2021.

ROHM, Ricardo Henry Dias. **A produção de subjetividades em organizações contemporâneas: práticas discursivas e políticas da empregabilidade**. 2003. 148 p. Tese de doutorado (Doutorado em Administração de Empresas), Fundação Getúlio Vargas, Rio de Janeiro, 2003.

ROLNIK, Raquel. **Guerra dos lugares: a colonização da terra e da moradia na era das finanças**. São Paulo: Boitempo, 2019.

\_\_\_\_\_. **Para além da lei: legislação urbanística e cidadania (São Paulo 1886-1936)**. 2009. Disponível em: <<https://raquelrolnik.files.wordpress.com/2009/08/paraalemdalei.pdf>> Acesso em: 24 de março de 2022.

\_\_\_\_\_. **Cartografia Sentimental: transformações contemporâneas do desejo**. São Paulo: Estação Liberdade, 1989

ROZÁRIO, Elton Santa Brígida. **PARA ALÉM DAS PLUMAS E PAETÊS: Movimento LGBT no enfrentamento à LGBTfobia no cenário paraense**. Vol. 03, N. 09, 2020 – Disponível em: <<http://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/rebeh/index>>. Acessado em 12 de dezembro de 2021.

RODRIGUES. Florestan. **“Sistema Penitenciário E Exclusão Social: Um Olhar Sobre A Realidade Das Prisões Brasileiras”**. Jacarezinho. 2012

RUBIN, Gayle. **Thinking sex: notes for a radical theory of the politics of sexuality**. In: NARDI, Peter M. & SCHNEIDER, Beth E (Eds.). Social perspectives in lesbian and gay studies. London: Routledge, 1998.

OLIVEIRA, Susan de. **Políticas da Inimizade**. REBELA, v.7, n.1. jan./abr. 2017. Disponível em: <<http://ojs.sites.ufsc.br/index.php/rebela/article/download/2590/1602>>. Acessado em 02 de outubro de 2020.

O LIBERAL. **Festa da Chiquita tem edição on-line no Memorial dos Povos**. Belém do Pará. 27/09/2021. Disponível em: < <https://www.oliberal.com/cultura/festa-da-chiquita-tem-edicao-on-line-no-memorial-dos-povos-1.439189>>. Acessado em 10 de abril de 2021.

O LIBERAL. **Jurunas, o retrato da diversidade belenense**. Belém do Pará. 02/12/2018. Disponível em: < <https://www.oliberal.com/belem/jurunas-o-retrato-da-diversidade-belenense-1.8788>>. Acessado em 04 de setembro de 2023.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidad y modernidad/racionalidade**, in: Perú Indígena, Lima, vol. 13, n. 29, 1992.

\_\_\_\_\_. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas**. Buenos Aires: Clacso, 2005

SCARELI, Giovana. FERNANDES, Priscila. (orgs). **O que te move a pesquisar?** Ensaios e experimentações com cinema, educação e cartografia. Porto Alegre: Sulina, 2016.

SANDER, Jardel. Corporeidades contemporâneas: do corpo-imagem ao corpo-devir. *Temáticas Diversas • Fractal, Rev. Psicol.* 21 (2) • Ago 2009. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/fractal/a/CFSqdVg4YDzGQ7DpxWWVdVv/>>. Acessado em 20 de janeiro de 2024.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Um discurso sobre as ciências**. 7 a ed. São Paulo: Cortez, 2010.

SANTOS, Lucas Vinicius Oliveira Dos et al. Desinstalando o “cistema”: uma experiência do pibid-ufba de sociologia na discussão de gênero e identidade de gênero no colégio estadual thales de azevedo. *Anais V ENLAÇANDO*. Campina Grande: Realize Editora, 2017. Disponível em: <<https://www.editorarealize.com.br/index.php/artigo/visualizar/30507>>. Acessado em 04 de fevereiro de 2021.

SANTANA, Alef Diogo da Silva; MELO, Lucas Pereira de. **Pandemia de covid-19 e população LGBTI+.** (In)visibilidades dos impactos sociais. *Sexualidad, Salud y Sociedad REVISTA LATINOAMERICANA*. 2021. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/sess/a/fsX8vyYh4MdTsSLQ3PGVm4k/?lang=pt&format=pdf>>. Acessado em 30 de setembro de 2021.

SANTOS, Milton. *A Urbanização Brasileira*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009.

SANTOS, Gilney Costa. Resenha. Ribeiro. D. **O que é lugar de fala?**. *SAÚDE DEBATE | RIO DE JANEIRO, V. 43, N. ESPECIAL 8, P. 360-362, DEZ 2019*. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/sdeb/a/3MRGs8LXFfbLmgC6J4gTLcb/?format=pdf&lang=pt>>. Acessado em 20 de maio de 2022.

SANTOS, Antonio Bispo, **A terra dá, a terra quer**. São Paulo: Ubu Editora, 2023.

STALLMANN, Timothy. **Alternative Cartographies: building collective power**. Dissertação (Master of Arts no Departamento de Geografia). Universidade da Carolina do Norte, Chapel Hill, 20112. Disponível em: <<https://cdr.lib.unc.edu/record/uuid:40c35295-2b4e-4894-af8a-dd90e0fd3621>>. Acessado em 16 de fevereiro de 2022.



SECRETARIA NACIONAL DE SEGURANÇA PÚBLICA (SENASP). **Pesquisa perfil das instituições de segurança pública anos-base 2014-2015-2016** / organização, Leandro Arbogast da Cunha, Vinícius Augusto de Mattos Lambert Soares. - Brasília : Ministério da Justiça e Segurança Pública, Secretaria Nacional de Segurança Pública, 2019. Disponível em: <<https://www.gov.br/mj/pt-br/assuntos/sua-seguranca/seguranca-publica>>. Acessado em 22 de março de 2022.

SEDGWICK, Eve Kosofsky. **A Epistemologia do armário**. Cadernos Pagu (28), janeiro/junho de 2007. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/cpa/a/hWcQckryVj3MMbWsTF5pnqn/?lang=pt&format=pdf>> . Acessado em 10 de junho de 2021.

SILVA, Paulo Sergio da; FIGUEIREDO, Nélia Maria Almeida de. **PESQUISA CARTOGRÁFICA: REFLEXÕES TEÓRICAS E METODOLÓGICAS PARA ENFERMAGEM**. Reflexão • Texto contexto - enferm. 27 (4) • 2018. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/tce/a/CC8KYRtv6ppkNRdn9KZRxsd/?lang=pt>>. Acessado em 12 de fevereiro de 2022.

SILVA, Fabio Mariano da. **Políticas de morte para corpos sem lei: travestis e homens e mulheres transexuais - da invisibilidade na vida ao descaso na morte**. 2019. Tese (Doutorado). Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais. PUC, São Paulo, 2019.

SILVA, Cassandra Ribeiro de O. **Metodologia e organização do projeto de pesquisa: guia prático**. Fortaleza, CE: Editora da UFC, 2004.

SOARES, Antonio Joaquim de Macedo. **DICCIONARIO BRAZILEIRO DA LÍNGUA PORTUGUEZA**. Rio de Janeiro, 1889. Disponível em: <<https://www.literaturabrasileira.ufsc.br/documentos/?action=download&id=76018>>. Acessado em 28 de junho de 2022.

SOUZA, Andréa de Abreu. **A Foraclusão: Presos do Lado de fora**. Estudos e Pesquisas em Psicologia, v.1, n.1, jan./dez. 2001.

SOUZA JUNIOR, Paulo Fernando Mafra de. **O silêncio e o segredo do cabeça de cuia: violência contra gays, homofobia e militância LGBT no Vale do Rio Guaribas**. 2011. 170f. Dissertação (Mestrado em Serviço Social) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2011.

SOURIAU, Étienne. **Los diferentes modos de existencia**. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Cactus, 2017.

TELLO, César.; GOROSTIAGA, Jorge M. **El enfoque de la cartografía social para el análisis de debates sobre políticas educativas**. Práxis Educativa, La Pampa, v. 4, n. 2, p. 159-168, 2009.

TRANSGENDER EUROPE (TGEU). TMM Update Trans Day of Remembrance 2018 [Internet]. Berlin, Germany: Transgender Europe (TGEU). Disponível em: <<https://transrespect.org/en/tmm-update-tdor-2018/>> Acessado em 12 de abril de 2021.

TREVISAN, João Silvério (2000). **Devassos no paraíso: a homossexualidade no Brasil, da colônia à atualidade** (4ª ed). Rio de Janeiro: Record. Disponível em: <[https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4250398/mod\\_resource/content/1/Devassos.pdf](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4250398/mod_resource/content/1/Devassos.pdf)>. Acessado em 14 de março de 2022.

VALENTE, Fernanda. STF declara inconstitucionais normas que proibem gays de doar sangue. Consultor Jurídico. 2020. Disponível em: <<https://www.conjur.com.br/2020-mai-09/stf-derruba-normas-proibem-homens-gays-doar-sangue>>. Acessado em 10 de julho de 2021.

VEIGA, Edison. **O índio executado a tiro de canhão tido como ‘primeiro mártir da homofobia no Brasil’**. Publicado em 28 de dezembro de 2020 pela BBC News Brasil. Disponível em: <<https://www.bbc.com/portuguese/internacional-55462549>>. Acessado em 22 de junho de 2022.

VERA, Batista Malaguti. **O medo na cidade do Rio de Janeiro: dois tempos de uma história**. Rio de Janeiro: Revan, 2003.

SIMAKAWA, Viviane Vergueiro. (2015). **Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconformes: uma análise autoetnográfica da cisgeneridade como normatividade**. Dissertação de mestrado, Universidade Federal da Bahia, Salvador, Brasil. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/handle/ri/19685>. Acessado em 14 de junho de 2024.

WACQUANT, Loic. **Aberração carcerária à moda francesa**. Revista de Ciências Sociais, Rio de Janeiro, v. 47, 2004.

WALLERSTEIN, Immanuel Ferena Silva (2001). **Capitalismo histórico & civilização capitalista**. São Paulo: Contraponto. YOUNG, Robert. (1990). **White Mythologies: Writing History and the West**. Londres: Routledge.

WEBER, Florence. **A entrevista, a pesquisa e o íntimo, ou por que censurar seu diário de campo?**. Horizontes Antropológicos, 2009.

WITTIG, Monique. **El pensamiento heterossexual y otros ensayos**. Barcelona. Madrid: EGALES, 2006.

WOODWARD, Kathryn. **Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual**. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org). HALL, Stuart. WOODWARD, Kathryn. **Identidade e diferença: a perspectiva de estudos culturais**. 4ª ed. Petrópolis. Rio de Janeiro: Vozes, 2005.

WOLKMER, Antonio Carlos. **Fundamentos do humanismo jurídico no ocidente**. Barueri: Manole. Florianópolis: Fundação Arthur Boiteux, 2005.

ZAMBENEDETTI, Gustavo; SILVA, Rosane Azevedo Neves da. **Cartografia e genealogia: aproximações possíveis para a pesquisa em psicologia social**. Psicol Sociedade [Internet]. 2011. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/psoc/v23n3/02.pdf>>. Acessado em 04 de maio de 2022.

ZIZEK, Slavoj. (Org.) **Um Mapa da ideologia**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.