

encontrei minhas nuídas onde não alcançava nenhum sinal
não era riso, cada passo uma fenda abissal, um lugar puro,
concretado e visceral. Essa cidade, eles não gostam de nós,
mas se importam com nós talvez só eu tirar tudo de mim
para deslizar ali quem eu sou assim, eu recebo das pessoas
as suas falas e ações vazias, todas para mim. Que hoje vou
falar de um corpo à margem de uma cidade local e determinada
Todo dia vivo eu mesmo presente, não preciso
de ninguém. Se parar você arrebata no fundo a água salgada que
leva e arrasta em meio termos você se perde, é bom saber
nadar. Você tem que nos aguentar, não mais, não os olhos para
caçar. Que hoje vou falar de performance e performatividade
que hoje vou falar de queer nos espaços de
representação em Chapecó/SC
nunca vão nos aguentar, nervos e perigos não perdem tempo e pro
nunca vão falar de todas aquelas coisas tantas
que nos dedos não conseguem contar, e se tu falar mais uma
acabou de brotar quem pertence aqui, eles são de verdade
quando as bichas passa as madames do teu cara de bolacha

corpos à

margem

performance e performatividade

queer

nos espaços de

representação em

Chapecó/SC

Vinícios Nalin

2023

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA FRONTEIRA SUL
CAMPUS CHAPECÓ
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA
CURSO DE GEOGRAFIA**

VINICIOS NALIN

**CORPOS À MARGEM:
PERFORMANCE E PERFORMATIVIDADE *QUEER* NOS ESPAÇOS DE
REPRESENTAÇÃO EM CHAPECÓ/SC**

**CHAPECÓ
2023**

VINICIOS NALIN

CORPOS À MARGEM:

**PERFORMANCE E PERFORMATIVIDADE *QUEER* NOS ESPAÇOS DE
REPRESENTAÇÃO EM CHAPECÓ/SC**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em Geografia da Universidade Federal da Fronteira Sul
(UFFS) como requisito parcial para obtenção do título de
Mestre em Geografia.

Orientador: Prof. Dr. Fernando Rossetto Gallego Campos

CHAPECÓ

2023

Bibliotecas da Universidade Federal da Fronteira Sul - UFFS

Nalin, Vinícios

Corpos à margem:: performance e performatividade
queer nos espaços de representação em Chapecó/SC /
Vinícios Nalin. -- 2023.

280 f.:il.

Orientador: Doutor Fernando Rossetto Gallego Campos

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal da
Fronteira Sul, Programa de Pós-Graduação em Geografia,
Chapecó, SC; Erechim, RS, 2023.

1. Geografias subversivas. 2. Geografia e gênero. 3.
LGBTQIAP+. 4. Teoria Queer. I. Campos, Fernando Rossetto
Gallego, orient. II. Universidade Federal da Fronteira
Sul. III. Título.

VINICIOS NALIN

CORPOS À MARGEM:

**PERFORMANCE E PERFORMATIVIDADE QUEER NOS ESPAÇOS DE
REPRESENTAÇÃO EM CHAPECÓ/SC**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS) como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Geografia.

Este trabalho foi defendido e aprovado pela banca em 13/04/2023.

BANCA EXAMINADORA

Documento assinado digitalmente
 **FERNANDO ROSSETTO GALLEGO CAMPOS**
Data: 31/05/2023 13:36:53-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. Fernando Rossetto Gallego Campos – UFFS

Orientador

Prof. Dr. Igor Catalão - UFFS

Avaliador interno

Prof. Dr. Marcio Ornat - UEPG

Avaliador externo

Aos que vieram antes;
aos que virão depois;
sou apenas uma fagulha,
sou instante.

A mudança necessária é tão profunda que se
costuma dizer que ela é impossível.
Tão profunda que se costuma dizer que ela é
inimaginável. Mas o impossível está por vir.
E o inimaginável nos é devido.

Paul B. Preciado, 2014

NALIN, Vinícios. **Corpos à margem: performance e performatividade queer nos espaços de representação em Chapecó/SC**. 2023. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade Federal da Fronteira Sul, 2023.

RESUMO

Essa pesquisa parte das inquietações e necessidades de olhar para as corporeidades *queers* chapecoenses e a forma como suas existências são negadas pela heterocisnormatividade e pelo poder hegemônico em uma cidade média e interiorana. Desta forma, a presente dissertação tem como objetivo compreender a luta dos corpos *queers* por emancipação e pertencimento espacial na cidade de Chapecó/SC. Propõe-se aqui um diálogo que se estabeleça pela relação entre corpo e espaço, feita por meio da interdisciplinaridade entre Geografia e outras áreas, como Arquitetura e Urbanismo, Filosofia, Sociologia e História. A pesquisa é desdobrada, então, pelos objetivos específicos de: (i) analisar a performance e performatividade dos corpos *queers* no espaço social de Chapecó/SC; (ii) compreender os espaços de representação *queers* em suas conjunturas dinâmicas, pela forma como são construídas suas territorialidades; (iii) identificar as marcas no espaço como hospedeiras e geradoras das experiências efêmeras e memorísticas; e (iv) caracterizar o corpo *queer* chapecoense e suas experiências espaciais na cidade de Chapecó/SC. Para isso, parte-se das leituras corpóreas e espaciais vividas pelas tribos dissidentes na cidade, a fim de que seja construída a pesquisa e aproximação ao objeto empírico, estruturando a dissertação em três capítulos: *Encontro*, *Acesso* e *Contato*. No primeiro capítulo, *Encontro*, em um aspecto mais teórico e conceitual, são articulados autores como Butler, Preciado e Maffesoli. Destaca-se como a dissidência corpórea é fundamentada no rompimento da heterocisnormatividade, subvertendo a identidade e a performatividade enquanto produtoras e reprodutoras de espaços afetuais, percorrendo pelas geografias de gênero e sexualidades e pela organicidade das vivências tribais. Neste capítulo, é feita uma aproximação inicial às corporeidades *queers* chapecoenses através da ferramenta *Relief Maps*, aplicada a cinco participantes, apontando um direcionamento mais preciso ao trabalho de campo dos demais capítulos. No segundo capítulo, *Acesso*, toma-se como base para a espacialidade o uso do conceito dos espaços de representação. A partir da leitura de Lefebvre, Soja e outros autores, é elaborada uma estrutura do espaço de representação *queer*, composto pelas categorias centrais (identidade, performance e performatividade e prática social *queer*), expressas nas categorias de análise espacial (símbolos, mitos/ritos e altares), que se manifestam nas vivências ritualísticas e orgiásticas das tribos percebidas nas observações de campo. O terceiro capítulo, *Contato*, é fundamentalmente empírico, percorrendo as experiências sócio-espaciais e identitárias de cinco participantes entrevistadas, que representam corporeidades dissidentes chapecoenses, com as quais dialogamos ao longo da pesquisa e complementam nossos objetivos

de compreendermos a espacialidade *queer* na cidade. Como resultantes, percebemos que essas corporeidades *queers* têm por interesse usar da rua como *locus* para construção de seu espaço de representação, onde as identidades celebrem suas manifestações simbólicas e ritualísticas. Entretanto, em meio aos seus ritos, as identidades dissidentes são perseguidas e marginalizadas pelos marcadores simbólicos de gênero, raça e sexualidade. As vivências transgressoras das corporeidades em questão se espacializam, então, na sua produção de contraespaços, que surgem através do tensionamento às normativas hegemônicas e são caracterizados como espaços de luta e pertencimento social.

Palavras-chave: Geografias subversivas; Geografia e gênero; LGBTQIAP+; Teoria Queer.

NALIN, Vinicios. **Bodies on the margin: queer performance and performativity in spaces of representation in Chapecó/SC.** 2023. Thesis (Master in Geography) – Universidade Federal da Fronteira Sul, 2023.

ABSTRACT

This research stems from the concerns and needs of looking at the queer corporealities in Chapecó and how their existence is denied by heterocisnormativity and hegemonic power in a medium-sized city with rural characteristics. Thus, this dissertation aims to understand the struggle of queer bodies for emancipation and spatial belonging in the city of Chapecó, Santa Catarina. It proposes a dialogue established through the relationship between body and space, achieved through interdisciplinary approaches between Geography and other fields such as Architecture and Urbanism, Philosophy, Sociology, and History. The research is unfolded through the specific objectives of: (i) analyzing the performance and performativity of queer bodies in the social space of Chapecó; (ii) understanding the representation spaces of queerness in their dynamic contexts, considering the construction of their territorialities; (iii) identifying spatial marks as hosts and generators of ephemeral and mnemonic experiences; and (iv) characterizing the Chapecó queer body and its spatial experiences in the city. To achieve this, the research begins with bodily and spatial readings experienced by dissident tribes in the city to construct the research and approach the empirical object, structuring the dissertation into three chapters: *Encounter*, *Access*, and *Contact*. In the first chapter, *Encounter*, a more theoretical and conceptual aspect, authors such as Butler, Preciado, and Maffesoli are articulated. It highlights how bodily dissidence is based on breaking heterocisnormativity, subverting identity and performativity as producers and reproducers of affective spaces, traversing gender and sexuality geographies and the organicity of tribal experiences. In this chapter, an initial approach to the queer corporealities in Chapecó is made through the *Relief Maps* tool, applied to five participants, providing a more precise direction for the fieldwork in the remaining chapters. In the second chapter, *Access*, the concept of representation spaces is used as the basis for spatiality. Building on the works of Lefebvre, Soja, and other authors, a structure of the queer representation space is elaborated, composed of central categories (identity, performance and performativity, and queer social practice), expressed through spatial analysis categories (symbols, myths/rituals, and altars), which manifest in the ritualistic and orgiastic experiences of the tribes observed during field observations. The third chapter, *Contact*, is fundamentally empirical, exploring the socio-spatial and identity experiences of five interviewed participants representing dissident corporealities in Chapecó, with whom we engaged throughout the research and who complement our objectives of understanding queer spatiality in the city. As a result, we perceive that these queer corporealities are interested in using the street as a locus for the construction of their representation space, where identities celebrate their symbolic and ritualistic manifestations. However, amidst their rites, dissidente

identities are persecuted and marginalized by symbolic markers of gender, race, and sexuality. The transgressive experiences of the corporealities in question are spatialized through their production of counter-spaces, emerging through tensioning against hegemonic norms and characterized as spaces of struggle and social belonging.

Keywords: Subversive geographies; Geography and gender; LGBTQIAP+; Queer Theory.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

FIGURAS

Figura 1 - Mapa teórico-conceitual da pesquisa.....	20
Figura 2 - Qual é seu Norte?.....	35
Figura 3 - Veredicto pra quem?.....	44
Figura 4 - Mapa de programas e quantidades de defesas (Brasil).....	51
Figura 5 – Dildotopia.....	59
Figura 6 - Esquema social (versus) socialidade.....	61
Figura 7 - Atravessamentos do biopoder no espaço social.....	70
Figura 8 - Comparativo de ocupação do solo 2013 e 2022	82
Figura 9 - Figura do Desbravador e Catedral Santo Antônio	83
Figura 10 - Reunião de fundação da União Nacional LGBT de Chapecó, em 2015.....	85
Figura 11 - Cubo Chapecó [fachada antes da intervenção artística]	87
Figura 12 - Cubo Chapecó [fachada depois da intervenção artística]	88
Figura 13 - Relief Maps 1 Zito, homem cis, branco	96
Figura 14 - Relief Maps 2 Eli, homem cis, branco	98
Figura 15 - Relief Maps 3 Matt, homem cis, negro.....	99
Figura 16 - Relief Maps 4 Violet Drag, não binária, branca	100
Figura 17 - Relief Maps 5 Lio, não-binário, branco	101
Figura 18 - Relief Maps 6 Jah, mulher cis, preta.....	103
Figura 19 - Relief Maps 7 Coletivo 1 Gênero.....	104
Figura 20 - Relief Maps 8 Coletivo 2 Orientação Sexual	105
Figura 21 - Espacialidade tríplice dialética	111
Figura 22 - Espaço de representação Queer	119
Figura 23 – Barriga Verde 19 set. 2021.....	135
Figura 24 – Cubo Chapecó 19 set. 2021	135
Figura 25 – Retorno Disk Bar 19 set. 2021	135
Figura 26 - Rua Sete de Setembro 18 de mar. 2022 versus 27 de set. 2022.....	136
Figura 27 - Rua Artur Bernardi 12 abr. 2022	137
Figura 28 - Inscrições simbólicas de Drag Queens	138
Figura 29 - Avenida Fernando Machado 22 fev. 2022	140

Figura 30 - Ato I Parada Sagrado e Profano.....	143
Figura 31 - Monumento ao Centenário (2017).....	144
Figura 32 - Ato II Parada Pátria amada Brasil.....	146
Figura 33 - Ato III Parada Celebração.....	147
Figura 34 - Manifesto virtual denunciando perseguição policial aos rolês 15 de jan. 2022.	149
Figura 35 - Manifesto virtual denunciando lançamento de rojões na rua 15 de jan. 2022	150
Figura 36 - Apropriações da rua.....	150
Figura 37 - Esquema geral da realização das entrevistas	155
Figura 38 - Esquema Bola de Neve das entrevistas realizadas.....	156
Figura 39 - Formatação.....	175
Figura 40 – Manguezal	207
Figura 41 - Rua dos Dissidentes	237

MAPAS

Mapa 1 - Localização de Chapecó/SC.....	78
Mapa 2 - Percurso noturno 19 set. 2021.	134
Mapa 3 - Percurso noturno 22 fev. 2022	139
Mapa 4 - Toponímia das ruas e avenidas principais da área central.	145

QUADROS E GRÁFICOS

Quadro 1 - Participantes <i>Relief Maps</i>	95
Quadro 2 - Perfil das entrevistadas.....	157
Gráfico 1 - Quantitativo de teses e dissertações sobre gênero e sexualidades (2010-2019)	50
Gráfico 2 - Temporalidade das Produções de Artigos Científicos de Gênero e Sexualidades na Geografia Brasileira (1980-2013).....	52

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ABNT	Associação Brasileira de Normas Técnicas
Aids	Síndrome da imunodeficiência adquirida (do inglês: <i>Acquired Immunodeficiency Syndrome</i>)
ATD	Análise Textual Discursiva
CAI	Centro de Atendimento ao Imigrante
CSF	Centro da Saúde da Família
HIV	Vírus da Imunodeficiência Humana (do inglês: <i>Human Immunodeficiency Virus</i>)
GETE	Grupo de Estudos Territoriais
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IFSC	Instituto Federal de Santa Catarina
LGBTQIA+	Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transexuais, Travestis, Queers, Intersexuais, Assexuais, entre outros.
MEC	Ministério da Educação
MP	Ministério Público
PCdoB	Partido Comunista do Brasil
PEP	Profilaxia Pós-Exposição ao HIV
PPGGeo	Programa de Pós-Graduação em Geografia
PPGH	Programa de Pós-Graduação em História
PPGP	Programa de Pós-Graduação em Psicologia
PrEP	Profilaxia Pré-Exposição ao HIV
Prouni	Programa Universidade para Todos
PSOL	Partido Socialismo e Liberdade
PT	Partido dos Trabalhadores
REGIC	Regiões de Influência das Cidades
SAE	Serviço de Atendimento Especializado
SC	Santa Catarina
SiSU	Sistema de Seleção Unificada
UEPG	Universidade Estadual de Ponta Grossa
UDESC	Universidade do Estado de Santa Catarina
UFFS	Universidade Federal da Fronteira Sul

UFSC	Universidade Federal de Santa Catarina
UNA	União Nacional LGBT
Unochapecó	Universidade Comunitária da Região de Chapecó
UPF	Universidade de Passo Fundo

LISTA DE SÍMBOLOS DAS TRANSCRIÇÕES E ANÁLISES

[]	Comentário do pesquisador
(...)	Supressão de determinado trecho da fala do entrevistado
AAA (maiúsculo)	Entoação enfática
Trecho negrito	Grifo do pesquisador
p.	Página

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	18
INTRODUÇÃO	20
PERCURSOS METODOLÓGICOS	27
1. ENCONTRO	33
1.1 O CORPO ENQUANTO ESCALA.....	35
1.1.1 Geografia feminista, corpo e performances de gênero	45
1.1.2 A presença do corpo <i>queer</i> – subversão e dissidências	56
1.1.3 União das tribos	60
1.2 BIOPODER.....	67
1.2.1 Rompimento à norma	71
1.3 CHAPECÓ: A “CAPITAL DO OESTE CATARINENSE”	77
1.4 CORPO QUEER CHAPECOENSE	84
1.4.1 Relief Maps	92
1.4.1.1 <i>Aplicação e resultados</i>	95
2. ACESSO	109
2.1 AO ESPAÇO [CONCEBIDO – PERCEBIDO – VIVIDO]	110
2.1.1 Terceiro espaço	114
2.1.2 Espaços de representação	117
2.1.2.1 <i>Identidade</i>	120
2.1.2.2 <i>Altars</i>	122
2.1.2.3 <i>Símbolos</i>	125
2.1.2.4 <i>Mito/rito</i>	127
2.1.3 Espaço de representação <i>Queer</i> – narrativa das ruas	130
2.1.3.1 <i>Territorialidades desobedientes</i>	148

3.	CONTATO	153
3.1	INICIO, MEIO E ENFIM	155
3.2	CORPO[GRAFIAS] ESPACIAIS – SINTO, MAS NÃO [ME] VEJO.....	158
3.2.1	Identidade	159
3.2.2	Comunidade/tribo	176
3.2.3	Performatividade.....	187
3.2.4	Corpo – Resistência.....	194
3.2.4.1	<i>A afetividade.....</i>	208
3.2.4.2	<i>Racialização.....</i>	214
3.2.5	Espacialidades	220
3.2.5.1	<i>A rua.....</i>	227
3.2.5.2	<i>As baladas/boates.....</i>	238
3.2.5.3	<i>O trabalho</i>	244
3.2.5.4	<i>A noite</i>	248
3.2.5.5	<i>A prostituição.....</i>	251
	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	258
	REFERÊNCIAS	262
	APÊNDICE A – ROTEIRO BASE PARA AS ENTREVISTAS.....	274
	ANEXO A – CARTA DE PRINCÍPIOS UNA LGBT.....	276
	ANEXO B – MODELO BASE RELIEF MAPS	278
	ANEXO C – DELIMITAÇÃO DOS BAIRROS DE CHAPECÓ	279

APRESENTAÇÃO

[...] tudo o que não sou não pode me interessar, há impossibilidade de ser além do que se é - no entanto eu me ultrapasso mesmo sem o delírio, sou mais do que eu quase normalmente -; tenho um corpo e tudo o que eu fizer é continuação de meu começo;

Spina Dispecto

A trajetória que me traz até aqui surge de diversos encontros e desencontros ao longo dos últimos anos. Em minha formação enquanto arquiteto urbanista, já iniciava minhas primeiras observações ao corpo e sua relação espacial com a cidade. No entanto, essa vinha de um viés mais encapsulado a um pensamento projetivo, de práticas e aspectos construtivos, embora já buscasse a conversa com a conceituação de corpo e cidade. Deste modo, no momento em que findava a graduação, imerso em sonhos e desejos, me vejo em um campo ao qual não tenho completa certeza se ainda me reconhecia e me identificava plenamente com o que havia escolhido como profissão. Pensava, obviamente, que estar formado era um privilégio. E realmente, o acesso ao ensino superior não é o caminho mais *convencional* para pessoas que vêm da *roça*. Ainda assim, não me sentia completo, talvez nunca nos sentiremos.

O ingresso no mestrado ocorreu então, imerso nesse campo de incertezas, pelas quais busquei um modo particular de encontro da minha própria identidade. Ao pensar em meu acesso à pós-graduação, refletia quais impactos isso poderia gerar, tanto em minha vida, quanto na das pessoas por quem tenho afeto. Qual seria minha contribuição nesse mundo? O que posso fazer ao ocupar esse lugar de privilégio? Constantemente, nos vemos marcados pelo desejo incessante de deixarmos marcas no mundo. Mas o que realmente tem impacto, senão o afeto e o estar-junto de nossas pessoas queridas?

A escrita dessa dissertação se constrói então, como uma forma de posicionamento político e pessoal. Meu ingresso na pós-graduação já deixa isso demarcado, sendo que o interesse pela temática não surge apenas de meus devaneios, mas também do empoderamento daqueles que fizeram parte de minha vivência social e formativa. Logo nas primeiras orientações, começamos a discutir como poderia ser estabelecida a jornada e a construção da pesquisa, observando quais corpos seriam estudados em minha pesquisa e como isso seria

construído. Assim, buscando me afirmar pessoal e academicamente (e com absoluto apoio de meu orientador) passei a construir meu objeto de estudo, o corpo *queer*, observando essencialmente as vivências dessas corporeidades no contexto de uma cidade média.

Logo, o texto que segue, além de ser uma produção científica, constitui-se a partir de uma jornada pela qual descubro quem sou e acolho as possibilidades do que poderei vir a ser, sabendo que, nesse momento em que escrevo, estou indo ao encontro do inusitado e aos caminhos que pelo afeto surgirem. Portanto, ao apresentar brevemente esses sentimentos desviantes, espero que o produto dessa pesquisa seja tão prazeroso e tenha algum alcance afetivo, assim como foi para mim em seu desenvolvimento.

Boa Leitura!

INTRODUÇÃO

A jornada desta pesquisa não tem um início pontualmente definido, nem se pretende um fim demarcado para ela. Sua construção surge em meio a inquietações relacionadas a minha formação como arquiteto-pesquisador e sob o olhar da Geografia para o espaço – movido pelo interesse científico e social – com um olhar afetuoso aos corpos dissidentes que por ele transitam e o produzem, refletindo aproximações teóricas e epistemológicas referentes aos estudos de gênero e sexualidade, de modo mais pontual, àqueles que tratam de romper com os pressupostos da heterocisnormatividade. E assim, como pontuado, nos inspiramos por diversos corpos e contextos que tivemos o privilégio de conhecer e de quem pudemos colher aprendizados.



Para essa construção trabalhamos através das interlocuções dialógicas entre Butler (2002, 2018, 2019) e Maffesoli (1990, 1996, 1998, 2012), para pensar os corpos enquanto produtos performáticos e em constante deslocamentos espaciais; Preciado (2011, 2014, 2020) e Foucault (1979, 1982, 1988, 2013), discutindo a regulação biopolítica e construção protética dos corpos; e Lefebvre (2013) e Soja (1993, 1996, 2010), possibilitando que as discussões aqui trazidas sejam espacializadas através de suas teorias, permeando pelos espaços de representação e pelas epistemologias do Terceiro Espaço. Por essas, consideramos suas diferentes linhas de pensamento e estudamos a partir de seus possíveis encontros (Figura 1).

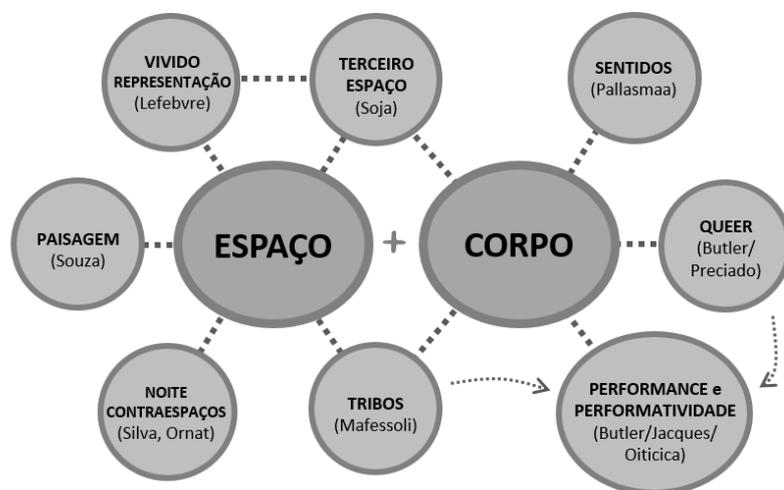


Figura 1 - Mapa teórico-conceitual da pesquisa
Org.: do autor, 2022.

Primeiramente, faz-se importante apresentarmos aquilo que trazemos como gênese em nossa pesquisa: a marginalização dos corpos *queers*. A marginalização encontra-se aqui expressa sobre os corpos postos à margem; à margem das normas hegemônicas, dos espaços e de suas representações e, nas palavras da crítica literária afro-americana bell hooks, “estar à margem significa pertencer ao todo, mas estar fora do corpo principal” (HOOKS, 2019, p. xi). De modo a exercer a homogeneização dos espaços, a tecnologia social heterocisnormativa pode ser caracterizada como “uma máquina de produção ontológica que funciona mediante a invocação performativa do sujeito como corpo sexuado” (PRECIADO, 2014 p. 28), sendo assim compreendida como uma imposição social da heterossexualidade como uma prática discursiva hegemônica que busca proferir um papel de superioridade e normatividade a determinado corpo no espaço. Os estudos da teoria *queer*, conduzidos primeiramente por Judith Butler (2018, 2019) e Eve K. Sedgwick (1990, 1994), nos evidenciam que as expressões linguísticas *é uma menina* ou *é um menino*, pronunciadas no nascimento, não passam de invocações performativas e que essas performances do gênero são “fragmentos de linguagem carregados historicamente de poder de investir um corpo como masculino ou como feminino, bem como sancionar os corpos que ameaçam a coerência do sistema sexo/gênero” (PRECIADO, 2014 p. 29).

Para Butler (2019, p. 26), apesar de o sexo parecer biologicamente intratável, “o gênero é culturalmente construído [...] não sendo nem o resultado casual do sexo nem tampouco tão aparentemente fixo quanto o sexo”. De acordo com a autora, o entendimento do gênero não está para a cultura do mesmo modo ao qual o sexo está para a natureza, sendo ele um “meio discursivo/cultural pelo qual ‘a natureza sexuada’ ou ‘um sexo natural’ é produzido e estabelecido como ‘pré-discursivo’, anterior à cultura”. Desta forma é assegurado tratar o gênero de modo não binário, considerando sua fluidez e dissociação ao sexo – homem-mulher. Preciado (2011) nos mostra que a atribuição médica-biológica de sexo a um corpo se baseia na interpretação genética XX (geneticamente feminino) e XY (geneticamente masculino). No entanto, nem sempre um corpo XX terá uma vagina, assim como nem sempre um corpo XY terá um pênis. Através de sua discussão e conceituação da contrassexualidade, pela qual busca destacar o fim da natureza sexual, tratando de corpos através da biopolítica em Foucault e da definição de sexualidade como uma tecnologia, Preciado flexiona um pensamento subversivo e certamente potencializador para a discussão de gênero, o qual será mais bem discutido adiante, no Capítulo 1 desta dissertação.

Tratando-se de atos performativos¹ de gênero, o corpo, representado como um instrumento/meio constituído de significados externalizados (BUTLER, 2019), torna-se então um constructo de espaços, que surgem por diversos atravessamentos simbólicos. Para Silva e Ornat (2020), os corpos constituídos por marcadores que exerçam um papel discordante e considerados desvalorizados pela estrutura social passam a ver a necessidade de negociar com outras escalas. Assim, em oposição ao corpo branco, heterossexual e *cis*², os corpos estudados por essa pesquisa – corpo *queer*, negro, gay, *trans*³, travesti, não binário, afeminado, decolonial – buscam de modo constante reafirmar seu pertencimento espacial.

Tomamos assim, em nossa pesquisa, o espaço como uma importante dimensão da produção e reprodução social (MCDOWELL, 2000; LEFEBVRE, 2013), sendo não apenas a base das ações sociais, mas também um produtor das atividades e de identidades nas tribos sociais. Segundo Lefebvre (2013), o espaço compreende as articulações da realidade de modo que transcendem o espaço material, permitindo que sejam agregados valores simbólicos a sua concepção. Deste modo, nossa leitura espacial percorre pelo conceito do espaço de representação *queer*, derivada das concepções acerca dos espaços de representação, em seu sentindo mais amplo. Para Soja (2010), a relação simbólica incorporada no entendimento da espacialidade percorre por uma dimensão política, e essa deve ser incorporada na emancipação em prol da significação e melhoria do contexto espacial mundial.

Nesse contexto, esses espaços simbólicos passam a ser reivindicados como espaços políticos, os quais, além de darem um uso, passam a ser altares de grupos constituídos de minorias que lutam por seu espaço frente à sociedade – podem ser destacadas aqui as lutas antirracistas, feministas e decoloniais que, em sua implicação corpórea, se estabelecem por suas lutas e relações interescares (SILVA; ORNAT, 2020b). Essa luta é maximizada ao tratar de corpos *queers*, que fogem dos padrões heterocisnormativos e que, por muito tempo, foram tratados como anormais, seguindo atualmente em uma disputa contra a discriminação e invalidação de sua existência na paisagem.

¹ Os termos performance e performatividade, que permeiam pelos estudos das corporeidades e de gênero, serão discutidos de modo mais apropriado na construção do primeiro capítulo, considerando sua importância para a construção e condução desse trabalho.

² Nomenclatura que difere sujeitos que **se identificam** com o gênero atribuído em seu nascimento.

³ Nomenclatura que difere sujeitos que **não se identificam** com o gênero atribuído em seu nascimento.

Segundo Macedo (1993, p. 33), “a concepção de paisagem é construída como a expressão morfológica das diferentes formas de ocupação”, o que nos leva a refletir o espaço no passar do tempo, pensando em suas conjunturas diante dos avanços populacionais e das formas como as sociedades se espacializam corpograficamente. Pensando assim, na morfologia dos modos de ocupação e na paisagem como uma aparência, como insere Souza (2013), discute-se a paisagem a partir das práticas e agentes, focalizando nas representações despercebidas e postas às margens. Para Souza (2013, p. 52), “as estratégias de ‘invisibilização’ de agentes e práticas podem ser de dois grandes tipos [...] invisibilização por meio de representação seletiva ou ‘retocada’ da paisagem ou ainda por meio de intervenções no próprio substrato espacial material”. Essas práticas de invisibilização podem ser lidas como formas de estabelecer uma eugenia na paisagem, homogeneizando-a e apagando os corpos que não venham a compor o que é pré-estabelecido como *belo e normal*.

Essas implicações entre espaço e dissidências passam a ser reivindicadas e manifestadas pela Geografia através da Nova Geografia Cultural, onde a imaginação e a inventividade do/a pesquisador/a passam a ser mais pertinentes e expressar mais liberdade (CLAVAL, 2002). Mais especificamente, esses estudos são complementados, por volta dos anos 1990, pelas chamadas *geografias feministas e geografia das sexualidades* (SILVA; ORNAT, 2020a). Entre geógrafas e geógrafos que desenvolveram estudos nessas áreas, podemos apontar inicialmente Gillian Rose (1993), Linda McDowell (2000), Gill Valentine (1995, 2007), David Bell (1995, 2007), entre outros.

De acordo com Silva e Ornat (2020a), em âmbitos acadêmicos o pensamento *queer* tem seu desenvolvimento em contestação ao movimento homossexual conservador norte-americano, que privilegiava classes mais altas e a representação do homem branco, bem como excluía a representação de homossexuais não brancos, travestis, transexuais, lésbicas e demais corpos dissidentes. Deste modo, o pensamento *queer* vem sendo cada vez mais investigado em diversos contextos de espacialidades e territorialidades que venham a compor o estudo geográfico, assim como aponta Paula Lindo (2021) em sua pesquisa de mapeamento da pesquisa de gênero na Geografia brasileira entre 2010-2019. Lindo (2021) demonstra o crescimento das temáticas de gênero na área da Geografia nos últimos anos, apesar de ainda representar uma parcela mínima de toda produção acadêmica nesse campo do conhecimento, bem como reforça Silva (2009) sobre a recente incorporação do corpo como protagonista nessa abertura de estudos.

A palavra *queer*, em sua tradução literal, condiz ao bizarro, excêntrico, estranho, e foi amplamente utilizada para designar depreciativamente os homossexuais a partir do século XIX. Porém, nos anos 1980 a palavra passou a ser reivindicada pela comunidade LGBT no objetivo de ressignificar a mesma, tornando-a valorativa para si (SAFATLE, 2015). Para Sedgwick (1994), o *queer* pode ser caracterizado como algo *indefinível* e *instável*, acrescentando-o ainda como “um momento, um movimento, um motivo contínuo” (SEDGWICK, 1994, p. viii). Em um amplo contexto, pode-se perceber que o *queer* possui duas atitudes existenciais: primeiro reflete-se no comportamento transgressivo que não respeita a heterocisnormatividade e, por outro lado, é uma teoria que estabelece princípios e busca criar meios que levem a uma ruptura de valores impostos por crenças (FIGUEIREDO, 2018), essas que comumente seguem diretrizes cristãs e normativas. Nas palavras de Salih (2017, p. 19), “o queer não está preocupado com definição, fixidez ou estabilidade, mas é transitivo, múltiplo e avesso à assimilação”, completando assim o pensamento de que o corpo vem a passar por processos em que busca se tornar um sujeito percebido.

Considerando especificamente a cidade de Chapecó, localizada no oeste de Santa Catarina (Região Geográfica Intermediária de Chapecó), o contexto *queer* tem suas particularidades. Primeiramente, em se tratando de uma cidade média (MATIELLO et al., 2016), que se desenvolveu a partir da expansão da agroindústria (FUJITA; FACO; BERTO, 2014). A cidade foi fundada em um contexto diante de uma população predominantemente conservadora, majoritariamente seguidora da religião católica – o que não generaliza, mas caracteriza a estrutura hegemônica dominante nos seus períodos iniciais – a qual foi grande aliada no projeto de desenvolvimento da região oeste de Santa Catarina, juntamente ao poder político, havendo a construção de uma imagem de cidade pacífica e acolhedora (HASS, 2013). Entretanto, as corporeidades que são acolhidas não refletem a totalidade, sendo que a sociedade hegemônica chapecoense se torna em sua historicidade uma reguladora dos desejos e manifestações de gêneros que não sejam binários. Tratando-se assim, de uma cidade média, temos também como ponto de destaque o modo como o lazer *queer* é espacializado nas ruas e o modo com que a ocupação da rua por corpos dissidentes se torna alvo de perseguição policial e social por parte daqueles que se encontram em posições – econômicas e espaciais – mais elevadas que o público que frequentemente ocupa as ruas.

A forma pujante com que a verticalização vem tomando seus rumos atuais, reflete na espacialidade e provoca dois efeitos – aos nossos olhos – maléficis a corpos dissidentes que

vivem e usufruem da rua como espaço de socialização. Primeiro, temos que considerar a forma com que a verticalização residencial vem se expandindo e formando fachadas cegas nos seus primeiros pavimentos, isolando o contato residencial com a rua e abrindo mão da segurança da mesma, como pontuam Villela, Ortmeier e Schneiders (2016).^{*} As grandes torres residenciais (ou *arranha-céus*, como são nomeados globalmente) representam uma grande metáfora do controle social, dada sua inserção urbana que exerce o olhar sobre a cidade – que pode ser metaforizada através do *pan-óptico* descrito na obra de Michel Foucault (CORTÉS, 2008). O segundo efeito, de caráter simbólico, mas que acaba gerando ações físicas de violência, é qual corpo/classe social ocupa as torres residenciais. Em grande parte dos ocupantes das ruas estão classes de rendas mais baixas, que ocupam a rua por ser um espaço democrático e social. Já os moradores dos edifícios, em reclamação aos ocupantes da rua, banalizam sua ocupação (VILLELA, ORTMEIER, SCHNEIDERS, 2016).

Desta forma, os estudos de corpos dissidentes chapecoenses compreendem uma pequena parcela das produções científicas da região. Embora haja alguns trabalhos acadêmicos que estudem as pessoas LGBTQIA+ na cidade de Chapecó – destaque aqui as dissertações de André Luiz Lorenzoni (PPGH/UPF, 2014), Lucas Guerra da Silva (PPGPS/UNOCHAPECO, 2017) e Daian Cattani (PPGP/UFSC, 2020) – os estudos geográficos que se aproximam das implicações de gênero na composição e representação das espacialidades públicas ainda são um campo de pesquisa no qual há certa ausência de dados, sendo objeto de investigação de modo inicial em projetos de Trabalho Final de Graduação (TFG) de cursos de arquitetura e urbanismo na cidade,⁴ os quais se aproximam mais de investigações em prol de propostas construtivas.

Esses motivos nos conduzem a estudar o espaço pela ótica e presença da escala corpórea *queer* em uma cidade média como Chapecó, que tem como uma das maiores características físico-sociais é a forma violenta – simbólica e corpórea – com que a elite se impõe e monopoliza o domínio das mídias e meios de comunicação de massa. Esses meios tentam, a todo custo, excluir de sua história os corpos que a constituem historicamente (CATTANI, 2020, p. 30) como, por exemplo, os povos originários indígenas Kaingang, os caboclos e suas historicidades na cidade – até mesmo com a mudança de grafia do nome do município, que caracteriza mais

⁴ BOSCHETTI, Félix Y. **Projeto para implantação do instituto sociocultural Vale da Diversidade**. Trabalho Final de Graduação (Arquitetura e urbanismo), Unochapecó. Chapecó, 2021.

COMPARIN, Douglas. **Casa Doca: centro de referência LGBTQIA+**. Trabalho Final de Graduação (Arquitetura e urbanismo), Unochapecó. Chapecó, 2021.

PERIN, Luciano. **Pulse: espaço de diversidade em Chapecó**. Trabalho Final de Graduação (Arquitetura e urbanismo), Unochapecó. Chapecó, 2021.

um episódio de apagamento desses corpos indígenas⁵. Assim, produzimos um trabalho buscando subverter e questionar as normatizações sobre como os espaços vividos são permitidos e vistos pela cidade.

Os espaços onde os corpos *queers* são acolhidos atualmente em Chapecó se referem muito mais a ambientes privados, onde a performatividade tem a possibilidade de ser expressada sem que haja medo – ou, ao menos, que seja intimamente reduzido. A casa noturna Cubo Multicultural é um desses ambientes que possui mais destaque para a comunidade *queer* e LGBTQIA+ na cidade – especialmente nos últimos anos com o grande aumento do número de *drag queens* na cidade. Situada em uma das avenidas mais importantes da cidade, a Avenida Fernando Machado, a Cubo soma e potencializa forças juntamente à União Nacional LGBT (UNA) de Chapecó para trazer visibilidade, comunhão e formação para a comunidade, buscando ampliar sua relação com a cidade, construir resistências e ser um dos poucos espaços de acolhida a quem vive à margem.

Deste modo, a pesquisa busca responder ao questionamento acerca de quais maneiras os corpos *queers*, marginalizados em suas performances pelo espaço social da cidade de Chapecó/SC, produzem espaços para se expressarem. E, por esse contexto, nosso objetivo geral da pesquisa é **compreender a luta dos corpos *queers* por emancipação e pertencimento espacial na cidade de Chapecó/SC**. A partir desse objetivo principal, são desdobrados quatro objetivos específicos: (i) analisar a performance e performatividade dos corpos *queers* no espaço social de Chapecó/SC; (ii) compreender os espaços de representação *queers* em suas conjunturas dinâmicas, pela forma como são construídas suas territorialidades; (iii) identificar as marcas no espaço como hospedeiras e geradoras das experiências efêmeras e memorísticas; (iv) caracterizar o corpo *queer* chapecoense e suas experiências espaciais na cidade de Chapecó/SC.

⁵ “O nome mudou a partir de 1947, quando a Constituição do Estado de Santa Catarina definiu que a grafia deveria ser Ch justificando que a língua portuguesa é derivada do latim onde a letra X é pouco utilizada. Logo a mudança do nome é mais um efeito do colonialismo e do desejo de modernização da cidade, próprio de sua elite. Vale ressaltar que a mudança não foi implantada aos nomes de municípios vizinhos, como Xaxim e Xanxerê (CATTANI, 2020, p. 30-31).”

PERCURSOS METODOLÓGICOS

Para que pudéssemos trabalhar com a luta dos corpos *queers* pela emancipação e o pertencimento espacial na cidade de Chapecó/SC, utilizamos algumas etapas metodológicas. O percurso metodológico de cada capítulo possui associação direta com seu conteúdo, tendo assim diferenças que buscam complementar uma à outra. Situando as decisões metodológicas, agrupamo-las em teóricas, artísticas e empíricas – sendo elas utilizadas de modo permeável ao longo dessa dissertação. Nossa metodologia segue a abordagem qualitativa, tendo em vista que, para pesquisarmos a performance e a performatividade dos corpos *queers*, necessitamos estabelecer um contato e uma análise de modo mais profundo e pessoal, que outras abordagens não nos possibilitariam.

Deste modo, as teorias usadas nesta pesquisa, como já introduzidas anteriormente, nos fazem base para conceituarmos nossas tomadas de decisões e construirmos a narrativa da pesquisa. As artísticas, por sua vez, refletem, desde os primórdios, a relação entre sociedade e o espaço, a contação de histórias e assim, integram a pesquisa trazendo obras literárias e visuais que narram vivências *queers* de grande significado para a contextualização e construção temática, além de impactarem socialmente a vida de pessoas da comunidade LGBTQIA+. E as empíricas, também chamadas de pesquisa de campo, orientam-se a partir das construções anteriores e avança ao contato com o objeto/corpo de estudo, exigindo assim um maior cuidado e diálogo em suas etapas. Finalmente, a metodologia se desdobra em três etapas, detalhadas na sequência.

A primeira etapa metodológica foi realizada com a utilização da ferramenta *Relief Maps* (RODÓ-DE-ZÀRATE, 2013), para compreendermos a relação dos corpos *queers* chapecoenses com a espacialidade em que vivem. Segundo Rodó-de-Zárate (2016b), o *Relief Maps* é uma ferramenta metodológica para se estudar as Geografias de Interseccionalidades, trabalhando a partir de três dimensões: social (que condiz a posições ou identidades de gênero, classe social, etnia, idade, entre outros enquadramentos simbólicos de cada sujeito), geográfica (locais e percursos da vida cotidiana) e psicológico (efeitos causados nas emoções). A utilização desta metodologia ocorre como forma de adentrarmos ao campo epistemológico a partir de uma abordagem que possibilitasse sua realização online, para isso, criamos o projeto no site próprio⁶

⁶ Disponível em: <https://reliefmaps.cat/ca/project/27e8ee4abe/explanation> Código 27e8ee4abe

e encaminhamos aos participantes por meio da rede social *Instagram* e pela plataforma de comunicação instantânea *WhatsApp*. O período de aplicação da metodologia foi entre março e abril de 2022 e, ao todo, tivemos seis participações. Foram gerados seis *Relief Maps* individuais e dois coletivos (de identidade de gênero e orientação sexual), além de um quadro que identifica e sintetiza os participantes. Assim, como complemento aos *Relief Maps*, utilizamos da Análise Textual Discursiva (ATD) para compreensão das falas e associação de significados aos discursos produzidos por meio da ferramenta pelos participantes.

A segunda etapa metodológica consiste nas observações de campo, realizadas de modo exploratório, nas quais buscamos compreender a espacialidade, suas representações e os apagamentos que a comunidade *queer* vivencia. Vale destacar, na posição que precede o corpo-pesquisador, que minha inserção nos espaços e grupos apresentados já parte de momentos que antecedem a pesquisa, sobretudo antes do acometimento da Covid-19 que, inclusive, gerou grande redução nessas práticas sociais. A realização destas práticas e observações é apresentada, sobretudo, no capítulo 2 desta dissertação, por meio de registros fotográficos, mapas e relatos, buscando retratar as espacialidades vividas durante o período da pesquisa e as percepções simbólicas arraigadas às teorias estudadas neste mesmo período. Nele são apresentadas experiências pessoais, como a participação na 5ª Parada de Luta LGBTQ+ do Oeste Catarinense, realizada no dia 26 de junho de 2022, e duas saídas noturnas – na zona central da cidade – que buscam elucidar as vivências ocorridas na rua. Utilizamos também como recurso o acompanhamento do perfil *Role de Rua*⁷ na rede social *Instagram*, perfil o qual denunciou, durante o período de acompanhamento (2021 e 2022), diversas ocorrências de violência e perseguição à comunidade *queer*, por parte de moradores das regiões centrais e da polícia militar. As análises das observações de campo são acompanhadas das categorias desenvolvidas na subseção 2.1.2 da dissertação, onde desenvolvemos os principais elementos que compõem os espaços de representação e a identificação das simbologias que se constroem em sua espacialidade.

Na sequência, a terceira etapa metodológica ocorre em complemento às lacunas e direcionamentos deixados pela construção dos *Relief Maps*, uma vez que esses antecederam a pesquisa de campo em um momento que essa não poderia ser realizada plenamente, devido à

⁷ Disponível em: <https://www.instagram.com/rolederuachapeco/?hl=pt-br> Acesso em: 22 set. 2022.

pandemia de Covid-19,⁸ e a ferramenta não permitia, em sua aplicação virtual, analisar os elementos de performance e performatividade com a profundidade pretendida pela pesquisa. Desta forma, esta etapa foi constituída pela utilização de um roteiro de entrevista semiestruturada⁹, em que trabalhamos com o agrupamento¹⁰ de cinco pessoas entrevistadas que foram escolhidas aleatoriamente durante a pesquisa, por meio da metodologia *Snowball* (HANDCOCK; GILE, 2011), levando em consideração os atravessamentos corpóreos dissidentes que as mesmas representam. A utilização da palavra *atravessamentos*, ao longo da dissertação, busca elucidar as corporeidades simbólicas – sejam elas raça, identidade de gênero, orientação sexual, etc. – que integram nossas vivências, em especial, das pessoas *queers*. Enquanto pesquisador, cabe também a mim reforçar, sempre que possível, meu posicionamento como membro dessa comunidade e os reflexos que isso causa em minha existência. Desta forma, a entrevista semiestruturada é um dos principais meios que o pesquisador tem para produzir informações, uma vez que valoriza a presença do pesquisador e oferece as perspectivas para que o entrevistado obtenha a liberdade e a espontaneidade de resposta, enriquecendo e fortalecendo a investigação (TRIVIÑOS, 1987).

Portanto, essa dissertação segue seu trajeto através dos eixos corpo e espaço, tratando especialmente dos corpos *queers* e de seus espaços de representação. A dissertação é estruturada em três capítulos – encontro, acesso e contato – (além de sua introdução e considerações finais) que constroem uma narrativa que busca se aproximar aos corpos e trazê-los para o centro da pesquisa, problematizando o modo como esses se encontram em sua maioria das vezes invisibilizados às margens. No que diz respeito à revisão bibliográfica e ao arranjo teórico-conceitual, a pesquisa parte da Geografia, construindo então um caráter interdisciplinar que congrega diversas áreas do conhecimento em sua composição e gera suporte à sua operacionalização. A revisão teórico-conceitual, além de suas referências no campo da

⁸ O Covid-19, também conhecido como Coronavírus, foi uma pandemia que impactou o mundo como um todo nos últimos três anos. Oriunda da propagação do vírus SARS-Cov-2, a doença começou a se intensificar no final de 2019, sendo declarada como pandemia pela Organização Mundial da Saúde (OMS), em março de 2020, perdurando pelo longo período de dois anos, até começar a regredir o número de infectados e de óbitos. Devido a sua transmissão por vias respiratórias, foi necessário o isolamento social, o que gerou grandes impactos nas mais diversas áreas de trabalho, lazer e sociabilidade. Assim, houve também impacto na elaboração desta pesquisa, uma vez que as atividades presenciais se encontravam limitadas e a pesquisa dependia do contato e da apreciação das espacialidades em seu uso. Por esses motivos, foram adequados os passos iniciais ao modo online, para então, posteriormente, avançar ao campo empírico.

⁹ Todas as informações referentes ao roteiro da entrevista podem ser observadas no Apêndice A dessa dissertação.

¹⁰ A utilização da palavra agrupamento não se refere a um trabalho de grupo com as pessoas entrevistadas, mas sim que os mesmos constituem a totalidade das entrevistas e pertencem à comunidade LGBTQIA+, o que reflete nas suas participações. As entrevistas foram realizadas individualmente.

Geografia, apoia-se em literaturas ligadas à Filosofia, Arquitetura e Urbanismo, Arte, História, Linguística e Psicologia.

O primeiro capítulo da dissertação apresenta o **encontro** com o corpo *queer* e inicia com uma revisão bibliográfica de autores que discutem conceitos que permeiam por relações de gênero, sexualidade, poder e implicações. O capítulo é dividido em quatro seções. Na primeira, buscamos fazer emergir a discussão do corpo enquanto uma importante escala de análise e compreensão espacial e social. Nela são aprofundadas as conceituações sobre o corpo enquanto escala (pensando para além de seus aspectos biológicos, mas não os negligenciando). Na segunda seção, discutimos as construções heterocisnormativas, as ações do biopoder e as formas pelas quais os corpos *queers* se estabelecem no espaço enquanto resistências com sua performance e, conseqüentemente, com sua performatividade. Na terceira seção deste capítulo, construímos um breve panorama histórico espacial chapecoense, situando sua espacialidade e as características que a constituem. Já na quarta seção, nos aproximamos do contexto *queer* chapecoense, na qual trazemos os primeiros resultados da pesquisa, obtidos pela metodologia *Relief Maps*, constituindo assim o caminho para os demais capítulos.

O segundo capítulo apresenta o **acesso** ao espaço, usando também da revisão bibliográfica como partida, buscando compreender as espacialidades simbólicas e de representação que permeiam o estudo; o capítulo se divide em duas seções. Na primeira, partimos da tríade lefebvriana (LEFEBVRE, 2013), sobretudo o espaço vivido, pensado também através das epistemologias do Terceiro Espaço (SOJA, 1996). Abordamos os espaços simbólicos e de representação, assim como os espaços marginalizados, onde são negadas as existências e vivências *queer*. Nesta seção também construímos nossas categorias de análise espacial, as quais nos fornecem subsídio conceitual para analisarmos nossas observações de campo da seção seguinte. Na sequência, exploramos o campo espacial através de narrativas experimentais enquanto corpo-pesquisador, fazendo o uso das observações de campo com mapas e registros fotográficos para mapear as experiências vividas no período da pesquisa, em especial nas áreas centrais da cidade, onde ficam concentradas a maioria das corporeidades *queers*.

Por fim, o terceiro capítulo consoma o **contato** entre o corpo e o espaço, sendo construído a partir dos atravessamentos dos corpos *queers* e o espaço, buscando estabelecer-se como um espaço corporificado, onde a escala do corpo faça parte do todo. O capítulo se divide em duas seções. Na primeira, de modo introdutório, trazemos as motivações e os detalhamentos

metodológicos do campo, bem como a caracterização inicial das pessoas entrevistadas. Já na segunda seção, articulamos as falas e histórias das pessoas entrevistadas à pesquisa como um todo. Nesta, a construção é feita por categorias que constroem a análise em formato de blocos, de acordo com as articulações entre as entrevistas realizadas e as produções artísticas *queers* chapecoenses. As categorias foram definidas a partir do roteiro base e adaptadas de acordo com os resultados das entrevistas, que apresentaram diversos dados e perspectivas para a análise.

cap. 1

ENCONTRO

ENCONTRO

ENCONTRO

ENCONTRO

ENCONTRO

ENCONTRO

ENCONTRO

ENCONTRO

ENCONTRO

ENCONTRO



Como chamamos aqueles que não aparecem e não podem aparecer como *sujeitos* dentro do discurso hegemônico? Uma resposta óbvia é colocar a questão: Como os excluídos chamam a si mesmos?

Judith Butler, 2018, n/p.

Neste capítulo, propomos uma discussão sobre o corpo – não biológico – e seu encontro na sua relação com o espaço. Através das geografias subversivas¹¹ e pela forma com que diversos teóricos vêm trabalhando esse campo de pesquisa e contribuindo para o entendimento dos corpos dissidentes, usamos desse encontro como luta e partida conceitual e corpórea pelo rompimento da representação única hegemônica e heterocisnormativa dos espaços.



Percursos metodológicos

A construção desse capítulo percorre inicialmente os caminhos teóricos e conceituais do entendimento corpóreo. Para isso, recorre-se a obras de Judith Butler (2002, 2018, 2019), Michel Foucault (1979, 1982, 1988, 2013), Andrew Herod (2011) e Michel Maffesoli (1990, 1996, 1998, 2012), bem como de outros autores que investigam a partir desses. Nesse percurso, estruturamos o capítulo em quatro seções. A primeira discute o corpo enquanto uma importante escala de análise, através da interdisciplinaridade e dos diferentes caminhos que seguem a mesma direção interpretativa, percorrendo os estudos de gênero e sexualidade na Geografia e os modos de resistência coletiva. Na segunda, discutimos o biopoder e os modos pelos quais a regulação corpórea é imposta a corpos dissidentes, que são marginalizados da sociedade hegemônica e normativa. Na terceira, fazemos uma aproximação histórica e contextual de

¹¹ As geografias subversivas fazem o uso de sua produção científica cunhada na significação e conotação política de perturbar e desafiar a instituição padrão dominante do saber científico modernista e eurocentrado. A proposta busca desconstruir o discurso científico sustentado por um poder e saber hegemônico, dando espaço e notoriedade à pesquisadores e pesquisadoras negros, indígenas, mulheres e homossexuais, que foram constantemente repudiados pela modernidade colonial. Segundo Silva (2009, p. 13) o uso do termo subversão busca “expressar insubordinação contra autoridade” e se compõe da necessidade de ouvir os pesquisados, seus saberes e se doar a desestabilização do saber enquanto corpo pesquisador, olhando “além de nosso próprio universo branco, asséptico e burguês instituído nos ambientes da pesquisa acadêmica universitária” (SILVA, 2009, p. 14).

Chapecó, cidade da qual a pesquisa faz estudo. E na quarta, utilizamos das seções anteriores como aporte conceitual e teórico para articularmos nossa aproximação empírica aos corpos *queers* chapecoenses; fazemos a aproximação aos corpos por meio de outras produções acadêmicas já desenvolvidas na cidade, além de contato com o público em si, por meio da aplicação da ferramenta *Relief Maps* (Mapas de Relevo), – que será mais bem detalhada na subseção 1.4.1 – trabalhando com as emoções dos participantes de modo interseccional às suas percepções particulares quanto ao bem ou mal-estar em espaços diversos, atravessados por suas corporeidades.

1.1 O CORPO ENQUANTO ESCALA



Figura 2 - Qual é seu Norte?
Fonte: adaptado de Saatchi Art (2022).

Gordo-magro, alto-baixo, preto-branco, homossexual-heterossexual, afeminado-discreto... são diversas as inscrições simbólicas que constroem nosso corpo no modo como ele é visto espacialmente. O sentido de pesquisar o espaço e sua relação com o corpo, surge da necessidade de se afirmar enquanto diferente. Diferente não no sentido apenas visual, mas sim no sentido essencial: aquilo que somos, desejamos e viemos a ser espacialmente. Corpo dissidente, corpo político, corpo que é um território e constrói territórios. Enquanto homem-cis-branco-gay, venho ao encontro do corpo frente à dissidência daqueles que rompem com o sistema binário, com o sistema hegemônico e normativo.

Embora ainda faça parte de uma pequena parcela dos estudos na área da Geografia, o corpo passa a ganhar certa notoriedade enquanto condutor nos estudos da Geografia feminista a partir da década de 1970, sobretudo quando relacionado aos estudos de gênero e sexualidades

(LINDO, 2021). No entanto, ainda é um exercício delicado conceituar – ou ao menos buscar conceituar – o corpo enquanto escala, tratando-se de um elemento vivo, mutável e que se compõe a partir da individualidade antes de se projetar ao coletivo. Em diversas áreas do conhecimento, o corpo é discutido através de perspectivas e movimentações particulares que constroem a corporeidade enquanto ato, movimento, performance, mas sempre trabalhados a partir de um sujeito ou de um coletivo. Portanto, tratamos assim do corpo enquanto escala e sua relação com o espaço.

Partimos nossa conceituação inicialmente dos escritos Yanomami¹², emprestando suas sabedorias de espírito-corpo-mente do xamanismo, pelas quais buscamos articular a constante conexão entre o material e o não-material, bem como a conexão corpórea e simbólica. Gonçalves (2015), através de sua experiência juntamente à cultura Yanomami, especificamente na aldeia Maturacá, nos acrescenta inicialmente que o corpo é a parte mais fundamental da performance do xamanismo, na qual o xamã exerce sua corporeidade no ritual e por ela se apropria do espaço, que aparece como elemento de interação no ato. Em sua participação junto aos rituais, Gonçalves (2015) pôde observar e registrar o modo como o tratamento corpóreo produz a interação entre matéria e espírito, além do uso e respeito aos elementos naturais utilizados para pinturas e adornos corporais.

Para Leloup (2015, p. 09), ao mesmo tempo que o corpo projeta nosso texto mais concreto, ele também “é o templo onde outros corpos mais sutis se abrigam”¹³. Assim, ao mesmo tempo que o xamã realiza o ato performático de seu ritual, os outros presentes recebem sua ação enquanto voz (pelas expressões vocais do canto) e corpo (dança, pintura e movimento), de modo que o xamã atua enquanto o condutor entre espírito e matéria. Segundo Gonçalves (2015, p. 93, grifos do autor):

As expressões construídas são intensas e o xamã, faz de sim [si] o próprio um intelecto do plano “sensível” para o plano racional, um diálogo entre o que se vê (a distribuição do espaço e os outros xamãs) e o que não é visível (os *hecurapë*; espíritos). Essa transição dialógica do, sensível para racional e vice-versa, acontece espontaneamente em um jogo corporal dentro do *Toxasikë* – espaço. O xamã conversa com os espíritos e com os outros xamãs ao mesmo tempo, ele dança, canta e chama as pessoas

¹² Os Yanomami são constituídos como um dos maiores povos indígenas que vivem relativamente isolados na fronteira entre Brasil e Venezuela, no norte amazônico. Liderados pelo Xamã Davi Kopenawa, que possui voz presente nas discussões que tangenciam a proteção da terra e da floresta amazônica, os Yanomami são adeptos ao xamanismo, e levam em sua crença que a cura para todos os males está no interior de cada ser.
Fonte: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Yanomami> Acesso em: 25 nov. 2021.

¹³ Discutiremos essa abordagem de corpo como abrigo e templo a outros corpos de modo mais pontual na subseção 2.1.2 *Espaços de representação*, a partir de Michel Maffesoli (1996,1998).

presentes no local para compreender sua ação, construindo sua autonomia e atraindo os participantes intencionalmente usando todos os elementos possíveis a sua volta.

Essas evocações do xamanismo podem, em uma primeira aproximação, parecer distantes da realidade produzida e compartilhada pela ciência eurocêntrica, que permeia grande parte da produção acadêmica da Geografia e que considera o corpo indígena enquanto o Outro que está distante de si. Porém, conforme as cidades se tornam cada vez mais dinâmicas e as ações coletivas passam a produzir e reproduzir seus espaços através de realidades alternativas, firmadas em contextos que fogem de padrões condicionados pela modernidade, podemos visualizar as relações conceituais com os saberes do xamanismo. Assim, a materialização do corpo enquanto escala e sua relação com o espaço, partindo dessa perspectiva sensível, pode ser corporificada também pela ótica dissidente, que avança por atravessamentos que fomentam um viés contra-hegemônico e decolonial.

Na América Latina, a perspectiva corpórea também é observada, sobretudo, através das discussões de gênero e com suas especificidades devido aos atravessamentos decoloniais, cuja principal discussão é sobre o corpo enquanto uma escala não universal e que não deve ser tratada de modo neutro, tendo em vista seus contextos interseccionais de raça, sexualidade, gênero, classe social e idade (SILVA; ORNAT, 2016). Segundo Teixeira (2019), a condicionalidade corpórea da vida, e conseqüentemente da performatividade dos corpos no espaço, confere o caráter ambíguo e aberto da rearticulação (individual e emancipatória). Assim, articular o entendimento ao corpo torna-se um reconhecimento às práticas cotidianas contínuas de nossa existência, onde o espaço torna-se ao mesmo tempo produto e produtor de relações com os corpos.

Henri Lefebvre, autor de grande inspiração para a Geografia a partir dos anos 1970, discute em seu livro *La producción del espacio* (2013 [1974]), as múltiplas relações que são produzidas no espaço social. Assim, sendo as relações contempladas pelas práticas sociais que, concomitantemente, são dadas pelas interações pessoais, o corpo tem presença na discussão lefebvriana acerca do espaço, especialmente no tocante aos corpos incorporados de símbolos e de clandestinidade. O autor destaca em sua obra a importância da relação espaço-corpo, em que “através do corpo se percebe, se vive e se produz espaço”¹⁴ (LEFEBVRE, 2013, p. 210, tradução nossa). Para Silva, Ornat e Junior (2019, p. 64), a discussão de Lefebvre sugere que “o espaço, enquanto um produto da capacidade do corpo humano, pode ser pensado também

¹⁴ No original: A través del cuerpo se percibe, se vive y se produce el espacio (LEFEBVRE, 2013, p. 210).

como possibilidades de resistências às lógicas estabelecidas pelas relações hegemônicas de poder”, assim, corpos transgressores detêm a capacidade corpórea de produzir espaços vividos sem existência hegemônica. Ainda de acordo com Lefebvre (2013, p. 92, tradução nossa):

[...] o espaço social também contém representações específicas dessa dupla ou tripla interação entre as relações sociais de produção e reprodução. A representação simbólica serve para manter essas relações sociais em um estado de coexistência e coesão. Ela os exhibe enquanto os desloca - e assim os oculta de forma simbólica - com a ajuda de, e sobre o pano de fundo da natureza. Representações das relações de reprodução - são símbolos sexuais, símbolos do masculino e do feminino, às vezes acompanhados, algumas vezes não, por símbolos da idade - da juventude e da velhice. Este é um simbolismo que esconde mais do que revela, tanto mais que as relações de reprodução estão divididas em relações frontais, públicas, abertas - e, portanto, codificadas - por um lado e, por outro, em relações encobertas, clandestinas e reprimidas que, precisamente por serem reprimidas, caracterizam as transgressões relacionadas não tanto ao sexo em si mesmo quanto ao prazer sexual, suas condições e consequências.¹⁵

Lefebvre (2013) também discute a criação de espaços simbólicos através dos corpos: o espaço vivido. Com essa instância, os corpos passam a ter extrema importância escalar no espaço, visto sua ligação direta corpo-espaço e as possibilidades de subversão e clandestinidade.

Pode-se dizer que o corpo, com a sua capacidade de ação, e as suas várias energias, cria espaço? Seguramente. Mas não no sentido da ocupação dita como uma espacialidade fabricada; em vez disso, há uma relação imediata entre o corpo e seu espaço, entre a distribuição do corpo no espaço e sua ocupação do espaço. Antes de produzir efeitos na esfera material (ferramentas e objetos), antes de se produzir, por alimentar-se daquela esfera material e antes de se reproduzir, gerando outros organismos, cada corpo vivo é espaço e tem seu espaço: ele se produz no espaço e também produz esse espaço. Esta é uma relação verdadeiramente notável: o corpo com as energias à sua disposição, o corpo vivo, cria ou produz o seu próprio espaço; em contrapartida, as leis do espaço, que significa dizer as leis de diferenciação no espaço, também governam o corpo vivo e a utilização de suas energias. (LEFEBVRE, 2013, p. 218, tradução nossa)¹⁶

¹⁵ [...] el espacio social también contiene ciertas representaciones de esta doble o triple interferencia de las relaciones sociales (de producción y de reproducción). Las representaciones simbólicas sirven para mantener estas relaciones sociales en estado de coexistencia y de cohesión. Las exhibe y desplaza — y en consecuencia las disimula de un modo simbólico— con la ayuda y sobre el fondo de la Naturaleza. Las representaciones de las relaciones de reproducción consisten en símbolos sexuales, de lo femenino y de lo masculino, acompañados o no de los símbolos de la edad, juventud o senectud. Se trata de una simbolización que disimula más que muestra, más desde el momento en que esas relaciones de reproducción se dividen, de un lado, en relaciones frontales, públicas, declaradas — y así pues en codificadas— y en relaciones ocultas, clandestinas, reprimidas, y que en la medida en que son reprimidas, definen las transgresiones, en particular en lo concerniente no tanto al sexo per se como al placer sexual, con sus condiciones y consecuencias (LEFEBVRE, 2013, p. 92).

¹⁶ [...] ¿Puede el cuerpo, con su capacidad de acción, con sus energías, crear el espacio? Sin duda, pero no en el sentido en que la ocupación «fabricaría» la espacialidad, sino más bien en el sentido de una relación inmediata entre el cuerpo y su espacio, entre el despliegue corporal en el espacio y la ocupación del espacio. Antes de producir efectos en lo material (útiles y objetos), antes de producirse (nutriéndose de la materia) y antes de reproducirse (mediante la generación de otro cuerpo), cada cuerpo vivo es un espacio y tiene su espacio: se produce en el espacio

Desta forma, a reflexão ao corpo como escala requer uma desconexão do corpo estritamente biológico¹⁷, fazendo uma leitura dele enquanto representação, como um elemento vivo do espaço (urbano), que diariamente se correlaciona e constrói a subjetividade da própria existência. A escala do corpo se constitui a partir do simbólico, da construção social dos afetos com a cidade e da relação com o espaço que se vive.

O geógrafo escocês Neil Smith (1993, p. 102, tradução nossa) afirma a valorização desse nível escalar e sua importância, citando-o como “o primeiro sítio físico da identidade pessoal”¹⁸ e atribuindo à escala do corpo a condição de “socialmente construída”, sendo por esta que os sujeitos se reconhecem. O autor ainda afirma que “mais do que a maioria das escalas, a identidade do corpo *intrinsecamente* está intimamente ligada às diferenças corporais” (SMITH, 1993, p. 102, tradução nossa),¹⁹ reforçando, assim, a importância escalar no contexto das subjetividades e dissidências corporais. Por estas, Smith (1993) destaca dois marcantes momentos da história que sinalizam essa importância escalar. Primeiro, o movimento feminista nos anos 1970, em sua reivindicação pelo direito ao corpo (como lugar de luta) e as fronteiras das escolhas *versus* controles individuais *versus* controles estatais, muito fortalecidos pelo manual *Our Bodies Ourselves* (1973), do *Boston Women’s Health Collective*. E o segundo movimento refere-se à disputa global pelos direitos corpóreos na década de 1980 em relação ao surgimento da Aids. Neste contexto, a contenção do vírus era tratada de modo altamente espacial, com proibições e isolamentos praticados sobretudo contra comunidades LGBTQIA+, fazendo assim que “os limites – não apenas do corpo, mas de todos os outros lugares que o corpo pode ir – [ficassem] sujeitos a vigilância intensificada” (SMITH, 1993, p. 104, tradução nossa).²⁰

Essas práticas exemplificam as biopolíticas de contingência e de dominação sobre corpos dissidentes. Recorremos então a Silva e Ornat (2020a) que, ao trazerem ao debate os

y al mismo tiempo produce ese espacio. Es una relación notable: el cuerpo, con sus energías disponibles, el cuerpo vivo, crea o produce su propio espacio; inversamente, las leyes del espacio, es decir, las leyes de discriminación en el espacio, gobiernan al cuerpo vivo así como el despliegue de sus energías (LEFEBVRE, 2013, p. 214).

¹⁷ Quanto a reflexão não biológica, consideramos o atravessamento da biologia no sentido de estudos do organismo e microorganismos.

¹⁸ No original: [t]he primary physical site of personal identity, the scale of the body is socially constructed.

¹⁹ No original: more than most scales, the identity of the body per se is closely intertwined with bodily differences.

²⁰ No original: The boundaries—not just of the body but of all other places the body might go—are subject to heightened surveillance.

grupos sociais minoritários, afirmam a importância da discussão sobre escala corpórea no debate e na disputa pelo espaço. Os autores discutem ainda que os corpos não são (e não devem ser) passivos às significações espaciais impostas a eles, acrescentando que:

As relações de poder entre outras escalas e os corpos se estabelecem de forma contínua. Há corpos cujos espaços são tomados pelo poder de outras escalas, causando dor e sofrimento. **Um corpo pode ser um espaço de controle promovido por outras escalas e ao mesmo tempo um espaço de libertação, dependendo dos mecanismos psíquicos de defesa que são acionados, da autoridade internalizada pelas pessoas e assim por diante.** Os corpos, assim, são constituídos dentro de uma constelação de relações de objetos (como a família, o estado, a arte, a nação e assim por diante). Os corpos não são espaços passivos sobre os quais o poder de outros espaços se realiza. Pelo contrário, os corpos também produzem espaços, seus próprios mapas de desejo, gosto, prazer, amor e ódio. Os corpos em permanente processo de negociação com outros espaços ajustam suas posições no mundo, sendo também eles lugares de aglutinação de negociações externas e internas de poder. (SILVA; ORNAT, 2020a, p. 14-15, grifo dos autores).

O conceito de escala, por sua vez, possui diversos desdobramentos e pode ser lido como um recorte que representa o real (CASTRO, 1995), mas também como uma dimensão política (SMITH, 2000), tratando-a como uma espécie de “gramática da diferença espacial” (SANTOS; SILVA, 2014, p. 24), demonstrando sua produção como uma estratégia política de resistência. Assim, retratar espacialmente um gesto corpóreo dissidente é um ato que constitui a dimensão da performatividade do corpo do sujeito sobre o espaço. Guattari e Rolnik (1996, p. 34), acrescentam que este sujeito “está na encruzilhada de múltiplos componentes de subjetividade. Entre esses componentes alguns são inconscientes. Outros são mais domínio do corpo, território no qual nos sentimos bem”. Assim, percorremos a cidade em nosso domínio corpóreo fazendo uma leitura espacial do visto, percebido e vivido que, diversas vezes, se apresenta de forma inconclusiva.

Pensamos então o espaço conjuntamente aos corpos que por ele transitam, e que possibilitam a conexão, a vivência e o contato afetivo com a cidade, fazendo com que as pessoas passem a se ver no espaço que estão usando/habitando. Nessa conquista, segundo Nogueira e Carneiro (2008), cria-se o pertencimento do corpo no espaço na criação das novas percepções corpográficas, construindo um lugar físico, mas também politizado, construído através de pautas que exerçam seu direito e devir de reflexão e interação. Assim, além do seu aspecto físico e social, o espaço “assume aspectos intelectivos e afetivos, em sentido de uma cidadania pensante, crítica, criativa no espaço habitado e apropriado” (NOGUEIRA; CARNEIRO, 2008, p. 27).

Na perspectiva da construção das cidades, os corpos se fazem presentes em diversas configurações da produção do espaço, seja ela a do uso (habitar, usar e reivindicar) seja ela da construção efetivamente. Assim, segundo Jacques e Britto (2010, p. 15), “a cidade assim concebida como um campo de processos atua não somente como um co-fator de configuração da corporalidade de seus habitantes, mas inclusive como condição de continuidade das próprias corpografias que contribui para formular”.

Assim, percebemos que, embora tenhamos nossos corpos como elementos de nossa individualidade, ao mesmo tempo também interferimos no coletivo e na produção do espaço. Em seu livro *Corpos que importam: os limites discursivos do “sexo”* (2002 [1993]), Butler discute o modo como os corpos não indicam apenas um mundo que está além de si mesmos, a partir de sua existência no espaço, eles ultrapassam seus próprios limites, como “um movimento de fronteira em si mesmo”²¹ (BUTLER, 2002, p. 11). O movimento em questão é essencial na construção dos corpos e dos espaços a partir do que os mesmos são (ou que virão a ser) e representam, assim como o xamanismo discute o corpo enquanto um constructo que abriga a outros. Quanto à construção corpórea, Butler avança aos esquemas regulatórios da imposição de gênero e à significação, em que

Conceber o corpo como algo construído requer re-conceber o significado da própria construção. E se certas construções parecem constitutivas, isto é, se têm aquele caráter de ser aquele "sem o qual" não poderíamos nem pensar, podemos sugerir que os corpos só surgem, só perduram, só vivem dentro das limitações produtivas de certos esquemas regulatórios em alto grau de gênero (BUTLER, 2002, p. 14, tradução nossa).²²

Para Foucault (2013), o corpo humano é o autor principal de sua utopia, seja em sua historicidade dos tempos mitológicos, com grandes figuras que dominariam o mundo ou, como apontado por Maffesoli (1996), com as máscaras atuais, representadas pela maquiagem, pelas tatuagens, por próteses, e demais símbolos, que o comunica e o constitui como imagem. Essa abordagem não se refere a máscaras como forma de ocultar o *real*, mas sim de acrescentar a ela uma linguagem e um pertencimento, fazendo com que o corpo comunique seu poder, arrancando-o de seu espaço e o projetando a um outro, tornando-se seu próprio:

²¹ No original: un movimiento fronterizo en sí mismo (BUTLER, 2002, p. 11).

²² Concebir el cuerpo como algo construido exige reconcebir la significación de la construcción misma. Y si ciertas construcciones parecen constitutivas, es decir, si tienen ese carácter de ser aquello "sin lo cual" no podríamos siquiera pensar, podemos sugerir que los cuerpos sólo surgen, sólo perduran, sólo viven dentro de las limitaciones productivas de ciertos esquemas reguladores en alto grado generizados.

corpo incompreensível, corpo penetrável e opaco, corpo aberto e fechado: corpo utópico. Corpo absolutamente visível, em um sentido: sei muito bem o que é ser olhado por alguém da cabeça aos pés, sei o que é ser espiado por trás, vigiado por cima do ombro, surpreso quando percebo isso, sei o que é estar nu; no entanto, este mesmo corpo que é tão visível, é afastado, captado por uma espécie de invisibilidade da qual jamais posso desvencilhá-lo. Este meu crânio, atrás do meu crânio, que posso tocar com meus dedos, mas nunca ver; este dorso, que sinto apoiado na pressão do colchão sobre o divã quando me deito, mas que somente surpreenderei pelo artil de um espelho (FOUCAULT, 2013, p. 10-11).

Essas perspectivas projetam nossa discussão ao modo como essas máscaras e símbolos produzem as corpografias espacialmente. Em sua (r)existência, o corpo percorre o espaço como uma forma de imagem, porém em constante movimento. Segundo Britto e Jacques (2010, p. 14), “as corpografias formulam-se como resultantes da experiência espaço-temporal que o corpo processa, relacionando-se com tudo o que faz parte do seu ambiente de existência: outros corpos, objetos, ideias, lugares [...]”. Desta forma, o corpo é físico, mental e imagético no espaço que ocupa e produz. Assim, a imagem se faz efêmera, transformada pelo cotidiano e pelo movimento que o interfere. Essa efemeridade dos corpos é percebida, primordialmente, pelas revoluções e movimentos de luta pela libertação social (SOUZA, 2013). De acordo com Prado (2019, p. 53), “é na dramatização do exagero que os sujeitos transformam seus sons em palavras dita e explicitam o dano constitutivo da torção do campo ordenado social”, fazendo assim com que seu corpo escreva sua existência espacialmente e corpograficamente.

As corpografias são atravessadas pelas escritas produzidas pela individualidade, mas também passam pelas regulações sociais em termos negativos, limitando e controlando através de ações contingentes que não perpassam escolhas (BUTLER, 2019). Esses atravessamentos são gerados a partir de uma cultura binária de gênero, mas como Butler (2019, p. 27) coloca, “o gênero não está para a cultura assim como o sexo está para a natureza”, sendo o corpo uma estrutura ou instrumento que carrega os significados culturais, logo a espacialização do corpo a partir de uma visão social regulamentada exclui parcelas que sejam simbolicamente discordantes dessa estrutura normativa.

Em *No fundo das aparências* (1996), o sociólogo francês Michel Maffesoli discute a sociedade pós-moderna e seu centramento na aparência e na banalidade do cotidiano. O autor postula que o corpo, as roupas, a imagem estética, são nosso meio de comunicação e que a vida urbana perpassa por uma vida de aparências, em que as sociedades privilegiam o corporeísmo e geram, por identificação, o re/fortalecimento do comunitário e/ou tribal (MAFFESOLI, 1996). De fato, a imagem tem sua imediata visualização enquanto aparência. Assim, Maffesoli discute

a teatralidade dos corpos como uma modulação da própria vivência onde “a forma esgota-se no ato, é pura efervescência, basta-se a si mesma” (MAFFESOLI, 1996, p. 155). Observarmos então, aquilo que Judith Butler discute em seu livro *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade* (2019 [1990]) quanto à performance e à performatividade de gênero, que possuem um atravessamento de grande importância para essa pesquisa.

De acordo com Butler (2019, p. 56), “o gênero mostra ser performativo [...] constituinte da identidade que supostamente é. [...] o gênero sempre é um feito, ainda que não seja obra de um sujeito tido como preexistente à obra”. Desta forma, a definição discursiva de gênero, para qual Butler (2019) indica o caminho da linguagem como *modus* condicionante, implica diretamente ao constructo corpóreo, uma vez que a imagem perpassa pela identificação social da performatividade de gênero, sendo o gênero assim um *estilo corporal*, um ato e/ou uma forma de sobrevivência sociocultural que deveras vezes passa por punições por aqueles – e aquilo – que reforçam as normas sociais. Assim, embora por vezes os conceitos de performance e performatividade pareçam se interpenetrar, a performance é condicionada pelo discurso, enquanto a performatividade é expressa por cada sujeito, em que “o gênero se demonstra ser performativo [...] constituinte da identidade que pretende ser (BUTLER, 2019, p. 32)”, portanto, o gênero é tirado de uma significação cultural que assume um corpo sexuado e binário sendo que

Quando o *status* construído do gênero é teorizado como radicalmente independente do sexo, o próprio gênero se torna um artifício flutuante, com a consequência de que *homem e masculino* podem, com igual facilidade, significar tanto um corpo feminino como um masculino, e *mulher e feminino*, tanto um corpo masculino como um feminino (BUTLER, 2009, p. 26, grifos da autora).

Sobre-vivências é uma das forças observadas nas atividades artísticas-formativas-educativas-informativas desenvolvidas pelo Laboratório de Estudos e Criação Bixórdia²³, pelo qual o projeto artístico *Corpo, Gênero e Sexualidade: Pra que te quero?* (2020)²⁴, toma forma. Neste projeto o grupo discute, juntamente a um todo de quatorze artistas e arte-educadores do

²³ O Laboratório de Estudos e Criação Bixórdia busca em suas criações atuar no combate a LGBTIfobia e na promoção e valorização de pessoas LGBTI+ na região do Cariri Cearense, pela arte-educação com trabalhos que se unem a demais coletivos em luta contra a opressão estrutural e estruturantes do sistema cisgênero, patriarcal, machista, heterossexista e LGBTIfóbico (LANDIM, 2021).

²⁴ Projeto Selecionado pelo Edital Arte Livre: Edital de Criação Artística da secretaria de Cultura do Estado do Ceara, fomentado pela Lei Aldir Blanc, no ano de 2020. Projeto visual disponível em: <https://www.youtube.com/channel/UCMMYp1r12JZQBa-g2mkhLNQ> Acesso em: 03 fev. 2022.

Cariri/CE, essencialmente a vivência LGBTI+, das mulheres, do corpo e questões étnico-raciais e sociais e dissidências sexuais (LANDIM, 2021). Destacamos a obra do artista CAJU²⁵ (Figura 3), pela qual o corpo – que sempre teve sua representação e participação como figura na arte como algo recorrente, apresentado de modo realista, abstrato, mitológico ou mesmo recriando seres históricos e servindo de referência artística e visual que se tornam ícones da história da arte (destacamos aqui o Homem Vitruviano, de Leonardo da Vinci, 1490) – passa a ser representado, como forma de ressignificação e reflete o corpo cotidiano LGBTQI+, em sua exposição ao julgamento e a catalogação sexual. De acordo com Landim (2021, p. 43), a obra de CAJU reflete a diversos contextos em que

empoderamento, apropriação e a ressignificação de alguns hábitos arcaicos são temas visuais sugeridos nas composições que exploram a linha, o ritmo e o sentimento através da pintura e a colagem digital, num contraste de figuras em gestos e silhuetas de corpos desfigurados em abstrações que transpõem e ressignificam o tradicional catálogo.

A leitura da obra de CAJU possibilita ainda o diálogo com a linguagem criada pelo artista com um alfabeto próprio e singular à obra, onde “subvertendo o alfabeto convencional, em signos únicos, num pensamento de uma leitura visual sensível que não precisando ser entendido para ser realmente lido” (LANDIM, 2021, p. 43). Assim, a obra apresenta uma visão singular da transfiguração do corpo pela visão do artista ao vê-lo como um universo próprio.

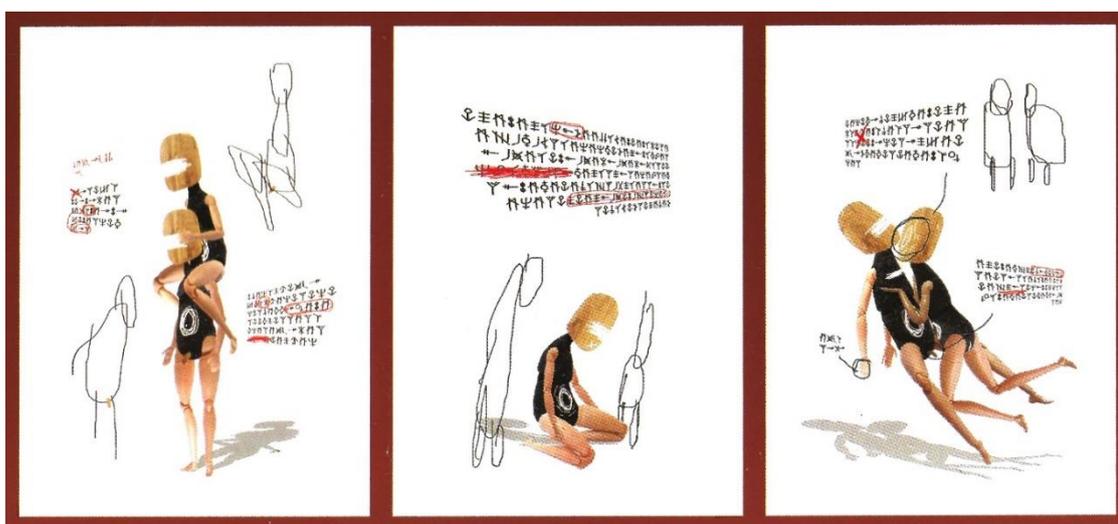


Figura 3 - Veredicto pra quem?
Fonte: Caju (2021) 594x841mm - gravura digital.

²⁵ Carlos Junior, artisticamente conhecido como CAJU, é estudante do curso de Licenciatura em Artes Visuais da Universidade Regional do Cariri – URCA, e atua na área da ilustração e de intervenções artísticas entre a performance e o muralismo (LANDIM, 2021).

A partir de experimentações artísticas como a de CAJU e apoiados nas conceituações de Butler (2002, 2018, 2019) e dos enunciados elaborados a partir da autora, podemos discutir a performatividade dos corpos que subvertem as construções heterocisnormativas (aprofundaremos essa visão na subseção 1.1.2). Um autor que discute a partir de Butler (embora não seja totalmente concordante à mesma) é o filósofo Paul B. Preciado, que permeia seu estudo pelas filosofias de gênero, teoria *queer*, identidade, arquitetura e pornografia. Em seu artigo *Multidões queer: notas para uma política dos “anormais”* (2011), publicado originalmente na revista *Multitudes*²⁶, Preciado discute essencialmente os modos aos quais o corpo não é um dado inerente e passivo ao biopoder, não sendo mais um corpo dócil, assim como propunha Foucault (1988), mas que vive em constante subversão e disputa. Para Preciado:

O corpo da multidão queer aparece no centro disso que chamei, para retomar uma expressão de Deleuze, de um trabalho de “desterritorialização” da heterossexualidade. Uma desterritorialização que afeta tanto o espaço urbano (é preciso, então, falar de desterritorialização do espaço majoritário, e não do gueto) quanto o espaço corporal. Esse processo de “desterritorialização” do corpo obriga a resistir aos processos do tornar-se “normal”. Que existam tecnologias precisas de produção dos corpos “normais” ou de normalização dos gêneros não resulta um determinismo nem uma impossibilidade de ação política. Pelo contrário, porque porta em si mesma, como fracasso ou resíduo, a história das tecnologias de normalização dos corpos, a multidão queer tem também a possibilidade de intervir nos dispositivos biotecnológicos de produção de subjetividade sexual. (PRECIADO, 2011, p. 14)

O processo de desterritorialização, dito por Preciado (2011), nos coloca para se pensar o papel e a representação do corpo na produção do espaço, seguindo o raciocínio da resistência às afirmações dominantes que buscam homogeneizar espacialmente as cidades. Assim, temos alguns questionamentos que são aprofundados nas subseções seguintes, refletindo de quais modos o corpo – e quais corpos – constitui esse evento de desterritorialização e como isso vem sendo construído pela Geografia feminista ao longo das últimas décadas.

1.1.1 Geografia feminista, corpo e performances de gênero

Na seção anterior discutimos a escala do corpo, conceituando-a e entendendo como ela implica na espacialidade; agora, buscamos compreender e localizar nossa pesquisa na ciência

²⁶ Sendo a versão consultada por nós, traduzida por Cleiton Zóia Münchow e Viviane Teixeira Silveira, e publicada pela revista *Estudos Feministas* (2011).

geográfica, especialmente na geografia de sexualidades e de gênero, das quais aproximamos nossa temática.

A discussão acerca do entendimento da presença dos corpos na ciência geográfica passa a ser vista como elemento importante da discussão em tempos recentes. Ao longo dos anos 1970 a ausência do sujeito, principalmente mulheres, passou a ser questionada (SILVA, 2009). Os estudos geográficos que abordavam o corpo, sexualidade e gênero eram pouco vistos, reduzidos geralmente a “análises de estruturas demográficas em que as características descritoras de variáveis biológicas eram tomadas em consideração numa qualificação mais vasta da sociedade encarada pelo seu aspecto exterior” (AZEVEDO; PIMENTA; SARMENTO, 2009).

Muitas dessas discussões passaram a ganhar força a partir do momento em que a Geografia Cultural conquistou sua posição de destaque juntamente às geografias econômica, urbana e política, no final dos anos 1970 (CLAVAL, 2002). Nesse momento, o estudo dos sujeitos se fortalece, tendo em vista que “abordagem cultural é entender a experiência dos homens [seres humanos] no meio ambiente e social, compreender a significação que estes impõem ao meio ambiente e o sentido dado às suas vidas”, além de integrar “as representações mentais e as reações subjetivas no campo da pesquisa geográfica” (CLAVAL, 2002, p. 20). Mais adiante, por volta dos anos 1990, a Virada Cultural demarca o momento em que a Geografia Cultural (ou sociocultural) passa a ser uma base comum que possibilita a compreensão conjunta às demais geografias (e não mais uma parte isolada) (CLAVAL, 2011). A própria teoria *queer* passava, nessa virada, a ganhar destaque (SILVA; VIEIRA, 2010). Segundo Claval (2011), a base da Geografia Cultural passa a destacar que o conhecimento de mundo se constrói através das representações, que a cultura se constrói através de invenções e transmissões dessas culturas. Claval afirma que a cultura é socialmente construída (e os sujeitos se constroem através delas, nascendo assim o sentido de identidade) e que ela reflete na construção e esclarece sua distribuição, considerando que a “construção do espaço reduz muito as possibilidades de expressão espacial das categorias as mais pobres e fracas da população [que] esforçam-se por um reconhecimento da sua existência através de ações visíveis com forte carga simbólica” (CLAVAL, 2011, p. 19).

Deste modo, as geografias de gênero e de sexualidades se inserem na ciência geográfica trazendo à luz discussões que incorporam sujeitos marginalizados e pouco contemplados em outras subáreas dessa ciência. Ambas as inserções são acesas pelos movimentos de luta, tanto

feministas, que desejavam “‘tornar visível’ a mulher, seus papéis, seus trabalhos, suas experiências” (KARSTEN; MEERTENS, 1992, p. 183)²⁷, quanto de homossexuais que reivindicavam também seus direitos. No livro *Mapping Desire Geographies of Sexualities*, David Bell e Gill Valentine (1995) constroem uma importante discussão geográfica em reflexão às tensões que foram inauguradas, nos anos 1960 e 1970, na reivindicação de direitos por parte das mulheres e de homossexuais, através de seus movimentos sociais. Nesta mesma obra, os autores destacam, ainda, que, embora ficasse mais apartada de discussões de gênero, etnia e classe, “muito do trabalho da década de 1980 sobre sexualidade produziu principalmente geografias de homens gays” (BELL; VALENTINE, 1995, p. 5).

Nesse mesmo período, em meados dos anos 1990, geógrafos e geógrafas passaram a observar e estudar o corpo como um espaço e a relação dos corpos com o espaço, buscando se aprofundarem nas diferenças e nas interferências que essas geravam (JOHNSTON; LONGHURST, 2010; ROSE, 1993). As produções passam a capturar a experiência de corpografias sexuadas como modo de compreender as leituras que são obtidas de determinados tipos de corpos; a gama de significados que são atribuídos e centrados no sexo. Em *Space, Place, and Sex: Geographies of Sexualities* (2010), Lynda Johnston e Robyn Longhurst discutem os desfrutes que determinados corpos (hetero-cis-centrados) têm sobre outros que são marginalizados, salientando que os corpos são construídos pela “história, espaço, texto, representação e discurso”²⁸ (JOHNSTON; LONGHURST, 2010, p. 22, tradução nossa), embora ainda destaquem, assim como também destacamos anteriormente, que o aspecto carnal/material do corpo não há de ser negado. Esta obra de ambas geógrafas marca um importante estudo dos modos como espaço, lugar e sexo encontram-se completamente ligados nos mais diversos níveis e ultrapassam o individual, não sendo possível assim estudar isoladamente os fenômenos, a modo que sexualidade, gênero, raça, e até mesmo a colonização encontram-se conectados.

Ao longo dos anos Butler passou a ser incorporada nas discussões circundantes às geografias de gênero e sexualidades. Segundo Butler (2019, p. 30) “os limites da análise discursiva do gênero pressupõem e definem por antecipação as possibilidades das configurações imagináveis e realizáveis do gênero na cultura”. Assim, torna-se imprescindível

²⁷ No original: “hacer visible” a la mujer, sus roles, sus trabajos, sus experiencias.

²⁸ No original: history, space, text, representation, and discourse.

levar em conta esse aspecto nos estudos espaciais, sobretudo quanto a grupos que se encontram à margem do discurso hegemônico. A autora discorre sobre o modo como isso se estabelece:

não quer dizer que toda e qualquer possibilidade de gênero seja facultada, mas que as fronteiras analíticas sugerem os limites de uma experiência discursivamente condicionada. Tais limites se estabelecem sempre nos termos de um discurso cultural hegemônico, baseado em estruturas binárias que se apresentam como linguagem da racionalidade universal. Assim, a coerção é introduzida naquilo que a linguagem constitui como domínio imaginável de gênero (BUTLER, 2019, p. 30).

A Geografia incorpora as questões de gênero há alguns anos, por meio de discussões teórico-políticas fundamentadas em Butler (2019) e também em Foucault (1979; 1988). Os conceitos de performance e performatividade, muito presentes na obra de Butler, compõem um importante passo inicial e asseguram a consistência de muitas discussões de gênero, nas mais diversas áreas de pesquisa, tal como a Geografia. Trata-se eles de modo como a ordem compulsória de gênero constrói os espaços baseados no falo masculino e na criação de uma cidade hegemônica, pela qual “a regulação binária da sexualidade suprime a multiplicidade subversiva de uma sexualidade que rompe as hegemonias heterossexuais” (BUTLER, 2019, p. 47). David Bell (1995, 2007), John Binnie (2007), Gill Valentine (1995, 2007) e Julia Cream (2007), são alguns dos geógrafos/as que se debruçam a estudar a, até então, intitulada geografia *queer* quando, em 1994, buscaram compreender os corpos com diferentes identidades sexuais, suas expressões simbólicas pelo espaço e os reflexos que isso produzia naquele momento, para aquele determinado espaço.

Essas marcas no tempo reforçam a presença constante da produção das geografias feministas e o modo como essa vem buscando seu espaço dentro da pesquisa global e até mesmo na Geografia mais *conservadora*. Segundo Silva e Ornat (2020, p. 164)

o tradicional desprezo pela produção das geografias feministas produzidas há mais de quarenta anos e o silenciamento em torno dos privilégios de gênero nas abordagens espaciais por parte das correntes hegemônicas da geografia latino-americana acabou sendo impossível de ser mantido frente à explícita e material geograficidade das mulheres nesses últimos anos.

No tocante ao espaço, a geógrafa britânica Gillian Rose (1993, p. 114) afirma que o “espaço do corpo humano é talvez o local mais importante para observar a produção e reprodução do poder (...). É um espaço físico concreto de carne e pedra, de química e eletricidade”, e que através do corpo produzimos “um espaço altamente mediado, um espaço transformado por interpretações e representações culturais”. Rose (1993, p. 114) acrescenta que

o corpo e o corpo político, o corpo e o corpo social, o corpo e a cidade, o corpo e o corpo-cidadão, são produções intimamente relacionadas (...) esses atos de diferenciação, separação e fechamento envolvem espaços materiais, simbólicos e vividos (...) e são praticados como políticas da diferença.

É notório que essas práticas de separação são percebidas ao modo com que os corpos são espreitados às margens da sociedade em decorrência de seu gênero, sexo ou raça, em diversas vezes com um acúmulo desses marcadores simbólicos. Nessas condições, bell hooks (1990, p. 153, tradução nossa) faz uma forte análise ao que vem efetivamente a ser a margem:

Estou localizada na margem. Faço uma distinção definida entre aquela marginalidade que é imposta por estruturas opressivas e aquela marginalidade que se escolhe como local de resistência - como local de abertura e possibilidade radicais. Esse local de resistência é continuamente formado naquela cultura segregada de oposição que é nossa resposta crítica à dominação. Chegamos a este espaço através do sofrimento e da dor, através da luta. Sabemos que lutamos para ser aquilo que dá prazer, deleita e satisfaz o desejo. Somos transformados, individual e coletivamente, à medida que criamos um espaço criativo radical que afirma e sustenta nossa subjetividade, que nos dá um novo local para articular nosso sentido do mundo.²⁹

O fato de se estar à margem, no que toca às especificidades de gênero e sexualidades, extrapola o aspecto espacial. Como tratamos anteriormente em Silva e Ornat (2020), na produção acadêmica, as pesquisas e produções que conversam com essas epistemologias, por muitos anos, foram invisibilizadas, ganhando voz e espaço somente quando criaram por si uma própria estrutura que as tornou visíveis.

Tratando-se da América Latina, que por muitas vezes é deixada à margem da ciência global, são inúmeras as narrativas e pluralidades feministas no contexto que envolvem essa região, dadas as diversas culturas e povos, que se ramificam no espaço e na história. Entretanto, para Blay e Avelar (2019), as lutas políticas que se estabelecem contra as ditaduras militares são um elemento comum entre vários países latino-americanos e, assim, o envolvimento das mulheres nessa experiência é uma importante substância do movimento feminista na região. Segundo Silva e Ornat (2020, p. 163), o período marcou muito o movimento como uma reivindicação por direitos, em que

²⁹ No original: I am located in the margin. I make a definite distinction between that marginality which is imposed by oppressive structures and that marginality one chooses as site of resistance - as location of radical openness and possibility. This site of resistance is continually formed in that segregated culture of opposition that is our critical response to domination. We come to this space through suffering and pain, through struggle. We know struggle to be that which pleasures, delights, and fulfills desire. We are transformed, individually, collectively, as we make radical creative space which affirms and sustains our subjectivity, which gives us a new location from which to articulate our sense of the world.

a vivência feminina durante os períodos ditatoriais tornou mais claro os privilégios masculinos, mesmo dentro de partidos de esquerda e a necessidade de constituir organizações específicas que tratassem das relações de gênero e poder. A organização feminina foi marcante nos processos de democratização dos países latino-americanos, notadamente nos finais dos anos setenta e oitenta, trazendo para arena pública a reivindicação dos direitos sexuais, civis, políticos, econômicos e jurídicos (SILVA e ORNAT, 2020, p. 163).

A criação da Revista Latino-Americana de Geografia e Gênero, no ano de 2009, foi uma forte potencializadora à produção latino-americana, trazendo a região ao centro da discussão, como referência global na área. O Brasil, por sua vez, tem sido “o país latino-americano mais expressivo em quantidade de estudos de gênero e sexualidades, dado o tamanho de sua população e a quantidade de programas de Pós-graduação” (SILVA; ORNAT, 2020, p. 164). Paula Lindo (2021) nos apresenta, com base em dados da Plataforma Sucupira, um levantamento de um total de 72 cursos de mestrados acadêmicos e 37 doutorados avaliados e reconhecidos pela CAPES, até o ano de 2018. No período correspondente aos anos 2010-2019, foram um total de 58 produções relacionadas a gênero e sexualidades (Gráfico 1), distribuídas em 34 programas pelo país, com destaque para os programas da Universidade Estadual de Ponta Grossa (UEPG), Universidade Federal de Goiás (UFG), Universidade Federal de Rondônia (UNIR) e Universidade Federal de Santa Maria (UFSM) que concentram 51,87% da totalidade dessas produções, sendo que somente a UEPG concluiu a orientação de 18 trabalhos nesse período (15 dissertações e 3 teses) (LINDO, 2021). Esses índices nos confirmam a forma tímida com que a pesquisa de gênero e sexualidades avança no Brasil, concentrando-se sobretudo em instituições pontuais.

Gênero e Sexualidades: Quantidade de teses e dissertações em PPGG no Brasil (2010 a 2019)

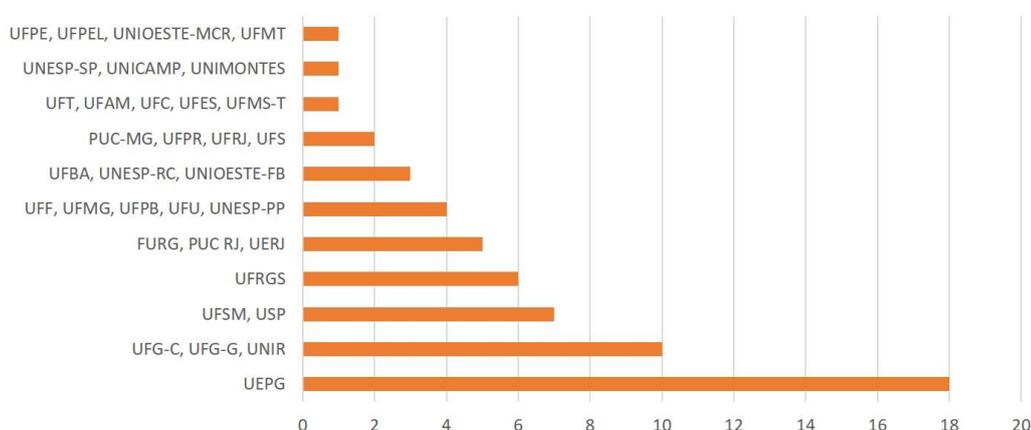


Gráfico 1 - Quantitativo de teses e dissertações sobre gênero e sexualidades (2010-2019)
 Fonte: LINDO (2021, p. 266) com dados da plataforma CAPES (2020).

A distribuição dos trabalhos concluídos no período de 2010-2019, como destacado, é concentrada em poucos programas no território nacional. Na Figura 4 podemos observar a distribuição das defesas realizadas no período. Chamamos destaque para o estado de Santa Catarina – no qual a pesquisa sintetizada nessa dissertação se insere – onde percebemos a ausência de defesas na temática de gênero e sexualidades na Geografia durante esse período.³⁰

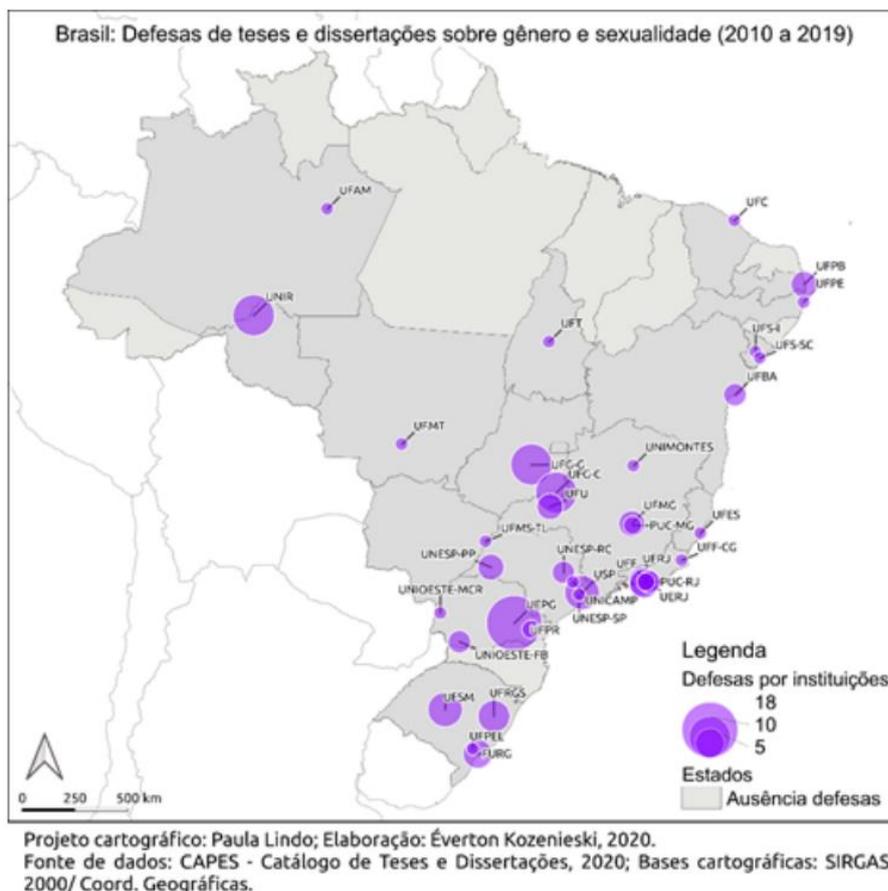


Figura 4 - Mapa de programas e quantidades de defesas (Brasil)
 Fonte: LINDO (2021, p. 270).

Em se tratando da produção de artigos científicos, podemos observar, pela pesquisa de Cesar e Pinto (2014), a temporalidade das produções de artigos na Geografia brasileira, no período de 1980 a 2013 (Gráfico 02). Com um intervalo inicial de 10 anos, observamos que nas décadas de 1980 e 1990 a produção foi mínima, em um momento que a temática ainda buscava se estabelecer no campo científico, encontrando seu espaço. Na década seguinte, o aumento já passa a ser mais significativo, embora seja quase que unicamente a temática de gênero, deixando a de sexualidades ainda de lado. Entre os anos de 2010-2013, mesmo com um terço

³⁰ Fora do período trabalhado por Lindo (2021), encontramos apenas duas teses no PPGGeo da UFSC, de RAQUEL, Roberta (2020) e FIRMINO, Larissa Corrêa (2020). Fonte: <https://ppggeo.ufsc.br/> Acesso em 31 de jan. 2023.

do intervalo dos marcos anteriores, ambas as temáticas têm significativos aumentos, com a temática de gênero quase que duplicando, enquanto a de sexualidades passa a tomar folego e quintuplica seu número.

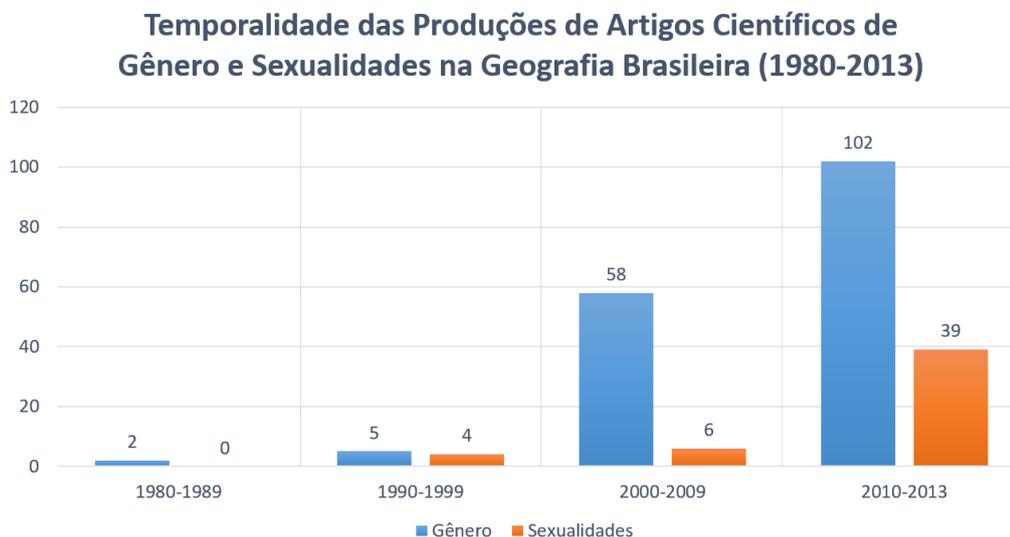


Gráfico 2 - Temporalidade das Produções de Artigos Científicos de Gênero e Sexualidades na Geografia Brasileira (1980-2013)

Fonte: elaborado pelo autor a partir de CESAR; PINTO (2014).

O significativo aumento observado a partir de 2010 se dá (além do fato de que a pesquisa em Geografia de gênero e sexualidades teve um crescente nas academias) devido à criação da Revista Latino-Americana de Geografia e Gênero, em 2009, além de reunião de encontros regulares chamada Seminário Latino-americano de Geografia, Gênero e Sexualidade. Desde a sua criação, a Revista publicou 44,9% dos artigos sobre gênero e 56,6% dos artigos sobre sexualidade produzidos no Brasil (SILVA; ORNAT, 2019). A criação da revista possibilitou, além da visibilidade nacional, a comunicação com outros países da América Latina, contemplando atualmente, produções da Argentina, Chile, México e Colômbia. Essas conexões tornaram possível também a realização do I Seminário Latino-Americano de Geografia, Gênero e Sexualidades (2011)³¹, fazendo com que a área passasse aos poucos a integrar os eventos tradicionais a nível nacional.

Segundo Silva e Ornat (2019), o caminho para que a Geografia de gênero e sexualidades se tornasse visível foi árduo, no qual

³¹ Atualmente em sua quinta edição, que foi realizada em 2021, em Santiago, Chile. Já foi realizado no Rio de Janeiro, 2011 (I), Porto Velho, 2014 (II), Cidade do México, em 2017 (III) e Buenos Aires, 2019 (IV).

o aumento significativo de trabalhos na área de gênero e sexualidades no Brasil não pode ser explicado pela ideia ingênua de que tais abordagens foram reconhecidas como enriquecedoras para a análise espacial e, portanto, legitimadas pelo cânone da produção geográfica brasileira. Embora já existisse a produção no espaço geográfico envolvendo mulheres e gênero, o surgimento de um grupo de geógrafas brasileiras que rotulou suas produções como “geografias feministas” só ocorreu nos anos 2000. O estabelecimento definitivo dessa posição ocorreu em um debate que aconteceu como evento marginal no Encontro Latino-Americano de Geógrafos em 2009 em Montevidéu, Uruguai (SILVA e ORNAT, 2019, p. 3).³²

Além desse marco, o Grupo de Estudos Territoriais (GETE) da UEPG também possui importante papel no tensionamento contra a homogeneidade com a qual buscavam elucidar a presença de gênero e sexualidades na pesquisa científica, deixando-a invisibilizada como um nicho secundário de uma área acadêmica. Buscando elaborar, assim, uma área de pensamento que anda com suas próprias pernas, membros do GETE reivindicaram para si um caminho epistemológico e metodológico que assumia a responsabilidade de construir visibilidade à Geografia feminista, inserida na Geografia brasileira (SILVA; CÉSAR; PINTO, 2015). Outro ponto de muita importância na consolidação das geografias feministas no Brasil foi a tradução de trabalhos anglófonos para o português. Segundo Silva e Ornat (2019, p. 4, tradução nossa) “o fato de esses temas já estarem consolidados na Geografia anglófona enfraqueceu muitas das resistências conservadoras que se opunham a essas abordagens no Brasil”³³, além de que possibilitou que os pesquisadores que não possuem domínio da língua inglesa enriquecessem seus argumentos teóricos e metodológicos a partir do acesso a esses materiais, ajudando, assim, a combater a marginalização contra a temática. Pode-se sintetizar que, apesar dos inúmeros percalços, o surgimento de uma Geografia feminista com força e presença na academia brasileira é algo notável nos últimos anos. Muito se tem como aliada a ascensão das minorias ao sistema educacional brasileiro, pela implantação da Lei de Cotas, possibilitando o acesso ao ensino superior a pessoas marginalizadas, bem como outros programas sociais implantados pelos governos federais de Luiz Inácio Lula da Silva (2003-2010) e Dilma Rousseff (2011-

³² No original: The significant increase in papers in the area of gender and sexualities in Brazil cannot be explained by the naive idea that such approaches were recognized as enriching for the spatial analysis and, therefore, legitimated by the canon of the Brazilian geographical production. Although the production in the geographical area involving women and gender already existed, the appearance of a group of Brazilian geographers who labelled their production as ‘feminist geographies’ only occurred in the 2000s. The definite establishment of this position took place in a debate that happened as a fringe event in the Latin-American Meeting of Geographers in 2009 in Montevideo, Uruguay.

³³ No original: The fact that these themes were already consolidated in the Anglophone geography weakened many of the conservative resistances that were against these approaches in Brazil.

2016), ambos do Partido dos Trabalhadores (PT), que promoveram acesso digno para que minorias pudessem falar e lutar por si.

Desta forma, a produção brasileira na área de gênero e sexualidades trouxe contribuições a diversas outras áreas que trabalham com este olhar para a escala do corpo e sua relação com as espacialidades. Para Silva et al. (2013), o corpo não é algo que pertence ao ser humano, ele configura o próprio ser, que ganha existência social por meio de suas experiências corpóreas. O corpo é também, a fonte da ciência e do limite com outras formas de vida, pela qual temos uma simultaneidade da forma como ele se estabelece e como é compreendido. Além disso, tem-se a percepção que é elaborada sobre estes, constituída pelo tempo e espaço.

Em *Geografias Subversivas: discurso sobre espaços, gênero e sexualidades* (2009), organizado por Joseli Maria Silva, temos uma grande contribuição à área. Nesse livro, os autores desenham a subversão em sua conotação política e dissidente espacial, fazendo um permear singular pela produção geográfica e auxiliando na composição de trabalhos através de seus esforços. No primeiro capítulo do livro, *Fazendo geografias: pluriversalidades sobre gênero e sexualidades*, Silva (2009) elabora uma importante revisão crítica da Geografia feminista, dos anos 1970 aos tempos mais atuais³⁴. Dentre diversas discussões, chama-nos atenção o debate acerca da necessidade da posicionalidade do pesquisador, tema tratado por autoras como Gillian Rose (1993) e Cindi Katz (1994). Ambas autoras evocam as responsabilidades que são destinadas aos pesquisadores pois virão, por meio de suas escolhas teórico-metodológicas e dos resultados de suas pesquisas, construir também a realidade socioespacial a qual estudam (SILVA, 2009).

Outra produção organizada por Joseli Silva, *Geografias Malditas: corpos, sexualidades e espaços* (2013), desta vez em colaboração com Marcio Ornat e Alides Baptista Chimin Junior, chama atenção especialmente por sua primeira parte, onde os autores abrem espaço para que as travestis falem por elas mesmas, buscando humanizar seus discursos e estimular que pesquisadores brasileiros fujam da homogeneização discursiva presente até os dias atuais na Geografia (bem como em outras áreas). O primeiro capítulo da parte 2 do livro, intitulado *O corpo como elemento das geografias feministas e queer: um desafio para a análise no Brasil* (SILVA et al., 2013), discute inicialmente a omissão e desprezo da Geografia brasileira, diante de vertentes do pensamento geográfico, como a Geografia feminista e *queer*, de modo que

³⁴ Considerando-o como um artigo de 2009, acreditamos que as demais produções, até mesmo de Silva, citadas nessa pesquisa, sintetizem brevemente e conceitualmente os anos que seguem até a atualidade efetivamente.

poucos programas de pós-graduação discutiam tais temáticas, o que se deve a dois fatores principais:

Primeiramente, a história da geografia no Brasil é contada de forma etapista, obscurecendo as tensões existentes entre diferentes perspectivas científicas e a sua coexistência. Em geral, evidenciam-se as versões geográficas de sucesso em alguns períodos do tempo, e são nomeados os personagens heroicos de nossa história. Em segundo lugar, há uma característica de hierarquização locacional que privilegia algumas localidades ou centros hegemônicos de produção geográfica em cada uma das etapas temporais [em cidades médias, como é nosso caso, diversas temáticas levaram mais que o tempo desejável para que começassem a serem debatidas]. Essa forma de construir a memória da Geografia destaca determinados locais de enunciação geográfica e torna outros invisíveis. Em terceiro lugar, as ementas e programas de disciplinas que se colocam como instrumentos de reflexão sobre a trajetória científica da Geografia apresentam também uma forte característica geracional, remontando à noção de “progresso da ciência” (SILVA et al., 2013, p. 86).

Essas observações, demonstram o modo como a ciência é centralizada em discussões e espaços hegemônicos, tardando para chegar aos olhos e ouvidos de quem está colocado, por essa mesma hegemonia, à margem. A América Latina, em sua condição colonizada, é tratada cientificamente muitas vezes como uma margem, considerando que a ciência trata o eixo anglo-saxônico como sua maior fonte de geração científica e, para adentrar esse eixo, se faz necessária uma adaptação. No entanto, ao longo dos anos, a ciência latino-americana tomou forças e compôs sua própria narrativa.

Para Preciado (2014) o feminismo pós-colonial vem se estruturando de modo a questionar o sujeito político e busca questionar os fundamentos (se é que a própria noção existe, como sugere o autor) da teoria e políticas da identidade, além de promover alternativas de resistência à norma, as quais sejam “não essencializantes, menos excludentes, atentas aos efeitos totalizadores da norma e articuladas mais a partir das noções de diferença ou de margem do que de identidade” (PRECIADO, 2014, p. 10). Além disso, o autor indica que

o pós-feminismo dos anos noventa insiste, assim, na urgência de conceber o sujeito e o agente político não como um centro autônomo de soberania e conhecimento, mas como uma posição instável, como o efeito de constantes renegociações estratégicas de identidade. Finalmente, a crítica pós-colonial (Spivak, Bhabha, Mohanty etc.) nos alerta contra a tentação de globalizar certas identidades sexuais e de renaturalizar uma identidade homogênea de referência, como a feminina, burguesa e branca, por exemplo (PRECIADO, 2014, p. 10).

A contribuição de Preciado para as discussões de sexo e gênero compõe um vasto campo subversivo e disruptivo dos sistemas binários e hegemônicos. Em seu livro *Um apartamento em Urano: Crônicas da Travessia*, Preciado (2020) transita por sua jornada enquanto homem

trans, tendo iniciado suas escritas ainda como Beatriz (já dissidente, como lésbica *queer*, segundo o próprio afirma) e finalizando em meio à jornada, já assinando com seu novo nome e documento. Em sua introdução ao livro, Preciado (2020, p. 19) diz que “nenhuma vida pode ser plenamente narrada ou avaliada em sua felicidade ou em sua loucura sem levar em conta as suas experiências oníricas”. Acreditamos que sua obra transita por essa perspectiva, crua, potente e que constrói seus deslocamentos trazendo inumeráveis transformações que a temática de gênero e sexualidades necessitava para constituir uma nova formação para os estudiosos do tema.

Em uma das crônicas de seu livro, intitulada *Quem defende a criança queer?* (escrita em 2013), Preciado (2020) aborda os modos coercitivos aos quais as crianças são submetidas e violadas discursivamente em suas identidades. A proteção usada como pedagogia e justificativa para a frenagem sexual e corpórea na infância é, para o autor, o álibi que permite a naturalização da norma pelo adulto:

A biopolítica é vivípara e pedófila. O que está em jogo é o futuro da nação heterossexual. A criança é um artefato biopolítico que permite normalizar o adulto. A polícia de gênero vigia os berços para transformar todos os corpos em crianças heterossexuais. Ou você é heterossexual ou a morte o espera. A norma faz a ronda ao redor dos recém-nascidos, exige qualidades femininas e masculinas distintas da menina e do menino. Modela os corpos e os gestos até desenhar os órgãos sexuais complementares. Prepara e industrializa a reprodução, da escola ao parlamento (PRECIADO, 2020, p. 71).

Compõem-se assim, a necessidade de rompimento às amarras dos sistemas arcaicos de generificação de corpos e de enquadramentos acerca de identidades. Na subseção seguinte, abordaremos alguns desses esforços em tornar a presença *queer* um movimento que exerça e faça parte das novas definições e/ou indefinições contemporâneas no que diz respeito ao sistema normativo.

1.1.2 A presença do corpo *queer* – subversão e dissidências

O surgimento da teoria *queer*, em resistência ao que antes era um termo ofensivo, vem até os dias atuais promovendo amplas discussões e aprofundamentos diante do que é ser e não ser *queer*. Um ponto muito importante nos é lembrado por Judith Butler em uma entrevista dada por ela em 2017:

Eu também fiquei desorientada com o surgimento dos estudos queer como uma afirmação de ‘identidades queer’ que ocorreu em certos lugares na Europa. Agora as pessoas dizem: ‘eu sou queer’, e no momento que a teoria começou, tenho bastante certeza de que quase todos achavam que ‘queer’ não deveria ser uma identidade, mas sim nomear algo da trajetória incapturável ou imprevisível de uma vida sexual. **Talvez a afirmação ‘eu sou queer’ deva ser a exibição pública de um paradoxo sobre o qual as outras pessoas devem pensar.** Entendo que, em certos contextos, a demanda por reconhecimento dentro de estruturas institucionais e públicas é grande, e que uma forma de conseguir isso é estabelecendo uma identidade (AHMED, 2017, n/p, grifo nosso).

Essas definições e indefinições do ser *queer*, encontram ainda mais dificuldades conforme a sociedade se desenvolve, por consequência das inúmeras individualidades e composições corpográficas que o espaço precisa absorver enquanto estrutura social. Desta forma, trata-se de compor uma narrativa que compreenda o maior número de diferenças, instabilidades, animalidades possíveis. Para Deleuze e Guattari (1997, n/p):

A estrutura social, a identificação psíquica deixa de lado demasiados fatores especiais: o encadeamento, a precipitação e a comunicação de devires que o travesti desencadeia; a potência do devir-animal que decorre disso; e, sobretudo, a pertença desses devires a uma máquina de guerra específica. É a mesma coisa para a sexualidade: esta se explica mal pela organização binária dos sexos, e não se explica melhor por uma organização bissexuada de cada um dos dois. A sexualidade coloca em jogo devires conjugados demasiadamente diversos que são como n sexos, toda uma máquina de guerra pela qual o amor passa. O que não pode ser remetido às deploráveis metáforas entre o amor e a guerra, a sedução e a conquista, a luta dos sexos e a briga de casal, ou mesmo a guerra-Strindberg: é só quando o amor acabou, a sexualidade secou, que as coisas aparecem assim. Mas o que conta é que o próprio amor é uma máquina de guerra dotada de poderes estranhos e quase terríficas. A sexualidade é uma produção de mil sexos, que são igualmente devires incontroláveis. A sexualidade passa pelo devir-mulher do homem e pelo devir-animal do humano: emissão de partículas. Não é preciso bestialismo para isso, se bem que o bestialismo possa aparecer aí, e muitas anedotas psiquiátricas dão testemunho disso de uma maneira interessante, mas simples demais, portanto deturpada, que fica boba demais. Não se trata de se "fazer" de cachorro, como um velho no cartão postal; não se trata tanto de fazer amor com os bichos. Os devires-animais são, antes, de uma outra potência, pois eles não têm sua realidade no animal que se imitaria ou ao qual se corresponderia, mas em si mesmos, naquilo que nos toma de repente e nos faz devir, uma vizinhança, uma indiscernibilidade; que extrai do animal algo em comum, muito mais do que qualquer domesticação, qualquer utilização ou imitação: "a Besta" .

Em seu romance *O parque das irmãs magníficas* (2021), Camila Sosa Villada transcreve suas vivências e descobertas enquanto travesti e, em especial, como criança travesti. A repressão do pai, violento e infiel à sua mãe, não lhe permitia sequer o direito a sentir suas emoções: “[...] aprendi a chorar em silêncio, no banheiro, no meu quarto, a caminho do colégio. Meu uso particular daquilo que só era permitido a mulheres. Chorar. Regozijava-me naquele pranto, permitia-me ser protagonista do meu melodrama boiolo” (VILLADA, 2021, p. 56). Em dois trechos, Villada relata suas emoções espaciais:

Em sua casa:

O medo tingia tudo em minha casa. Não dependia do clima nem da circunstância em particular: o medo era o pai. Não teve polícia nem clientes nem crueldades que me atemorizaram mais que meu pai. Em honra a verdade, acredito que ele também sentia um medo pavoroso de mim. É possível que aí seja gestado o pranto das travestis: no terror mútuo entre o pai e sua cria travesti. A ferida se abre ao mundo, e as travestis choramos (VILLADA, 2021, p. 56)

Na rua:

Um dia desmaiei na rua, não soube por quê. Desde a adolescência, tinha desmaios ocasionais. Daquela vez, despertei com o braço inchado, confusa e dolorida. Caíra em cima da bosta de cachorro e ninguém me levantou; as pessoas se esquivavam do corpo da travesti sem se atrever a olhar para ela. [...] **O desprezo das pessoas naquele dia me ofereceu uma revelação: estava sozinha, este corpo era minha responsabilidade. Nenhuma distração, nenhum amor, nenhum argumento, por irrefutável que fosse, podiam tirar a responsabilidade sobre meu corpo. Então eu me esqueci do medo.** (VILLADA, 2021, p. 57, grifo nosso).

O modo como o corpo travesti passa por rejeição e perseguição faculta em um isolamento ao qual a travesti se coloca como instinto de preservar sua própria segurança. Dentre as diversas rejeições, o uso ao banheiro masculino constitui uma grande humilhação à qual travestis são submetidas socialmente. O enaltecimento do falo, como definidor de sexos, caracteriza uma discussão potente acerca do que é o sexo, considerando a perspectiva heterossexual calcada em um discurso falocêntrico, patriarcal e que leva em conta única e exclusivamente o discurso de que há sexo natural (que se prende ao binarismo homem-mulher / feminino-masculino).

Em seu livro *Manifesto Contrassexual* (2014), Paul B. Preciado inaugura seu termo, originado indiretamente de Michel Foucault, contrassexualidade. Para Preciado (2014, p. 21) “a contrassexualidade não é a criação de urna nova natureza, pelo contrário, é mais o fim da Natureza como ordem que legitima a sujeição de certos corpos a outros”. Com isso, o autor discute a superação das dicotomias de gênero, analisando as normativas heterocentradas e inscritas como verdades biológicas. Segundo o autor, a contrassexualidade indica a substituição do contrato social que tende a demarcar a Natureza como verdade:

No âmbito do contrato contrassexual, os corpos se reconhecem a si mesmos não como homens ou mulheres, e sim como corpos falantes, e reconhecem os outros corpos como falantes. Reconhecem em si mesmos a possibilidade de aceder a todas as práticas significantes, assim como a todas as posições de enunciação, enquanto sujeitos, que a história determinou como masculinas, femininas ou perversas. Por conseguinte, renunciam não só a um a identidade sexual fechada e determinada

naturalmente, como também aos benefícios que poderiam obter de uma naturalização dos efeitos sociais, econômicos e jurídicos de suas práticas significantes (PRECIADO, 2014, p. 21).

A ideia de manifesto de Preciado (2014, p. 13) enfatiza o esquecimento de determinadas zonas pelas análises feministas e *queer*, das quais “o corpo como espaço de construção biopolítica, como lugar de opressão, mas também como centro de resistência”, em que suas propostas de novas tecnologias de sexualidade “mostram que o corpo é também o espaço político mais intenso para levar a cabo operações de contraprodução de prazer.”

Nessa zona esquecida, “o dildo ocupa um lugar estratégico entre o falo e o pênis. Ele atua como um filtro e denuncia a pretensão do pênis de se fazer passar pelo falo” (PRECIADO, 2014, p. 75). Deste modo, a contrassexualidade compreende o sexo e a sexualidade como tecnologias sociopolíticas de alta complexidade e aponta a necessidade de “estabelecer conexões políticas e teóricas entre o estudo dos dispositivos e dos artefatos sexuais” (PRECIADO, 2014, p. 24), que se constitui por meio de uma ordem simbólica, representada pelo dildo (Figura 05). Além disso, os estudos contrassexuais têm como prioridade o estudo das relações entre sexo-gênero e seus atravessamentos entre o corpo e a máquina.

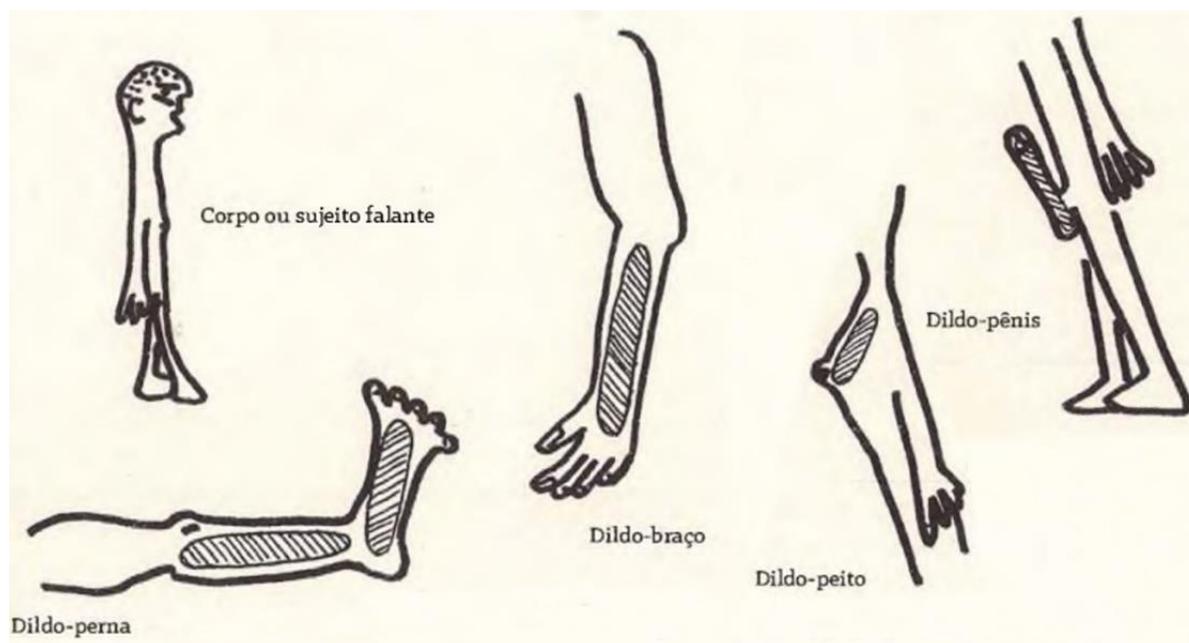


Figura 5 – Dildotopia
Fonte: adaptado de Preciado (2014, p. 51)

Além desse aspecto, a contrassexualidade busca identificar falhas no discurso heterocisnormativo e identificar espaços errôneos, pelos quais corpos dissidentes não conseguem transitar. Para Preciado (2014, p. 31) “a arquitetura é política” e “a arquitetura do

corpo também é política”. O autor (2014) faz esse movimento comparativo entre a arquitetura morfológica e corpórea em decorrência de sua visão da discussão de público e privado, considerando a existência de espaços privados aos quais não se tem acesso e ao espaço corpóreo excluído de relações de sexo e gênero, no qual ele resgata Deleuze e Guattari ao indicar o ânus como o primeiro de todos os órgãos a ser privatizado. Sua utilização sexual é demarcada por Preciado (2014) como um ato de contrassexualidade, considerando (a) sua centralidade erógena situada além dos limites anatômicos presentes na diferença sexual; (b) é uma zona primordial de passividade; (c) constitui um espaço de trabalho tecnológico. O autor ainda complementa que “o trabalho do ânus não é destinado à reprodução nem está baseado numa relação romântica. Ele gera benefícios que não podem ser medidos dentro de uma economia heterocentrada. Pelo ânus, o sistema tradicional da representação sexo/gênero vai à merda” (PRECIADO, 2014, p. 32, grifos do autor).

Todas essas construções teóricas e performáticas, se completam na forma como os tensionamentos da performatividade *queer* rompem subversivamente com a heterocisnormatividade. Para Navarro (2019, p. 343), “os espaços do ativismo contam com as suas temporalidades e lógicas situadas, as suas dinâmicas e contradições, incluindo momentos de maior ou menor abertura ao estabelecimento de alianças com outros movimentos”. Assim, a forma de luta deve se construir coletivamente como uma política que ofereça amparo e possibilidades para que as discussões saiam das margens e avancem aos olhares do centro hegemônico.

1.1.3 União das tribos

O agrupamento humano pode ser entendido como uma forma milenar de autoproteção, em que grupos de indivíduos se uniam inicialmente para superar as dificuldades impostas pelo meio ambiente e, a partir desse agrupamento, passavam a formatar e valorizar suas heranças culturais e ampliar a proteção do seu meio social. Os povos indígenas, particularmente, possuem sua organização através dessa premissa do tribal, a qual permeia séculos de história e todo o conjunto é construído pelo ritualismo do coletivo (GONÇALVES, 2015), o que transmite em

sua essência a vida afetual³⁵ e que se constitui pelo e para o grupo (ou tribo) (MAFFESOLI, 1998).

Nessa subseção, no entanto, centraremos nossa discussão naquilo que podemos destacar como a *transição* entre a forma de socialização entre corpos na modernidade e na pós-modernidade, mais especificamente no modo como o fim do individualismo é discutido na pós-modernidade (MAFFESOLI, 1998). De acordo com Michel Maffesoli (1998), enquanto a modernidade foi *ofuscada* por uma estrutura política, mais mecânica e focada no indivíduo, a pós-modernidade tende a ter uma organicidade e uma dinamicidade mais afetual e tribal, que aborda um plano mais complexo das conjunturas do estar junto, da comunhão e dos *ethos* comunitário das massas (Figura 6). Deste modo, ao mesmo tempo, cada sujeito pode integrar diversas tribos, que se constituem a partir de seu universo simbólico, em torno de ídolos, bairros e outros territórios ou territorialidades das quais faz parte (GALLEGO CAMPOS, 2009).

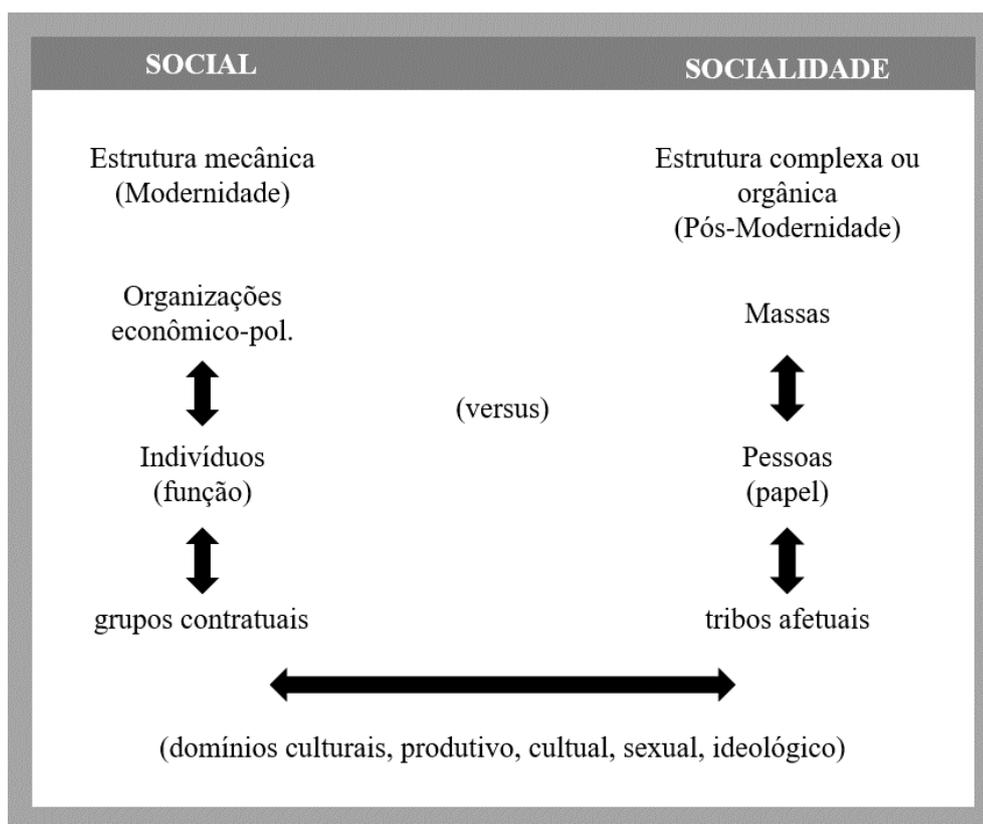


Figura 6 - Esquema social (versus) socialidade
 Fonte: adaptado de MAFFESOLI (1998, p. 09).

³⁵ Juntamente às suas variações ‘afetualidade’ e ‘afetivo’, esse termo deriva das obras de Maffesoli (1990, 1996, 1998, 2012) e reflete as tribos constituídas a partir de encontros afetivos e identitários.

A distinção erguida sob o Social e a Sociabilidade³⁶, caracteriza uma série de pensamentos que emergem em suas semelhanças, onde autores fazem diferentes usos dos termos.³⁷ Maffesoli (1998) nos elucida pela sua visão do trágico e do lúdico, abarcando os rituais cotidianos, “a verdadeira densidade da existência individual e social” (MAFFESOLI, 1998, p. 273). Assim, diante da espontaneidade das relações, o *ethos* comunitário, representando o viver e se relacionar em massas, constitui o resgate da vivência tribal.

O uso da tribo como metáfora compõe a ideia da desindividualização (MAFFESOLI, 1998), de modo que busca a valorização de cada *persona*³⁸ dentro dela. No entanto, a constituição da tribo é precedida pelas noções de comunidade emocional e das conexões que se criam por uma nebulosa afetual, a qual o autor considera “uma tendência orgiástica” ou “dionisíaca” (MAFFESOLI, 1998, p. 106), pela qual é possível compreendermos a fluidez de movimentos das tribos e sua potência juntamente às massas. Para Maffesoli (1990, p. 25), “assim como Dioniso, o deus de muitas faces, o orgasmo³⁹ social também é plural, e a análise que dele se pode fazer refere-se a uma variedade de representações que, cada uma a seu modo, mas com ângulos diferentes, repropõem algumas grandes características desta forma”⁴⁰.

Portanto, pensando o ser coletivo, visto pelos atravessamentos de Deleuze e Guattari (1997, n/p) “o afeto não é um sentimento pessoal, tampouco uma característica, ele é a efetuação

³⁶ Para a língua portuguesa, o dicionário trata o social e a sociabilidade como sinônimos. Enquanto o social é lido enquanto relativo “às pessoas ou à sociedade” e “à organização e ao comportamento [do ser humano] na sociedade”, a sociabilidade é a “qualidade do que é sociável”, a “tendência para não viver isolado” ou mesmo os comportamentos de coletividade. Fonte: <http://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/> Acesso em: 19 set. 2022.

³⁷ Para Soja (1993), por exemplo, o social compreende o espaço onde os grupos se inserem, representando os arranjos e distinções estruturais. Já a sociabilidade, de modo mais complexo, compete às relações e ao apropriar-se de modo isentos a uma necessidade de conteúdo efetivo para tal (SIMMEL, 1997), podendo essa acontecer em quaisquer espaços onde possam ocorrer interações espontâneas ou movimentos de influência mútua vividos dentro de um espaço social (CORDEIRO, 2008).

³⁸ O termo *persona*, utilizado por Maffesoli (1998), busca refletir a diversidade de papéis simbólicos que cada pessoa pode passar a constituir dentro das tribos. Associamos aqui também a utilização recorrente do corpo como partida, tendo em vista sua aparição e movimento em cada contexto das tribos.

³⁹ Termo concebido por Michel Maffesoli (1990) para elucidar seu pensamento acerca efervecência dionisíaca (derivada de Dionísio, deus dos ciclos vitais, das festas e atividades relacionadas ao prazer material), representando “um tipo de pulsão errante, movida por vínculos libidinais solidariedades e gozos, que elucidam a conservação e a manutenção da vida em sociedade” (AGUIAR, 2009). O orgasmo complementa assim nosso entendimento à subversão que as corporeidades queers performam enquanto sujeitos dissidentes da heterocisnormatividade.

⁴⁰ No original: A somiglianza di Dioniso, il dio dai molteplici volti, l'orgasmo sociale è anch'esso plurale, e l'analisi che se ne può fare rimanda a una varietà di raffigurazioni le quali, ognuna a suo modo ma con angolatura diversa, ripropongono alcune grandi caratteristiche di tale forma.

de uma potência de matilha, que subleva e faz vacilar o eu”. Ainda segundo os filósofos, “os afetos atravessam o corpo como flechas, são armas de guerra” (2012, p. 18), assim é possível construir uma reunião de experimentações políticas e que contestem simbolicamente e estruturalmente ao moralismo, resistindo e usando-o para o que não lhe é prescrito. Essas situações são percebidas em relação à potência *queer* e sua movimentação frente a grupos hegemônicos da sociedade, a qual constitui a dominação sobre o espaço social. Desta forma, a tribo queer, compreende uma parcela da comunidade LGBTQIA+, assim como as demais siglas também constituem de outras tribos (gays, lésbicas, etc) e dentro dessas, outras se desdobrem (a partir de ações identitárias, como preferências musicais, profissões, etc).

Maffesoli (2004) aborda também a importância da imagem para a constituição do sujeito e sua representação e encontro simbólico. O autor (2004) destaca que o surgimento da pós-modernidade reflete na expressão do cotidiano, evocando a finitude da razão e sendo representada na emoção e na expansão, diferenciando-se dos aspectos modernistas de padronização e homogeneidade. As manifestações simbólicas, por sua vez, ocorrem de modo natural e geram a imagem da tribo para a massa, onde “a teatralidade instaura e reafirma a comunidade. O culto do corpo, os jogos da aparência, só valem porque se inscrevem numa cena ampla onde cada um é, ao mesmo tempo, ator e espectador” (MAFFESOLI, 1998, p. 108). Nesse contexto diversos marcadores corpóreos podem ser observados de modo que vão constituir a tribo como uma unidade móvel. Aglomerações *queers* se formam inevitavelmente como redes de apoio, que se reúnem como tribos a partir de operativas exclusões sociais hegemônicas e por identificação entre sujeitos atingidos por essa. Esses processos de construção coletiva pelo modo ao qual são construídas as relações perpassam pelo contato entre sujeitos, que dessa forma não permanecem mais individualizados.⁴¹

A subjetividade está em circulação nos conjuntos sociais de diferentes tamanhos: ela é essencialmente social, e assumida e vivida por indivíduos em suas existências particulares. O modo pelo qual os indivíduos vivem essa subjetividade oscila entre dois extremos: uma relação de alienação e opressão, na qual o indivíduo se submete à subjetividade tal como a recebe, ou uma relação de expressão e de criação, na qual o indivíduo se reapropria dos componentes da subjetividade, produzindo um processo que eu chamaria de singularização (GUATTARI; ROLNIK, 1996, p. 33, grifos dos autores).

⁴¹ Cabe destacar que o uso do termo indivíduo parte da produção de Félix Guattari e Suely Rolnik, enquanto para Maffesoli, autor pelo qual construímos nossa conceituação de tribalismo e da vivência coletiva, o termo mais apropriado é a própria persona e/ou sujeito, uma vez que o autor destaca justamente o fim do individualismo e a volta da socialidade em tribos.

Nas aglomerações tribais, o ato de “estar-junto ‘à toa’” (MAFFESOLI, 1998, p. 111) surge como forma de conexão pautada nas relações de grupo, as quais se reúnem em partilha de suas particularidades e preocupações impessoais levando em consideração que

a lógica comunicacional, ou ainda a interação, particularmente visíveis nos grupos, tem tendência a privilegiar o todo, o aspecto arquitetônico e a complementaridade que deles resulta. É isso que nos permite falar de uma alma coletiva, de uma matriz fundamental que engloba e anima o conjunto da vida cotidiana (MAFFESOLI, 1998, p. 113).

Consideramos assim, a sinergia da vida coletiva e da experiência através de tribos, bem como a permeabilidade entre elas, como uma afirmação da existência humana ligada por aspectos culturais, que se ligam pelo lazer, pelo cotidiano e que atravessam as particularidades de cada sujeito, conectando-o com as massas. De acordo com Maffesoli (1998, p. 136):

o dinamismo societal, que, de modo mais ou menos subterrâneo, perpassa o corpo social, deve ser relacionado com a capacidade que têm os microgrupos de se criar. Talvez seja esta *criação* por excelência, a criação pura. Quer dizer: as “tribos” de que nos ocupamos podem ter um objetivo, uma finalidade, mas não é o essencial. O importante é a energia dispendida para constituição do grupo *como tal* (grifos do autor).

Com isso, o autor defende ainda que o benefício gerado pela vivência em tribo é algo secundário, não sendo algo desejado propriamente. O desejo se estabelece no ato de estar-junto, de estabelecer conexões e, assim, acaba repercutindo no conjunto social. Neste momento, a tribo – que representa um microgrupo social – estabelece seu contato com a massa, podendo convergir assim em diferenciações e até mesmo conflitos (MAFFESOLI, 1998).

Em seu livro *Juntos: os rituais, os prazeres e a política da cooperação*, Richard Sennett (2013) indica o modo em que as sociedades se encontram em conflitos, com crescimento da intolerância, do ódio *gratuito* e o crescimento de ataques cada dia mais explícitos. O autor destaca a forma como esse comportamento tribal pode funcionar como uma onda de ataques agressivos em que “o tribalismo⁴² une solidariedade com aqueles que se parecem e agressão aos que são diferentes” (SENNETT, 2013, p. 14). Esses comportamentos tribais refletem a

⁴² O conceito de tribalismo possui diferenciações entre ambos os autores – Maffesoli (1998) e Sennet (2013), utilizaremos nessa pesquisa, devido aproximações temáticas e conversa com demais autores, a conceituação de Maffesoli, em que o tribalismo surge no modo como os grupos sociais passam a declinar o individualismo e o coletivo, a construção tribal por identificação, ganha forma e se reconstrói na pós-modernidade.

situação hegemônica sobre o diferente, praticando a exclusão desse, delimitando a diversidade humana.

No entanto, a cidade continua sendo um espaço social, onde a sociedade prevalece, em suas diferenças, aceitas ou não. Assim, diante da existência de grupos hegemônicos excludentes, tribos dissidentes se organizam em prol de sua existência (veremos mais disso nas sessões 1.2 Biopoder e 1.2.1 Rompimento a norma). Deste modo, o amor e afeto predominante nas tribos dissidentes deve destacar-se diante do ódio recebido por outros. O estar junto, o partilhar, o afeto e a comunhão, passam a fortalecer e beneficiar o coletivo.

Embora os benefícios não sejam o desejo almejado, como se fosse um ponto a ser alcançado – assim como a utopia é descrita por Galeano (1994)⁴³ como uma linha no horizonte que nos faz caminhar – as comunidades emocionais se estabelecem por muitas vezes como redes de apoio, em especial para corpos marginalizados. Aos corpos *queers* tem-se como referência a cultura do *Ballroom*. De acordo com Bailey (2013), o marco inicial do *ball* para a cultura *queer* americana, nasce como uma forma de resistência ao negacionismo dos corpos dissidentes, que surge através de tensões raciais, nas quais as rainhas negras começaram a buscar seus próprios espaços dentro da comunidade dos bailes estadunidenses, bem como na América como um todo. A *drag queen* LaBeija – persona de Marcel Christian – é creditado por encenar o primeiro *drag ball* preto em 1962 e, a partir desse momento, iniciaram as formações das *houses*, nas quais as redes de apoio saíam dos espaços dos *balls* para integrar a vida cotidiana daqueles corpos, unificando-os como uma tribo. A divinização dos corpos no *ball* não se constitui apenas na construção da imagem, que se apresenta extravagante e estilizada, vai para além disso, no encontro dos corpos dissidentes em suas tribos, onde esses corpos que as constituem circulam entre grupos (*houses*) a fim de exercer a pluralidade de suas máscaras para além do espaço do *ball*.

As performances corpóreas dissidentes geram rupturas sociais, pelas quais movimentos precisam ser tensionados para que outros sejam construídos (como as paradas LGBTQIA+, que surgem como modo de convocar a tribo para rua em luta a sua existência⁴⁴), sendo assim,

⁴³ Fernando Birri, citado por Eduardo Galeano in ‘*Las palabras andantes?*’ de Eduardo Galeano. publicado por Siglo XXI, 1994.

⁴⁴ As paradas LGBTQIA+, também chamadas de parada do orgulho, são uma série de eventos de ações afirmativas para a comunidade LGBTQ+ que comemoram o orgulho e a cultura de suas tribos por todo o globo. A maioria destes eventos ocorrem anualmente entorno do mês de junho, em comemoração à *rebelião de Stonewall*, que é um marco crucial nos movimentos de direitos civis LGBTQ modernos.

responsáveis por solidificar grande parte das tribos urbanas. O que antes ficava escondido em espaços subterrâneos, passa a integrar a vida social coletiva, por mais que ainda se encontre em situação de margem, para a qual esses corpos ficam fadados. Maffesoli (1998) questiona, ligado a isso, se as fissuras existentes no devir humano são acompanhadas de novos estilos de vida, ao que cremos ser um importante ponto para constituição e unificação das tribos *queers*, em seus mais diversificados aspectos de encontro e interação.

As rupturas/fissuras do sistema movimentam as tribos através de microgrupos e constituem assim diversos espaços aos quais as tribos possam praticar seus ritos coletivos. Essas ações se refletem na prática dos rolês⁴⁵ de rua, na ocupação de espaços noturnos e diversas apropriações que constituem ações dissidentes de uso do espaço social das cidades. A reunião criada pelo lazer jovem⁴⁶ durante a noite, assim como discute Turra Neto (2017), é importante na constituição da subjetividade e identidade de cada sujeito, sobretudo por aqueles que estão em formação enquanto sujeitos sociais.

Desta forma, buscaremos adiante, a partir da argumentação de Foucault (1988) nos debruçarmos a compreender como nossos corpos se apresentam como superfícies de inscrição para a regulação do poder e saber, que tencionam e tornam-se mais produtores e mantenedores do poder do que realmente repressivos por ele, uma vez que o modo como o poder se sustenta é atravessado aos nossos desejos, gestos e identidades, refletindo seu efeito sobre os corpos (CZAPLA, 2019). Inscrições essas que são identificadas nas tribos que subvertem a heterocisnormatividade, em corpos que transportam sua essência espiritual e física como forma de sobrevivência social e de modo como essas se unem em manifesto frente a um sistema heterocisnormativo e que busca regulamentar seus atos e ações coletivas e corpóreas.

⁴⁵ Os Rolês, mais conhecidos como rolezinhos, consistem em práticas de jovens que ocupam espaços, de darem um passeio ou “uma volta”. A prática é uma manifestação presente em sua maioria nas grandes cidades, onde jovens fazem uso de espaços como shoppings e também em espaços públicos.

⁴⁶ Gostaríamos de destacar que o uso do termo ‘jovem’ aqui, não busca estabelecer um etarismo, buscamos considerá-lo como uma forma de expressar um lazer mais descompromissado e que se estabelece sem solidez e rigidez espacial. São formas de vivenciar a cidade de forma móvel e transitória (HAESBARN, 2005).

1.2 BIOPODER

Um dos atravessamentos discutidos em nossa problemática de pesquisa envolve a regulação e modo de controle aos corpos não binários, que rompem corpograficamente com a heterocisnormatividade. Essa regulação, ou esquema regulatório, é discutida em diversos momentos da produção científica do filósofo e teórico social Michel Foucault (1979, 1982, 1988), e são grandes condutores no modo como os corpos passam a ser despercebidos socialmente, fomentando diversas discussões na maneira em que os corpos passam a ocupar ou são coibidos de ocuparem os espaços sociais.

Em um texto de 1982, intitulado *O sujeito e o poder*, Foucault (1982) discute o modo como o poder atravessa sua produção científica, no entanto, salientando que não é o poder, mas sim o sujeito seu principal tema geral de pesquisa. Nesse texto, o autor enfatiza as formas e relações de poder às quais os sujeitos são submetidos e as lutas que se estabelecem através das instituições de poder:

Esta forma de poder aplica-se à vida cotidiana imediata que categoriza o indivíduo, marca-o com sua própria individualidade, liga-o à sua própria identidade, impõe-lhe uma lei de verdade, que devemos reconhecer e que os outros têm que reconhecer nele. É uma forma de poder que faz dos indivíduos sujeitos. Há dois significados para a palavra “sujeito”: sujeito a alguém pelo controle e dependência, e preso à sua própria identidade por uma consciência ou autoconhecimento. Ambos sugerem uma forma de poder que subjuga e toma sujeito a. Geralmente, pode-se dizer que existem três tipos de lutas: contra as formas de dominação (étnica, social e religiosa); contra as formas de exploração que separam os indivíduos daquilo que eles produzem; ou contra aquilo que liga o indivíduo a si mesmo e o submete, deste modo, aos outros (lutas contra a sujeição, contra as formas de subjetivação e submissão). (FOUCAULT, 1982, p. 781, grifos do autor, tradução nossa).⁴⁷

A principal questão para Foucault colocar o sujeito como protagonista de seus estudos encontra-se na forma como o poder é expresso através de relações, não sendo possível possuí-lo como se fosse um objeto, sendo ele exercido sobre os sujeitos e levando assim ao estudo

⁴⁷ This form of power applies itself to immediate everyday life which categorizes the individual, marks him by his own individuality, attaches him to his own identity, imposes a law of truth on him which he must recognize and which others have to recognize in him. It is a form of power which makes individuals subjects. There are two meanings of the word "subject": subject to someone else by control and dependence; and tied to his own identity by a conscience or self-knowledge. Both meanings suggest a form of power which subjugates and makes subject to. Generally, it can be said that there are three types of struggles: either against forms of domination (ethnic, social, and religious); against forms of exploitation which separate individuals from what they produce; or against that which ties the individual to himself and submits him to others in this way (struggles against subjection, against forms of subjectivity and submission).

desses. Quanto a isso, resgatamos sinteticamente as cinco proposições de Foucault (1988) em seu livro *História da Sexualidade I: a vontade de saber* acerca das relações de poder:

- i. O poder não pode ser adquirido, conquistado ou compartilhado: ele é algo exercido de inúmeros modos e se constrói por relações desiguais e instáveis;
- ii. As suas relações não se encontram em posição de exterioridade a outras relações, são imanescentes a elas;
- iii. O poder vem de baixo, não há uma oposição binária entre dominador e dominados; além disso, as grandes dominações resultam da hegemonia sustentada ininterruptamente pela intensidade de todos a esses afrontamentos;
- iv. As relações de poder ao mesmo tempo são intencionais e não subjetivas; o poder não é algo exercido sem objetivos, no entanto, não resulta de uma mira única e individual;
- v. Onde há poder, há resistência; e essa nunca se encontra em posição de exterioridade ao poder. Foucault (1988) destaca que estamos sempre intrinsecamente **no** poder, não podemos escapar dele.

Foucault (1988, p. 88) compreende o poder inicialmente como uma “multiplicidade de correlações de força imanescentes ao domínio onde se exercem e constitutivas de sua organização”, logo, através de suas proposições podemos observar o modo como o poder é estabelecido através de um sistema hegemônico e age exercendo uma interdição sobre grupos minoritários e fragilizados, que acabam se estabelecendo frente a ele como resistência que se apresenta como uma forma de insurgência vinda *de baixo*.

O poder está intimamente ligado ao discurso e, para Foucault (1998, p. 179), em nossa sociedade “existem relações de poder múltiplas que atravessam, caracterizam e constituem o corpo social e que estas relações de poder não podem se dissociar, se estabelecer nem funcionar sem uma produção, uma acumulação, uma circulação e um funcionamento do discurso”. Um claro exemplo dessa ligação ao discurso foi – e continua sendo em diversos contextos – a associação e conseqüente marginalização de homossexuais enquanto alvos e culpados pela epidemia de HIV e Aids na década de 1980, em que a mídia associava a doença a esse grupo, assim como hemofílicos, haitianos, heroinomanos (usuários de heroína injetável) e *hookers* (profissionais do sexo) (ARAÚJO, 2016).

Diretamente aos corpos/sujeitos, Foucault aponta o biopoder e a biopolítica como tecnologias de poder operacionalizadas na modernidade (1998), que se complementam em

disciplinar e manter controle sobre populações, mas essas não atuam como relações de poder, e sim como uma modalidade distinta da soberania (SANTOS, 2016). O biopoder atua de modo complexo, se estabelecendo através de relações que permeiam a vida humana (bio [vida]) e não se encontra centralizado em determinado local ou direcionado a um único corpo. Para Foucault (1988), o biopoder integra as vidas por meio de instituições como escola, prisões e até mesmo a família, usando de discursos e normas cotidianas que passam a integrar a percepção e o sentimento humano, alterando seu comportamento por meio de atos regulatórios. Por consequência, de acordo com Peres e Toledo (2011), onde houver corpos dissidentes, que rompam com o sistema heterocisnormativo, também haverá a ação do biopoder em tentativa de estabelecer a regulação, a interdição, o controle, a invisibilização, a segregação e a exclusão desses corpos, uma vez que

[...] no âmbito da sexualidade, o biopoder é aquele que será responsável pela disciplinarização dos corpos e pela regulação dos prazeres, de modo que todos se voltem para a heterossexualidade e correspondam aos padrões de gênero e de desejo socialmente determinados para seu sexo biológico. Seguir a heteronormatividade é considerado pelas práticas discursivas das ciências, bem como da maioria das religiões e das tradições culturais, como algo natural, normal, correto, santificado, saudável e superior às outras formas de sexualidade. (PERES; TOLEDO, 2011, p. 264).

Essas formas de controle criam processos de estigmatização dos corpos dissidentes, especialmente aos corpos travestis que, por sua estética arrojada e explícita, acabam sendo os mais prejudicados diante do acesso a serviços básicos como escola e cursos profissionalizantes. Com diversas barreiras postas à frente de seus corpos, torna-se mais difícil conseguirem empregos, sendo submetidas à marginalidade, recorrendo diversas vezes à prostituição, compondo involuntariamente o imaginário social da associação de travestis à prostituição (PERES; TOLEDO, 2011). Para além dessa dor física, tem-se também a “dor invisível” assim como discute Korey (2020, p. 83) em sua investigação diante das práticas discursivas transfóbicas que invisibilizam corpos que transgridem a matriz heterocisnormativa e os colocam à margem dos espaços e das vivências sociais. Para a autora:

No nível discursivo, a violência transfóbica atua com discriminações sutis, de modo que a rejeição à transgeneridade circula nos discursos, entre as pessoas, antes mesmo que elas iniciem suas transições e entendam-se pessoas trans. Mecanismos usados na produção de sentidos violentos na/pela linguagem, produzem significados sociais violentos, interpelando suas vítimas a ocuparem uma posição de vulnerabilidade. (KOREY, 2020, p.84).

Judith Butler também discute as façanhas do biopoder sobre as populações⁴⁸ em seu livro *Corpos em aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa de assembleia* (2018), em que a autora discute a precarização à qual as populações estão sujeitas, ao estarem expostas e resistirem a moralidades normativas. De acordo com Butler (2018, n/p, grifo nosso):

É claro que há diferenças entre políticas que buscam explicitamente a morte de determinadas populações e **políticas que produzem condições de negligência sistemática que na realidade permitem que as pessoas morram**. Foucault nos ajudou a articular essa distinção quando falou sobre as estratégias bastante específicas do biopoder, a gestão da vida e da morte, de forma que não requerem mais um soberano que decida e ponha em prática explicitamente a questão sobre quem vai viver e quem vai morrer.

Para além das construções normativas, o corpo é usado como um elemento estratégico e importante onde o biopoder se movimenta, efetiva e organiza todas as suas ações no espaço social (Figura 07), desde as formas aparentemente banais de relacionamentos interpessoais até os modos do sujeito se apresentar adequadamente na sociedade (NASCIMENTO, 2010). Nesse sentido, os estudos feministas e a teoria *queer* incorporam o biopoder em busca de problematizar e politizar, não somente o corpo, mas também sua dimensão epistemológica (BOURCIER, 2001) e expressa as resistências à regulação imposta pelo biopoder aos corpos que rompem as imposições normativas e que se encontram à margem do sistema hegemônico do poder.

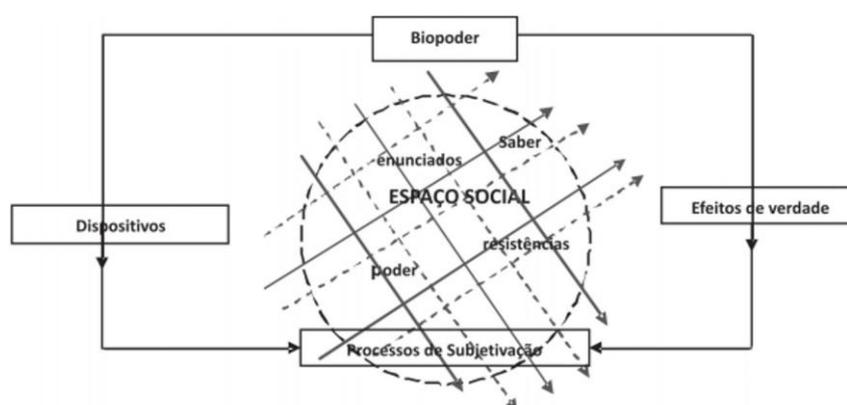


Figura 7 - Atravessamentos do biopoder no espaço social
 Fonte: adaptado de NASCIMENTO (2010, p. 564).

⁴⁸ O uso do termo ‘populações’ por Judith Butler (2018) pode aqui ser também compreendido similarmente assim como o termo ‘tribos’ que Maffesoli (1998) faz uso em sua produção, o qual foi discutido na sessão anterior (1.1.3 Tribos).

Como podemos observar, o espaço social se organiza através das interconexões entre o poder e o saber (linhas contínuas), pelas quais o biopoder produz e incide efeitos de verdade sobre a subjetividade dos sujeitos. Para Nascimento (2010, p. 564), na rede criada sobre o espaço social, também podemos observar os “dispositivos que regulamentam essas verdades fazendo com que o biopoder seja uma máquina em constante movimento operativo de lutas e embates na contenção das resistências” (linhas pontilhadas), configurando em seus atravessamentos, nos pontos de resistência e controle, que tornam efetiva a imposição de poder. Deste modo, Nascimento (2010, p. 564) conclui que “é nesse emaranhado de complexificação distribuída em rede por todo o espaço social que os campos de força do poder e do saber disparam os dispositivos de controle que são responsáveis, também, pela normalização dos sujeitos”, sendo assim possível encontrarmos brechas para questionarmos as maneiras de pensar e estudar os sujeitos no espaço social atual, especialmente aqueles que subvertem as normas as quais não se encontram em concordância pela ação do biopoder.

1.2.1 Rompimento à norma

Ao falarmos em rompimento à norma, devemos considerar inicialmente, que o próprio ato de ser resistência já constitui um rompimento e uma contestação ao sistema binário de gênero e regulação corpórea, que busca homogeneizar socialmente os corpos a padrões considerados coerentes ao que se pressupõe como biológicos. Portanto, nessa subseção discutiremos alguns contextos que tencionam a heterocisnormatividade e o puritanismo imposto na imagem corpórea e na externalização da identidade de cada sujeito, sejam eles em meios midiáticos, com a inclusão de corpos dissidentes em programas de televisão e demais mídias sociais, sejam eles pelas ruas e demais espaços sociais.

No início do ano de 2022, Linn da Quebrada enuncia em sua apresentação aos colegas de confinamento no programa televisivo *Big Brother Brasil 2022* (BBB22)⁴⁹ “eu sou o fracasso de tudo aquilo que esperavam que eu fosse; não sou homem, não sou mulher: eu sou TRAVESTI”. Para além de nossas referências acadêmicas, consideramos importante a presença

⁴⁹ A participação de Linn no BBB22 marca apenas a segunda participação de uma T no programa, sendo a primeira com Ariadna Arantes, no ano de 2011, tendo uma eliminação prematura, na primeira semana do programa. Fonte: <https://www.uol.com.br/splash/noticias/2022/01/14/linn-da-quebrada.htm> Acesso em: 24 jan. 2022.

das falas desses corpos-potências que lutam, gritam, cantam, performam e se inserem diariamente na batalha contra um sistema homogeneizante e marginalizador. Linn da Quebrada é uma cantora, letrista, agitadora cultural brasileira, travesti, que movimenta seus sonhos e sua luta através da sua arte. Sua arte surge da dor, da resistência e propaga sua verdade e sua luta, sem medo, sem mascaras e marcando presença no cenário artístico brasileiro, onde Linn tem uma construção criativa que ‘explora seu corpo através da palavra, dela criando som e fazendo barulho’. Desta forma, a fala de Linn, em sua apresentação no BBB22, expressa com muita potência a forma com a qual ela quer ser vista socialmente e como sua posição de se manifestar como um fracasso reflete suas fragilidades e ao mesmo tempo sua coragem em reconhecer sua posição de margem e sua flexão contra imposições normativas de gênero.

A politização da arte e, conseqüentemente, de artistas, vem cada vez mais ganhando espaço de luta para as comunidades dissidentes. Para Lang et. al. (2015), a massificação do programa *RuPaul's Drag Race*⁵⁰, apresentado por RuPaul Andre Charles⁵¹, assume grande importância na exportação da cena *queer* para fora do espaço *underground*. De acordo com os autores

RuPaul's Drag Race puxou o gatilho para toda uma virada iconográfica que as recoloca enquanto sujeitos em ascensão, ainda que com algumas ressalvas. E isso dá margem para o fomento, cada vez maior, de uma expectativa do estrelato. A cultura de celebridades traz, por meio de seu aparato, os insumos necessários para a construção de drags como as de RuPaul, que preguem a autenticidade, o empoderamento, e toda a ideia de sujeitos pessoalmente fascinantes, extravagantes, únicos (LANG et.al, 2015, p. 03).

Bragança (2017) explora a temática *drag* e a forma como o espaço dissidente passa a ser mercantilizado através de *RuPaul's*. Para o autor “a cultura *drag*, com ajuda da visibilidade proporcionada pelo programa, está envolta em um movimento que se afasta cada vez mais da imagem marginalizada na qual se encontrava, inclusive dentro da comunidade LGBT” (BRAGANÇA, 2017, p. 70). No entanto, Bragança (2017) destaca que essa visibilidade ainda merece ser questionada quanto a aspectos de transformação social, tendo em vista a abordagem discursiva do programa ser tratada em um nicho que, apesar de em expansão, segue sendo algo

⁵⁰ Reality show estadunidense, produzido pela *World of Wonder* (WoW) e distribuído pela emissora VH1. Consiste em uma competição queer que busca coroar a cada temporada a nova “*America's Next Drag Superstar*”.

⁵¹ Mais informações em <<https://rupaul.com/bio/>>

produzido para um público em questão, além de patrocinadores *gay-friendly*⁵² que integram o mercado *queer* do programa.

A exportação do universo de *RuPaul* para além das telas é constantemente percebida no cotidiano *queer*, com as experiências simbólicas, corpóreas e identitárias. As *drag queens* vêm tendo um papel muito importante na desconstrução midiática do que é ser masculino/feminino e ainda da possibilidade de ser performativo, excluindo o binarismo de suas experiências. Durante os anos de 2017 e 2018 tivemos, embora tardiamente, uma grande intensificação do movimento *drag* pelas mídias brasileiras, com a popularização de cantoras *drag queens*, como por exemplo Pablló Vittar que, atualmente, é considerada a mais popular do mundo em seu nicho, em mídias sociais e números de ouvintes em plataformas de *streaming*.⁵³ Essa ascensão da cena *queer* nas mídias se estende também para as ruas. Seja com *drag queens* seja com pessoas não binárias, transexuais ou travestis, a cena *queer* compõe as identidades coletivas das tribos que ocupam as ruas das cidades, em especial durante o período da noite.

A noite possibilita uma discussão de grande importância para o cotidiano dos corpos dissidentes, que envolve as tribos *queer*, devido à forma como lhes são ocultados os direitos da vida digna diurna do espaço social das cidades, sendo coagidos muitas vezes pelo julgamento heterocisnormativo, a utilizarem apenas da noite para seu lazer e para praticarem suas necessidades externas a suas moradias. O livro *Geografias da noite: exemplos de pesquisas no Brasil (2021)*, organizado por Nécio Turra Neto, traz esse tema para discussão. O autor caracteriza o tema, inicialmente, como praticamente inexplorado pela Geografia brasileira, diferente da Geografia anglo-saxônica, que já tem um avanço mais significativo nesse contexto de pesquisa – questão também levantada por Silva, Ornat e Lee (2021) ao trazerem a definição de “cegueira noturna” para o tema, no capítulo 2 do mesmo livro.

⁵² Terminologia utilizado para expressar lugares, instituições, políticas e pessoas que buscam criar um ambiente e situações confortáveis para pessoas da tribo LGBTQIA+.

⁵³ Pablló Vittar tornou-se um ponto fora da curva no ano de 2017, ao se lançar musicalmente com um cover da música *Lean On*, do grupo Major Lazer, em colaboração a cantora dinamarquesa MØ. A partir daquela exposição, a cantora seguiu crescendo, tendo lançado, até o momento atual, quatro discos de estúdio e tendo mais de 1 bilhão de reproduções no *Spotify*, sendo a *drag queen* com maior número na plataforma, bem como no YouTube também. No Instagram, rede social que proporciona uma grande exposição para o público, Pablló conta com 12.4 milhões de seguidores. Fonte: <https://istoe.com.br/pablo-vittar-se-torna-drag-queen-mais-seguida-no-mundo/> Acesso em: 22 fev. 2022.

Para Turra Neto (2017), a noite sempre representou um teor de ambiguidade quanto a sua usabilidade para o lazer, seja pelo aspecto conspiratório ao crime e criminosos e pela sua ideia de oposição ao dia. De acordo com o autor

é preciso fugir desta visão essencialista da noite, que delimita tão distintamente noite e dia, visto que há espaços em que a transgressão e contestação à ordem acontecem seja noite ou dia. Há outros em que a ordem se impõe com mais força – e a iluminação artificial estende este domínio para a noite. Contudo, é preciso reconhecer que a noite, como tempo livre, para a maioria das pessoas, é o tempo privilegiado para a proliferação na cidade de tais espaços e práticas. Certas práticas sociais que não se veem de dia, à noite encontram condições para acontecer, ou preferem acontecer à noite (TURRA NETO, 2017, p. 35).

Desta forma, a noite torna-se tempo apropriado por aqueles que têm suas imagens banalizadas e questionadas durante o dia. É, em sua maioria, na noite que as *drag queens* saem de suas casas para as baladas e para suas apresentações. E é na noite que corpos se apropriam das ruas e calçadas das cidades, que têm seu dia tomado por carros e por um cotidiano majoritariamente hegemônico, em que a cidade tem seu uso como mera conexão casa-trabalho. É nesse período que travestis ocupam seu espaço (marginalizado) da prostituição, no qual, muitas vezes, os mesmos homens que as atacam socialmente durante o dia serão seus clientes pela noite. De acordo com a Associação Nacional de Travestis e Transexuais – Antra (2021), o Brasil é o país que mais pesquisa, acessa e consome pornografia trans na internet, assim como é também o país que mais mata pessoas trans, entrando assim em contradição entre o mundo virtual e social (físico). Essa abjeção pelo corpo trans é vista por Keila Simpson (atual presidenta da Antra) como um estepe para um momento no qual o corpo trans é visto atrelado sempre a prostituição e ao sexo, onde ele é tirado de um espaço de marginalidade, usado e logo após retornado para a exclusão e anonimato.⁵⁴

Em um trecho de seu livro *O parque das irmãs magníficas* (2021), Camila Soso Villada narra intimamente a forma como sobreviveu às suas noites enquanto travesti. Em sua vivência, Camila foi subjugada socialmente a ser uma prostituta como se fosse sua única perspectiva:

Quem dorme naquela noite é a metade de mim mesma. A outra metade começa a ser devorada pelo destino que lhe programaram: ser puta.

É assim que se pratica a prostituição. O pai fez o que o mundo exige: pediu de todas as formas que seu filho mariqueira não fosse a futura travesti, a grande puta. Que não viva, que negocie com Deus e viva sem viver, que seja outro, que seja seu filho, mas de nenhuma maneira seja isso que quero ser: isso que quer se manifestar. No entanto,

⁵⁴ Fonte: <https://www.metro1.com.br/noticias/brasil/108358,e-o-pais-que-mais-pesquisa-pornografia-trans-e-o-que-mais-mata-diz-presidente-de-associacao-sobre-mortes-em-2020> e <https://aratuon.com.br/noticia/geral/por-que-o-pais-que-mais-consome-pornografia-trans-e-tambem-o-que-mais-mata-travestis> Acessos em: 05 mar. 2022.

como ocultar essa revelação? Como alguém pode ocultar isso que se dá a conhecer desde o coração da pedra, isso que esteve oculto toda a vida dentro dessa pedra, essa forma para ser vivida, não apenas manifestada? Essa realidade impossível de rastrear, de saber quando começou, quando se decidiu que fôssemos prostitutas.

Mas o corpo se adapta. É como um líquido capaz de se adaptar a qualquer forma. Os músculos enrijecem ou engordam, blindam-se. A blindagem é total. Os olhos se emparedam, não é possível ser prostituta sem antes sofrer anestesia total.

Chega uma noite que fica fácil. Simples assim. O corpo produz o dinheiro. Decidem-se o valor e o tempo. E depois, gasta-se o dinheiro como se quiser: desperdiçando, de tão simples que é a mecânica para consegui-lo. Já tomamos as rédeas. Já nos encarregamos da nossa história, da decisão que todos e cada um tomaram: que sejamos prostitutas. Nossa idade não importa. Não importa se Maria é surda-muda, se Tia Encarna tem cento e setenta e oito anos. Não importa se somos menores de idade, se somos analfabetas, se temos família ou não. A única coisa que importa é uma vitrine. Prostituímo-nos para comprar todas as suas ofertas em prestações.

Uma noite só basta, uma noite, e o dinheiro vem parar em nossas mãos, em nossa bolsa. No dia seguinte, pagamos o aluguel, sossegamos o rabo, a paquera. Uma noite, e já podemos ser como eles, as filhas pródigas saem às compras, para saldar as dívidas, batem na porta das lojas como bestas do consumo. Pagamos em dinheiro. Não podemos dever para ninguém. Ficamos isoladas, apenas uma pequena manada que vaga pelas margens do mundo. Juntamos dinheiro e damos para eles, os mesmos que nos devoram todas as noites. É possível que ofereçam esses banquetes graças ao nosso isolamento. Aprendo isso bem rápido, somos necessárias ao desejo, ao desejo proibido dos habitantes da terra por nós. Deve ser proibido com um castigo eterno, por decidir não cumprir o mandamento. Para nos castigar dizem: não as desejarão. Mas a vida não poderia funcionar sem nossa presença ali, por fora de tudo. A economia quebraria, a existência selvagem devoraria todas as normas, caso as putas não dessem seu amor carnal. Sem as prostitutas, esse mundo se afundaria na escuridão do universo (VILLADA, 2021, p. 69-70).

Camila discorre, sobretudo, sobre como seu corpo é visto apenas como um produto, sendo omitida sua identidade e sua condição humana sob uma imagem a qual ela precisa vender para conquistar seu espaço e seu poder, seja ele de compra, seja ele de viver ou de se dizer pertencente. Isso se replica no tratamento que Camila teve em seu espaço familiar (imediatamente identificável em uma infinidade de outros casos)⁵⁵. O espaço familiar pode ser visto como um característico primeiro momento de resistência, de se impor e se afirmar travesti.

Por esses atravessamentos corpóreos, as implicações da noite deflagram relações conflituosas entre as atividades que acontecem no período noturno, considerando que as “atividades noturnas são pouco planejadas e não fazem parte de um planejamento mais amplo, já que a cidade é prioritariamente pensada pelos órgãos de gestão para seu o funcionamento diurno” (SILVA; ORNAT; LEE, 2021, n/p). Em uma relação conflituosa, a implementação da iluminação, ao longo do capitalismo contemporâneo, dificulta a compreensão social em uma

⁵⁵ O romance escrito por Camila Soso Villada possui grande similaridade à série espanhola *Veneno* (HBO Max, 2020), criada por Javier Ambrossi e Javier Calvo, e baseada na biografia *¡Digo! Ni puta ni santa. Las memorias de La Veneno* de Valeria Vegas. Cantora, atriz e prostituta, La Veneno é o ponto central da série, que se concentra em retratar sua vida e morte, como um ícone LGBTQIA+ que conquistou a Espanha com seu estilo e visão de mundo únicos.

visão dual de noite e dia, visto que sua distribuição espacial que marca um rompimento em relação às diferenças do espaço mercantil e industrial diurno-noturno e, conseqüentemente, possibilita que as relações sociais permeiem por ambos (SILVA; ORNAT; LEE, 2021). Nesse aspecto, os autores destacam que

A noite facilita a exposição de afetos e de performances corporais de grupos sociais dissidentes da cis-heteronormatividade na cidade. Contudo, a noite vivenciada por grupos LGBTTT é interseccionada por outros marcadores como gênero, classe, raça e idade, evidenciando que não é possível conceber um único padrão de espaços noturnos para as minorias sexuais que não conformam grupos homogêneos internamente. A crescente exploração da economia noturna também criou espaços de gentrificação e de exclusão daqueles vistos como indesejáveis. [...] Embora a economia da noite mais cosmopolita tenha uma predominante homonormatividade, há ainda várias outras comunidades de gays que preservam estilísticas transgressoras próprias e produzem uma vida noturna queer como contraponto aos processos de gentrificação (SILVA; ORNAT; LEE, 2021, n/p).

Esses processos provocam, a certo modo, a apropriação dos corpos sobre o espaço, agindo de modo contrário à homogeneização do mesmo, em que os corpos se movem pela diferença (LEFEBVRE, 1991), que é constantemente firmada pelos corpos transgressores que tencionam as heterocisnormatividades. Para Lefebvre (1991, p. 320, tradução nossa) essas percepções passam a existir no período noturno:

O corpo, o sexo, os prazeres só ganham existência (mental e social) com o fim do dia, uma vez levantadas as proibições que pesam sobre ele no decorrer das atividades "normais". Essa existência subsidiária e derivada é recebida durante a noite, naqueles territórios adequados [...], basicamente reduzidos ao espetáculo e objeto de sutil exploração. Nesses lugares e durante esses tempos, o sexo parece vagar livremente, embora na realidade não tenha outro direito senão exibir-se diante de dinheiro vivo. A ruptura do espaço é acentuada: os bairros de "festa" iluminam-se ao entardecer enquanto os bairros de "negócios" penetram no vazio e na morte. Durante a noite, proibições luminosas e diurnas dão lugar a pseudotransgressões pagas.⁵⁶

Para Czapla (2019, p, 186), em concordância com as ideias de Paul B. Preciado acerca da contrassexualidade e seus dinamismos, os corpos se inscrevem espacialmente enquanto “potências políticas” e “reapropriações e desvios” diante das ações do biopoder, em que esses

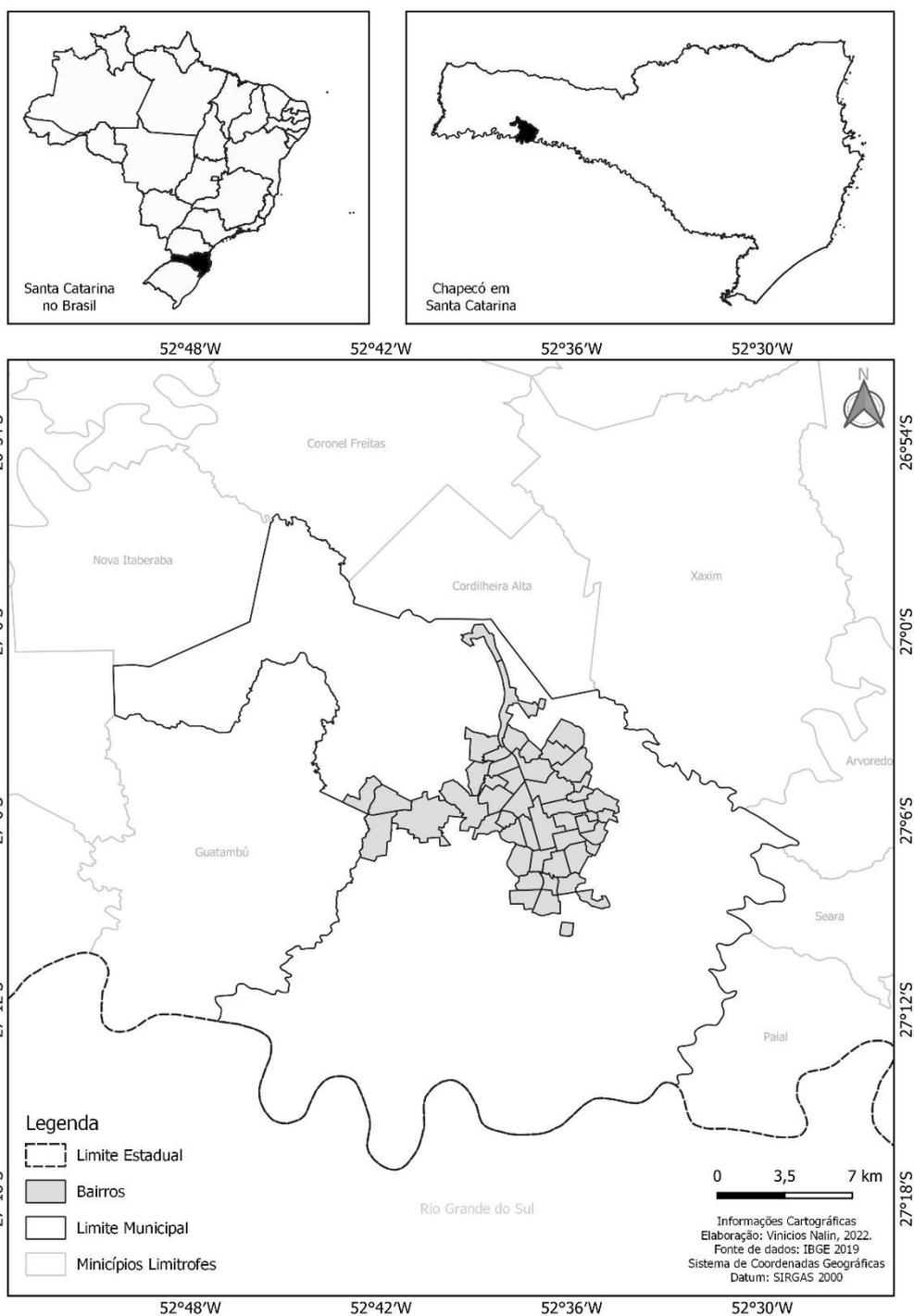
⁵⁶ No original: El cuerpo, el sexo, el placer sólo reciben una existencia (mental y social) con el fin de la jornada, una vez levantadas las interdicciones que pesan sobre ella en el curso de las actividades «normales». Esta existencia subsidiaria y derivada es recibida durante la noche, en esos territorios idóneos (en París, hacia Pigale y Montmartre en un tiempo, más tarde hacia los Campos Elíseos y Montparnasse), en el fondo reducidos al espectáculo y objeto de una explotación sutil. En esos lugares y durante esos tiempos, el sexo parece campar a sus anchas, aunque en realidad no tiene otro derecho que el de exhibirse ante el dinero contante y sonante. La ruptura del espacio se acentúa: los barrios de «fiesta» se iluminan al anochecer mientras que los barrios de «negocio» penetran en el vacío y la muerte. Durante la noche, resplandeciente, las prohibiciones diurnas dejan lugar a las pseudotransgresiones remuneradas.

são aqueles que abrigam potencialidades, mesmo que precárias, de subversão das tecnologias que tentam moldá-los, de maneira que esquadrihar as técnicas postas em ação pelo dispositivo da sexualidade e pelo sistema de sexo/gênero dominante requer mais do que reconhecer que o gênero é construído. Requer também mostrar, e até reivindicar, que temos sempre a possibilidade de intervir nessa construção (CZAPLA, 2019, p.186).

Assim, as construções e desconstruções normativas estabelecem proposições e visões de enfrentamento ao biopoder, avançando para um corpo que não é apenas uma inscrição, mas sim um manifesto (CZAPLA, 2019). Para Peres e Toledo (2011, p. 275), as resistências têm consequências, tanto individuais como coletivas, onde emergem “uma nova paisagem sexual e de gênero na contemporaneidade”. Assim, as políticas *queers* fogem da lógica formatada, propondo um enfrentamento aberto e crítico conjuntamente aos corpos que o assumem.

1.3 CHAPECÓ: A “CAPITAL DO OESTE CATARINENSE”

Com uma população estimada em 227.587 (IBGE, 2021), da qual cerca de 91,6% vive em áreas urbanas, Chapecó é considerada uma cidade média (MATIELLO et al., 2016), classificada como Capital Regional B (IBGE, 2018) e está localizada na região Oeste do estado de Santa Catarina, no Sul do Brasil (Mapa 1). A cidade é considerada, pelo senso comum, como a capital do Oeste Catarinense, dada a sua importância regional e expressivo número populacional. Deste modo, considerando que o espaço é tido como um produto e condição das transformações sociais (SANTOS, 1988; LEFEBVRE, 2013), é necessário caracterizarmos nosso lugar de análise, observando as dimensões da espacialidade, da temporalidade e historicidade dele, considerando que as práticas espaciais atuais dos habitantes de Chapecó – contraditórias e excludentes – resultam de sua geo-história de reocupação territorial (ALBA, 1998).



O município de Chapecó foi fundado em 25 de agosto de 1917 (pela Lei nº 1147) (VITORIA, 2011), após fim das disputas entre Paraná e Santa Catarina pela divisão de terras (ALBA, 1998). Segundo Alba (1998, p. 16), a formação do município é marcada pelo projeto do Governo Estadual em colonizar o oeste do estado que, até meados de 1916, era considerado pelas autoridades como um “vazio demográfico”.

O processo de migração de população à cidade teve início com a chegada das companhias colonizadoras⁵⁷. Neste processo, as companhias venderam inúmeras propriedades para gaúchos – em sua maioria descendentes de migrantes italianos e alemães – e simultaneamente, expulsou (muitas vezes sob grande violência) as populações caboclas e indígenas que nelas viviam e que não tinham comprovação de posse das terras que ocupavam (ALBA, 1998; HASS, 2001; RENK, 2004;). Desta forma, a região de Chapecó, antes mesmo de sua fundação, foi marcada pela invisibilização de populações consideradas atualmente como minorias. Ao longo do processo de colonização, os novos colonos, que carregavam em si a ideia de “supremacia europeia”, intensificaram o preconceito e, conseqüentemente, a marginalização de indígenas e caboclos em toda a região, que até os dias atuais sentem os reflexos deste período. Além de pensar a dominação e construção espacial, houve a preocupação em “civilizar e educar” a população residente, na intenção de extinguir o status de sertão e vila e, assim, alcançar o desenvolvimento almejado (PETROLI, 2008).

Ao longo das primeiras três décadas de Chapecó (1917-1947), as forças do poder econômico e político eram mantidas pelo prevaecimento do coronelismo, sendo que os coronéis eram donos das madeiras da região (ALBA, 1998). Este período, nomeado como *ciclo da madeira* foi de grande importância para a consolidação econômica do município, em que, juntamente a atividades pecuárias da criação de bovinos, suínos, aves, entre outros, destacavam-se as características de caráter agropecuário. No entanto, durante o ciclo da madeira, muita mão-de-obra foi usada de modo exploratório – na forma de subempregos que colocavam a vida em risco – tanto na extração, quanto no transporte da madeira, por balseiros (BELLANI, 1991), fazendo com que este fosse marcado a suor e sangue na história da cidade.

Durante a virada da década de 1950, a expansão da cidade tomou outras proporções. Com um significativo aumento populacional, mudanças importantes passaram a vislumbrar outras possibilidades e diversificar economia com outros ramos de produção, com indústria e comércio, por exemplo (embora a indústria madeireira ainda fosse a maior representação econômica). Nas décadas seguintes, a agroindústria tomou impulso como maior fonte de renda do município, o que se manteve por longos anos, passando pelo processo de modernização e modificações na força produtiva, tendo em vista a internacionalização, o que acarretou a

⁵⁷ A colonização da região era feita por diferentes empresas – “Companhia Territorial Sul Brasil (Palmitos e São Carlos), Companhia Chapecó - Peperi Ltda (Mondai), Empresa Ernesto F. Bertaso (Chapecó), Barth, Benetti e Cia (São Miguel do Oeste) e outras - que ocupavam principalmente os caminhos junto aos leitos dos rios e de seus afluentes. Na atual Chapecó a entrada era feita passando pelo porto Goio-en, no Rio Uruguai, divisa com o Rio Grande do Sul” (ALBA, 1998. p. 19).

diminuição de custos e na redução da mão-de-obra (ALBA, 1998). Com a instalação dessa nova dinâmica, novas atividades passaram a serem implantadas, nas áreas de serviços, equipamentos e serviços (ALBA; DAMACENO, 2010), complexificando as atividades produtivas e urbanas de Chapecó. Essas instalações impactaram na geração de empregos e, assim, impulsionaram o crescimento populacional nos bairros em que se instalavam.

Ao longo da década de 1950, houve a intenção de estabelecer uma transformação e civilização do espaço a partir dos sujeitos que o compunham, sendo que “se tornava necessário para limpar a imagem deteriorada dessa sociedade” (LORENZONI, 2014, p. 45). Assim, o discurso era de produzir uma “nova” Chapecó, que se ordenava em práticas e discursos moldados pela elite. Segundo Lorenzoni (2014, p. 45), “a reinvenção do espaço foi acompanhada e produzida pela reinvenção dos discursos, das práticas, dos costumes e dos gêneros masculino e feminino”. Hass (2003) destaca a posição que a elite chapecoense ocupava na época, oferecendo festas e bailes afim de afirmar seu poder e centralização na sociedade, segundo a autora

a elite local estava à frente dos grandes acontecimentos sociais da comunidade e era responsável pelas promoções de caráter político, esportivo religioso e cultural. Além de ocupar os postos estratégicos da estrutura social, monopolizando a direção dos órgãos públicos estaduais, federais e municipais, das entidades de assistência social e das associações de classe, através dos quais decidia os assuntos importantes da comunidade, a elite promovia bailes, festas sociais, religiosas e cívicas. [...] nas festas de gala as mulheres iam de longo. Os homens só podiam entrar no salão usando gravata e deixando a arma no balcão da entrada (HASS, 2003, p. 57).

Nas últimas décadas, no entanto, o setor comercial e industrial passou por diversas transformações, que desempenham um importante papel na transformação da vida urbana da população chapecoense, bem como na urbanização da cidade e no modo como a população dispõe dela. Segundo Alba e Damaceno (2010, p. 13), entende-se que juntamente às redes de supermercados e os centros comerciais, “surgem novas possibilidades e permitem a melhor compreensão do espaço urbano, contribuindo na sua construção e possivelmente também alterando este”. As autoras (2010) ainda destacam a diversidade comercial que Chapecó apresentava naquele tempo-espaço, advinda de seu desenvolvimento não muito distante.

Tratando-se dos aspectos espaciais, Facco, Fujita e Berto (2014) destacam a idealização de planejamento que foi elaborada no ano de 1931 para a cidade, na qual, visando o futuro desenvolvimento da cidade, fora desenhado e projetado um traçado retilíneo, de longas e largas ruas, que se estendiam pela cidade em uma malha ortogonal. No entanto, esta malha não

considerava, para seu desenho, os aspectos do relevo, córregos e demais recursos naturais pré-existentes, ocasionando em “conflitos de uso e qualidade urbana e ambiental (FACCO; FUJITA; BERTO, 2014, p. 193). Outro aspecto, mais recente, é expresso na instalação dos principais centros comerciais e suas localizações no centro da cidade, enquanto filiais dos principais supermercados – Brasão e Celeiro – se distribuem para outras áreas mais periféricas, situadas em áreas de igualmente intensa concentração populacional, em especial aquelas que se desenvolveram nas proximidades das agroindústrias.

No que toca às últimas décadas, os movimentos que mais impactaram a estrutura espacial e social da cidade foram a chegada da loja de departamento Havan (2007) e a construção do Shopping Pátio Chapecó (2011) na cidade. De acordo com Fujita (2013, p. 326)

[a instalação da Havan] estabeleceu um marco divisório na dinâmica do comércio da cidade e suas relações trabalhistas, pois essa empresa exigiu mudanças na legislação municipal e tem conseguido permanecer aberta conforme seu padrão de funcionamento de horário estendido, produzindo mudanças significativas no comportamento das demais lojas estabelecidas na cidade, que por força da concorrência também passaram a adotar os mesmos padrões.

Essa mudança acarreta no fortalecimento da noite chapecoense, como um turno de também significativa importância, da mesma forma que impacta diretamente na cultura de consumo da cidade e da região, além de influenciar a rotina dos empregados do comércio, fato que repercute no ambiente social e também familiar (FUJITA, 2013). Além disso, isso faz com que Chapecó se destaque diante das cidades próximas que, em suas estruturas, comumente possuem comércios e serviços que funcionam apenas em período comercial.

Já em relação ao Shopping Pátio Chapecó, Fujita (2013) destaca a implantação estratégica do mesmo na região norte da cidade, próximo a um dos principais acessos da cidade – que se conecta à BR 282, sendo uma das principais rodovias do Oeste Catarinense – o que facilita a captação de clientela local e regional, além de ficar no prolongamento da Avenida Getúlio Vargas, prosperando o desenvolvimento local, fato que se confirma. Se observarmos o comparativo de uso do solo nos anos de 2013 e 2022 (Figura 08), percebemos que, após a instalação do shopping, a área passou a apresentar uma ocupação mais expressiva, especialmente no Bairro Bom Retiro (demarcado em vermelho).



Figura 8 - Comparativo de ocupação do solo 2013 e 2022
 Fonte: google Earth (2022).

Todos esses processos históricos refletem e conduzem diretamente ao modo como Chapecó e sua população se espacializam atualmente, bem como a forma como se relacionam entre si. O apagamento histórico das populações indígenas e caboclas (especialmente aos Povos Kaingang), que ocupavam as terras aqui citadas, tidas como inóspitas antes da colonização, produzem cicatrizes e refletem na forma como grupos minoritários, ainda nos dias atuais, sentem dificuldade em se reconhecer espacial e socialmente na cidade⁵⁸. Tomando como exemplo a figura do Desbravador – uma escultura em bronze de 14 metros de altura – situada em frente ao marco zero da cidade e ao lado da Catedral Santo Antônio, temos o estabelecimento de uma relação simbólica arraigada no imaginário chapecoense. A figura representa a prosperidade e o desenvolvimento conquistado pelos primeiros homens que chegaram à cidade (CATTANI, 2020) (Figura 9).

⁵⁸ Destaca-se o episódio do Linchamento de Chapecó (1950), onde quatro homens foram presos, suspeitos de incendiarem a antiga Catedral Santo Antônio e, em 18 de outubro de 1950, foram linchados e queimados no pátio da cadeia municipal da cidade. Esse episódio é retratado no livro *O linchamento que muitos querem esquecer*, de Monica Hass. Nele, Hass (2013) aponta a forma cruel com que o poder dominante da época agia em relação a quem o desafiava, considerando que, além de assassinados, os corpos foram expostos em praça pública para toda a população vê-los. Atualmente, o edifício do Moinho Santo Antônio, espaço que abrigou os setenta acusados durante dois anos, é a única lembrança física do ocorrido vista na cidade, sendo esse protegido, de que haja quaisquer intervenções, pelo Ministério Público de Santa Catarina.

Link ao processo: <https://drive.google.com/drive/folders/0B17vvvqP1SNbajNERTV6bXJiU0k?resourcekey=0-f8mzVc8S2RVdNmjTDbyWRg&usp=sharing> Acesso em 07 out. 2022.



Figura 9 - Figura do Desbravador e Catedral Santo Antônio

Fonte: <https://www.eubuscoimoveis.com.br/artigo/top-5-empreendimentos-em-chapeco>
Acesso em 07 out. 2022.

No entanto, embora haja uma história de apagamentos, tratando-se da maior cidade do Oeste catarinense, ainda há aqui um grande chamariz de atividades – entre possibilidades e resistências – *queers*, tendo em vista que as demais cidades da região possuem aspectos colonizadores semelhantes e ainda possuem um recente desmembramento das terras chapecoenses, ficando ainda assim, de certo modo, submissas ao seu poder econômico e cultural.

Segundo Cattani (2020), as festas foram – e continuam sendo – grandes responsáveis pela organização e articulação das lutas LGBT na cidade de Chapecó e região. Além de serem cultivadas pelo orgasmo da vida social, as festas “acabaram por ligar as pessoas que tinham interesse em discutir os problemas enfrentados cotidianamente, relacionados a preconceitos e formas de enfrentamento de violências” (CATTANI, 2020, p. 42). Cattani (2020) argumenta ainda sobre a importância da internet na organização para esses momentos e estabelecimento de redes de apoio, embora ainda essa tenha se tornado também, devido à falta de regulação, uma nova forma de proferir agressões e ameaças à tribo LGBT.

1.4 CORPO QUEER CHAPECOENSE

Ir ao encontro de determinadas tribos perpassa, inicialmente, uma aproximação afetiva por pertencimento, identificação e/ou respeito. Nesse caso, todas são atravessadas por essa pesquisa e corpo-pesquisador. Com a aproximação aos grupos LGBTQIA+ isso não se faz diferente; a própria sigla já insere um sinal de adição (+) aos simpatizantes que não fazem parte da mesma.⁵⁹ Segundo Cattani (2020, p. 82), ao se constituírem como movimento LGBTQIA+, as tribos passam a formar uma unidade e se associar a “determinadas formas de organização e pautas de reivindicações que mesmo com variações de grupo para grupo seguem, de maneira geral, alguns pressupostos e compreensões da realidade política, social e subjetiva”.

Desta forma, composto por uma grande diversidade e manifestações, o cenário LGBTQIA+ da cidade de Chapecó vem se constituindo ao longo dos anos através de lutas e conquistas. Utilizaremos para uma aproximação do cenário LGBTQIA+ chapecoense o recente artigo *O surgimento do movimento LGBT no Oeste de Santa Catarina: desafios e lutas na construção da cidadania* (2022), publicado por Luiz F. G. Barp, Daian Cattani, Myriam A. Vargas e Lucas G. da Silva, aos quais nomeamos em reconhecimento aos seus esforços em condensar a história do movimento em um trabalho primoroso; além da dissertação de Daian Cattani, *Corpos em Aliança: as lutas LGBT em Chapecó/SC* (2020), que traz uma pesquisa de grande significado e auxílio para aproximação ao movimento.

Para Barp et al. (2022, p. 308), o movimento em defesa e seguridade das minorias sexuais tem seu início há cerca de três décadas, “a partir de construções coletivas que iniciam em 1989, quando o Grupo de Apoio e Prevenção à AIDS (GAPA) foi fundado na cidade”. Segundo Cattani (2020), o surgimento dos primeiros debates relacionados aos estudos de gênero e LGBTQIA+ aconteceu na Universidade Comunitária da Região de Chapecó (Unochapecó), através da criação do *Fogueira - Grupo de Estudos e Pesquisas de Gênero*, em 2001, sendo que, desde sua criação, buscou tornar a academia aliada à militância. A simbologia da Fogueira é usada em representação “à luz de ideias, pesquisas, debates e intervenções na realidade, queimar o androcentrismo, o sexismo, a subserviência, a subjugação e a segregação

⁵⁹ Em uma breve síntese da sigla: Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transexuais, Travestis, Transgêneros, Queers, Intersexuais, Agêneros, Assexuais, e mais. Fonte: <https://bluevisionbraskem.com/desenvolvimento-humano/o-que-significa-a-sigla-lgbtqia/>

enquanto racionalidades fundadoras de vários tipos de desigualdades e de opressão nas relações sociais” (CATTANI, 2020. p. 38).

Em uma jornada marcada por dificuldades, o grupo Fogueira foi aos poucos marcando a sua presença na universidade e fora dela, tornando-se referência regional para os debates de gênero e sexualidade e constituindo alianças com as demais instituições para ampliação do debate, inclusive com significativa importância no surgimento da UNA LGBT+ (União Nacional LGBT+) em Chapecó. A UNA LGBT teve, em âmbito nacional, seu surgimento em São Paulo, no ano de 2015, sendo que atualmente está instituída em 15 municípios catarinenses, incluindo Xanxerê, cidade localizada na mesma região de Chapecó, com a qual a entidade chapecoense mantém diversas ações em parceria (BARP et al., 2022). Para Cattani (2020, p. 54), o surgimento da UNA em Chapecó inaugurou a “possibilidade de outras formas de aparecimento público e de corporizar a política”, tornando possível então a participação LGBTQIA+ diante da sociedade no enfrentamento de práticas excludentes, algo que foi destaque em sua primeira reunião enquanto coletivo (Figura 10). Em sua carta de princípios (ANEXO A), a UNA LGBT reforça seu apoio às comunidades dissidentes e seu enfrentamento diante às discriminações de gênero, sobretudo a “aquelas que afetem as mulheres lésbicas, travestis e transexuais” (UNA, 2015)⁶⁰.



Figura 10 - Reunião de fundação da União Nacional LGBT de Chapecó, em 2015.
Fonte: UNA LGBT Chapecó | Acervo da entidade, 2015.

Através da UNA, em 2016, foi realizada a primeira Parada do Orgulho LGBT do Oeste de Santa Catarina, que pode ser visto como uma vitória para o coletivo, sendo o mais expressivo evento em espaços públicos da comunidade LGBTQIA+ em Chapecó e região, sendo marcado

⁶⁰ Disponível em: <https://ctb.org.br/noticias/brasil/por-mais-unidade-e-contra-o-retrocesso-entidades-fundam-una/> Acesso em: 06 abr. 2022.

pela presença da comunidade LGBTQIA+ em suas mais diversas manifestações. No evento, foi possível ver, ao longo dos anos, o aumento na quantidade de *drag queens* em Chapecó, as quais tem encontrado nas redes sociais (e subversivamente na cidade em si) um espaço para dar vida a suas personagens ou mesmo *alter ego*.

Demais aproximações do movimento LGBTQIA+ se constituem em sua apropriação e movimentação para criação de espaços para sua comunhão, que ganham força na virada do milênio. Dentre os espaços de destaque, podemos destacar as festas em casas noturnas que, além da comunidade chapecoense, tem recebido pessoas de cidades vizinhas. As casas noturnas destinadas ao público LGBTQIA+, por volta dos anos 2000, foram tendo uma estética cunhada sobre uma idealização de “clandestinidade, desqualificação e promiscuidade” (LORENZONI, 2014, p. 117) que segregava espacialmente o público, embora lhe possibilitava sua apropriação e apreciação.

No ano de 2005 foi fundada a casa noturna *Lips*, no centro de Chapecó, mantida por uma mulher transexual, na intenção de unir a comunidade LGBTQIA+ em um entretenimento noturno (BARP, et al., 2022). A casa teve apenas dois anos de funcionamento e, após seu encerramento, acabou sendo iniciado um movimento através de redes sociais, como o Orkut (plataforma atualmente extinta), como forma de comunicar eventos/festas de modo mais seguro para a comunidade, em que:

Ao receber a divulgação da festa, sabia-se onde ela aconteceria; mas essa não era uma informação ao grande público, de modo que a distribuição da divulgação acontecia no âmbito do privado de cada perfil e sugeria as pessoas a atuarem no recrutamento de sua rede que participaria daqueles encontros. A estratégia foi certa para aquele contexto: o contato no âmbito do privado da rede, que garantia a divulgação apenas aos pares; e a rotatividade de espaços em que as festas aconteciam esporadicamente, também como forma de manter as pessoas seguras (BARP, et al., 2022, p. 310).

Outra casa noturna com destaque foi a extinta *Yes Banana*, que teve seu funcionamento iniciado em decorrência da alta demanda de público LGBTQIA+ por um espaço próprio. Tornou-se uma casa noturna de grande importância na construção e descoberta identitárias de grande parte da tribo *queer* chapecoense, tendo sido uma das mais consolidadas que já constituíram o movimento na cidade, embora tenha sido fechada no ano de 2017.

Em tempos atuais, tivemos a *PW Pub Bar* (fechada em decorrência dos dois anos de isolamento social devido à pandemia de Covid-19, que teve grande interferência na sustentação financeira de diversos empreendimentos e negócios, em especial ao ramo do entretenimento) e

a *Cubo Chapecó*, que segue com suas atividades. A *Cubo* se constitui, da mesma forma como foi a *Yes* no início dos anos 2000, como um espaço de grande liberdade de expressão e diversão para pessoas LGBTQIA+. Sua localização, na Avenida Fernando Machado, torna-se simbólica ao observarmos a toponímia da avenida, que homenageia Fernando Machado (1822-1968), militar brasileiro morto na Batalha de Itororó (1968), na Guerra do Paraguai, arraigada em disputas colonialistas⁶¹.

Além da localização, aspectos recentes também simbolizam sua contestação e reforçam sua consolidação em apoio ao movimento LGBTQIA+. Até o ano de 2021, a fachada da *Cubo* tinha uma pintura monocromática na cor preta (Figura 11), que camuflava sua existência espacial, ao modo que compreendemos como forma de evitar possíveis repressões. No entanto, em dezembro de 2021, em uma colaboração do coletivo *Fuga One* e do artista chapecoense Digo Cardoso, a casa noturna ganhou uma colorida intervenção em sua fachada (Figura 12), caracterizando-a agora com seu nome e com diversas cores que a destacam ainda mais na paisagem da cidade.



Figura 11 - Cubo Chapecó [fachada antes da intervenção artística]
Fonte: do autor, 2019.

⁶¹ Cabe lembrarmos o modo como estávamos inseridos em um governo federal constituído em uma grande parte por militares. Tanto o ex-presidente, Jair Bolsonaro e seu vice Mourão, bem como ministérios, encontravam-se em poder de políticos que, sem vergonha alguma, discursavam e continuam seus discursos contra minorias e movimentos sociais.

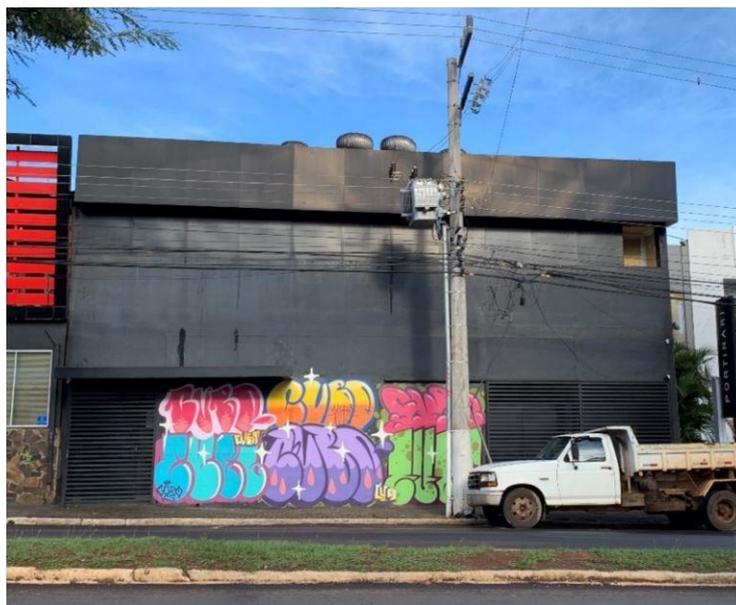


Figura 12 - Cubo Chapecó [fachada depois da intervenção artística]
Fonte: do autor, 2022.

Politicamente também existe um movimento significativo da comunidade LGBTQIA+ chapecoense, que se forma e se insere através de corpos de liderança. No ano de 2002, tivemos a jornalista e artista plástica chapecoense Katielly Lanzini, candidata a deputada federal, pelo Partido Social Democrático (PSD), cargo ao qual não foi eleita, mas fez parte de um marco histórico sendo a primeira candidata transexual a concorrer ao cargo⁶². Já em 2018, Katielly novamente fez história, devido à sua candidatura enquanto mulher transexual e podendo fazer uso de seu nome civil na candidatura⁶³. E em 2020, Katielly (PSD) candidatou-se ao cargo de vereadora na cidade de Chapecó, cargo ao qual também não foi eleita. Outra candidatura que se aproxima do movimento ocorreu no ano de 2016, quando a presidenta da UNA LGBT, Carol Listone candidatou-se ao cargo de vereadora na cidade, pelo partido PCdoB, assumindo em novembro de 2019, em decorrência de sua posição como suplente, tornando-se a mulher mais jovem a ocupar uma cadeira no Legislativo de Chapecó⁶⁴. Em 2020, Carol Listone (PCdoB)

⁶² Disponível em: <https://www.chapeco.org/noticias/15264/katielly-lanzini-quer-entrar-na-disputa-eleitoral/> Acesso em: 04 abr. 2022.

⁶³ Disponível em: <https://diregional.com.br/diario-do-iguacu/politica/tse-permite-nome-social-nas-urnas-e-lanzini-podera-concorrer-com-nome-de-katielly> Acesso em: 04 abr. 2022. Neste ano também, foi regulamentado o uso do nome social no título de eleitores. Disponível em: <https://www.tse.jus.br/imprensa/noticias-tse/2018/Abril/tse-publica-portaria-que-regulamenta-a-inclusao-do-nome-social-no-cadastro-de-eleitores> Acesso em 04 abr. 2022

⁶⁴ Disponível em: <https://diregional.com.br/diario-do-iguacu/politica/carol-listone-toma-posse-como-vereadora-em-chapeco> Acesso em: 04 abr. 2022.

candidatou-se novamente ao cargo de vereadora na cidade, tomando posse em setembro de 2021 por 60 dias no cargo, devido afastamento do vereador Cesar Valduga (PCdoB)⁶⁵.

Os movimentos políticos da comunidade LGBTQIA+ se estendem também para atividades de coletivos, como o Juventude Petista de Chapecó (JPT) que, em sua atividade, reúne a juventude para debater política, militância – que se intensifica de forma digital e também ocupa as ruas – além de construir ações que beneficiem a sociedade como um todo. De tal modo, esses coletivos também acabam sendo produzidos dentro das instituições de ensino, espaços democráticos de diálogo, construção de conhecimento e prestação de apoio a situações de violência e opressão à comunidade, como no caso de agressão contra um jovem homossexual no centro de Chapecó ocorrido em 2017, que foi divulgado e repudiado pela UNA:

NOTA DE REPÚDIO CONTRA AGRESSÕES HOMOFÓBICAS EM CHAPECÓ (SC)

A União Nacional LGBT – Chapeco (UNA LGBT) vem a público DIVULGAR e REPUDIAR a brutal violência sofrida pelo jovem Eduardo Damasceno Woyham, na madrugada do dia 20 de agosto de 2017, no centro de Chapecó, motivada por HOMOFOBIA.

Eduardo caminhava pela Avenida Getúlio Vargas, nas proximidades da casa de shows 14 Bis [casa noturna majoritariamente heterossexual], por volta das 3h45, quando ouviu dois homens o chamarem, afirmando que “viado tem que virar homem ou morrer”. Em seguida, esses mesmos homens o abordaram e, enquanto um deles o segurava, o outro lhe agrediu com chutes e socos e o ameaçou de morte. Eduardo, além de ter sido asfixiado pelos agressores, também foi machucado em diversas regiões do corpo. O ataque só terminou após 10 minutos, quando um casal que passava pelo local interviu e os agressores fugiram.

Compreendemos que a violência sofrida se caracteriza como uma agressão com total característica de HOMOFOBIA, motivada pela simples orientação sexual do outro. Diante disso, em nome da UNA LGBT Chapecó, prestamos nosso total apoio a Eduardo e sua família.

Nosso entendimento é de que episódios dessa natureza não nascem ao acaso e podem ocorrer em qualquer lugar e contra qualquer sujeito com uma orientação sexual ou identidade de gênero diferente do padrão normativo. No país campeão mundial de crimes contra as minorias sexuais, que registra um assassinato contra LGBTs (lésbicas, gays, bissexuais, travestis e transexuais) a cada 25 horas, toda violência deve ser coibida e penalizada.

Esperamos que os órgãos competentes não percam sua missão de investigar e punir, dentro da lei, os responsáveis por mais um ato violento e cruel. Também esperamos que todo o segmento reflita criticamente sobre o ocorrido e proponha soluções para que casos de discriminação em nosso município não ocorram mais. Entendemos, ainda, que é através da construção de um projeto de educação não heterossexista, não racista, laico, que nossa sociedade será modificada.

⁶⁵ Disponível em: <https://diregional.com.br/colunistas/ronda-politica/2021-09-01-carolina-listone-assume-cadeira-na-camara-de-chapeco> Acesso em: 04 abr. 2022.

O movimento LGBT de Chapecó segue firme no enfrentamento de agressões e opressões existentes nos espaços da sociedade contra nossa comunidade. #SOMOSTODOSEDUARDO (UNA LGBT, 2017).⁶⁶

Essas expressões e lutas da comunidade LGBTQIA+ se desdobram espacialmente de modo que ultrapassam a vivência da própria tribo chapecoense. Algumas das pautas chegam a ser tratadas de modo extremista e repletas de pudor pelo poder público e pelo poder hegemônico, o que afirma o caráter conservador e religioso ao qual a cidade foi fundada e segue sendo conduzida. Para Barp et al. (2022, p. 305), “a cultura Católica e o conservadorismo religioso, de maneira geral, se instalam não só no interior de uma igreja, que apoia movimentos sociais, mas se incorporam nas famílias, nas instituições educativas, econômicas, políticas e sociais; e dentro dos próprios movimentos”. Os autores (2022) trazem como exemplo um ocorrido no ano de 2015, na Câmara de Vereadores de Chapecó (SC), onde, em discussão a importância da inclusão da categoria de gênero nos conteúdos das disciplinas escolares, um vereador evangélico agiu de modo homofóbico direcionando-se diretamente aos militantes LGBTQIA+ presentes, afirmando que: “a minoria não me importa, vou votar contra e vou fazer campanha contra [a inclusão da perspectiva de gênero], podem me chamar de homofóbico, eu não sou homofóbico, mas sempre defenderei o direito da família” (VARGAS; CAVAGNOLI; CATTANI, 2016, p. 239-240).

Um evento semelhante se repetiu anos após esse caso, em 2021, quando foi aprovado um projeto de lei proibindo ao uso da linguagem neutra nas escolas de Chapecó⁶⁷. Para o vereador que propôs o projeto de lei, sua intenção era a de: “preservar o uso da norma culta da Língua Portuguesa, sejam escritos ou falados com a intenção de anular as diferenças de pronomes de tratamento masculinos e femininos baseando-se em infinitas possibilidades de gêneros não existentes” (CLIC RDC, 2021). Um discurso que não se sustenta, como bem pontua Da Cunha (2021, n/p) sobre como “a dinamicidade inerente às línguas faladas não pode ser contida”, principalmente ao considerarmos a realidade da atual sociedade imersa em informação. O autor discute que os aspectos culturais e sociais influenciam diretamente o modo de comunicação social, sendo impossível impedir a inserção de novas expressões na língua.

⁶⁶ Disponível em: <https://www.facebook.com/unalgbtchapeco/photos/1225010127603798> Acesso em: 08 abr. 2022.

⁶⁷ Disponível em: <https://clicrdc.com.br/politica/vereadores-aprovam-projeto-de-lei-que-proibe-linguagem-neutra-nas-escolas-de-chapeco/> Acesso em: 04 abr. 2022.

Essas questões exemplificam a dificuldade de acessar o Poder Legislativo enquanto movimentos dissidentes, com debates LGBTQIA+ ou em elaboração de políticas públicas contra a LGBTfobia⁶⁸. Para isso, os movimentos de rua se especializam como forma de contestação e forma de mostrar presença na cidade. Isso se dá em momentos como na Parada LGBT+, mas também tem se tornado um cotidiano da tribo LGBTQIA+ em Chapecó que há muitos anos tem o costume de se encontrar e fazer uso do espaço social como modo de lazer e comunhão, que contestam o sistema hegemônico que se impõe como barreira ao movimento.

Dentre os movimentos mais significativos que exerceram, em parte, uma superação da barreira imposta a presença de corpos *queers* na cidade – devido ao acesso a espaços que antes eram de maior dificuldade – foi a instalação do Instituto Federal de Santa Catarina (IFSC) (2006) e da Universidade Federal Fronteira Sul (UFFS) (2009), na cidade. Ambos representam partes do projeto nacional de interiorização das universidades e institutos federais no Brasil, advindos diretamente das políticas públicas criadas pelo Programa de Reestruturação e Expansão das Universidades Federais (REUNI), implantado pelo governo de Luiz Inácio Lula da Silva (2003- 2010) a partir do ano de 2007, com uma primeira fase de expansão do Ensino Superior Federal – denominada Expansão I – e, posteriormente, a fase de criação de novos *campi*, entre os anos de 2011 a 2015, no governo de Dilma Roussef (2011-2016) (BARROS, 2015).

Segundo Bizerril (2020, p. 03), em dados levantados pelo Ministério da Educação (MEC), “o processo de interiorização dos campi das universidades federais brasileiras ampliou o número de municípios atendidos pelas universidades de 114 em 2003 para 237 até o final de 2011”. Em Chapecó, as instituições instaladas exerceram papéis de grande importância para a sociedade, tratando-se de ganho populacional e significativo impulso no setor imobiliário, mas, ainda mais, exerceu um imenso papel social na vida de centenas de estudantes. A UFFS, sobretudo, proporcionou acesso ao ensino superior para a classe social de baixa renda, o que ampliou a diversidade de corpos que compõe o espaço universitário, uma vez que esses passaram a serem aceitos por programas como SiSU, Prouni e pela Lei de Cotas.

⁶⁸ A LGBTfobia é a terminologia usada para condensar todas as formas de violência e intolerância contra lésbicas, gays, bissexuais, travestis e transexuais, em que a motivação principal são suas identidades de gênero e/ou orientação sexual. Ela não deve ser entendida como algo de apenas motivação pessoal, sendo um fenômeno social, construído e consolidado através de projetos de sociedade e ser humano disseminados por instituições para criar ideologia e cultura, possui impactos em todas as áreas de vivência das pessoas vitimadas. Embora ainda não seja criminalizada pelo Código Penal Brasileiro, esse tipo de preconceito é atualmente passível de punição, tendo sido equiparado ao crime de racismo (Lei nº 7.716) pelo Supremo Tribunal Federal (STF), em junho de 2019.

Com isso, a pluralidade dentro das instituições de ensino tomou parâmetros não vistos em situações anteriores. A presença da Unochapecó na cidade, por exemplo, já exercia um importante papel no ensino e na transformação regional, no entanto, embora seu retorno comunitário seja essencial, seu ensino é pago – salvo os numerosos casos de bolsistas dos artigos 170 e 171 da Constituição Estadual de Santa Catarina⁶⁹, que preveem a assistência financeira a estudantes devidamente matriculados em instituições reconhecidas pelo estado. Essas bolsas, porém, divergem fortemente na inserção de estrangeiros e recém-chegados à cidade, uma vez que se destinam a estudantes que residam há pelo menos dois anos no estado, enquanto as instituições federais se destacam justamente pela chegada de novos estudantes das mais diversas regiões do país.

Como observamos, ao longo dos últimos anos, a chegada de instituições federais e suas políticas públicas em Chapecó fortaleceram o ensino superior e a diversidade corpográfica da cidade. Esse fortalecimento refletiu, de maneira direta e extremamente positiva, na composição da tribo LGBTQIAP+ chapecoense, fazendo com que essa passasse a ser composta de vários agrupamentos que a constituem por completo. Portanto, na subseção seguinte, nos aproximamos dessas corpografias, buscando assim, estabelecermos nossos passos sequentes na pesquisa.

1.4.1 Relief Maps

Para darmos sequência à conceituação e percepção dos corpos dissidentes e as implicações que esses produzem espacialmente pela cidade, utilizamos a ferramenta *Relief Maps* para ir ao encontro dos corpos *queers* chapecoenses. A ferramenta *Relief Maps* vem sendo utilizada de modo exploratório e qualitativo nos últimos anos pela Geografia feminista e pelas ciências sociais como um todo, tendo sido originada através da pesquisa de doutorado da cientista política e doutora em Geografia Maria Rodó-de-Zàrate (2016b), inicialmente feita de forma manual (ANEXO B), seguindo então para a ferramenta digital⁷⁰. Por ela, são construídas,

⁶⁹ Disponível em: http://leis.ale.sc.gov.br/html/constituicao_estadual_1989.html Acesso em 31 out. 2022.

⁷⁰ Um site foi criado com apoio da Universitat Oberta de Catalunya (UOC), para utilização da ferramenta, seja para elaboração de uma pesquisa ou participação em pesquisas em desenvolvimento: <https://reliefmaps.cat/pt/>. Neste, os participantes respondem aos questionamentos elaborados e no fim geram seus Relief Maps; também é

de modo interseccional entre determinados grupos e suas desigualdades sociais, pesquisas que trabalham nas dimensões do social (que condiz com posições ou identidades de gênero, classe social, etnia, idade, entre outros enquadramentos simbólicos de cada corpo), na geográfica (locais e percursos da vida cotidiana) e na psicológica (efeitos causados nas emoções) (RODÓ-DE-ZÀRATE, 2016a). Segundo Rodó-de-Zàrate (2016b, p. 148), o uso do *Relief Maps* permite que o estudo seja realizado de modo mais afetivo, em que

[...] as categorias não são representadas diretamente, mas são levadas em conta de forma fluida, não rígida e não imposta, tendo sempre em mente as posições de privilégio e opressão que se ocupam nas diferentes estruturas de poder, levando em consideração a experiência vivida e com ferramentas que servem para analisar as relações constitutivas entre as categorias. O lugar se coloca como fundamental para a análise das relações de poder e dos processos de formação dos sujeitos, tanto para como (e onde) as opressões são sofridas, quanto para como são transgredidas. Os *Relief Maps* são uma proposta metodológica, uma forma de analisar dados de uma perspectiva interseccional, uma forma de exibir dados visualmente e uma conceitualização da própria interseccionalidade. São uma imagem que mostra as diferentes experiências vividas em diferentes lugares de acordo com diferentes estruturas de poder (RODÓ-DE-ZÀRATE, 2016b, p. 148, tradução nossa).⁷¹

Desta forma, em nossa pesquisa, utilizamos essa ferramenta como método de aproximação inicial aos corpos *queers* chapecoenses e a sua relação com o espaço. Sua utilização ocorreu a fim de delinear nosso percurso no campo e o contato com os participantes da pesquisa (desenvolvidos no capítulo 3 desta dissertação), antecipando essas escolhas durante o período de isolamento social devido à pandemia de Covid 19. Para isso, elaboramos um projeto dentro da ferramenta digital *Relief Maps*⁷². A primeira dimensão, a social, permeia pelas relações de poder, logo, utilizamos como categorias: gênero, sexualidade, idade, etnia e classe social. Essas categorias são questionadas a partir da segunda dimensão, a geográfica, que busca estabelecer a espacialidade pela qual se atravessa e categoriza pela terceira dimensão, a psicológica, na qual utilizamos, inspirados por Rodó-de-Zàrate (2016b),

possível que sejam deixados comentários para cada uma das categorias, o que complementa e potencializa a análise.

⁷¹ No original: [...] les categories directament sinó que es tenen en compte d'una forma fluida, no rígida i no imposada, tenint present en tot moment les posicions de privilegi i opressió que s'ocupen en les diferents estructures de poder, donant compte de l'experiència viscuda i amb eines que serveixen per analitzar les relacions constitutives entre les categories. Es posa el lloc com a fonamental per a l'anàlisi de les relacions de poder i els processos de formació dels subjectes, tant per com (i on) es pateixen les opressions com per com es transgredeixen. Els *Relief Maps* són alhora una proposta metodològica, una forma d'analitzar dades des d'una perspectiva interseccional, una manera de mostrar dades de forma visual i una conceptualització de la interseccionalitat en si mateixa. Són una imatge que mostra la diferent experiència viscuda que es té en diferents llocs segons diferents estructures de poder.

⁷² Disponível em: <https://reliefmaps.cat/ca/project/27e8ee4abe/explanation> Código 27e8ee4abe

da gradação emocional a partir do bem-estar ou mal-estar. Para a dimensão geográfica utilizamos do espaço social, espaço de trabalho, universidade, casa própria (no contexto de moradia, sendo inclusa alugada) e rede social (que, embora não compreenda uma espacialidade física, foi a mais vivenciada no período isolamento social na pandemia de Covid-19, além de ser muito utilizada pelas gerações mais recentes). Com isso, buscamos a compreensão dos corpos *queers* e a maneira como eles se sentem e reconhecem esses espaços.

Para obtermos um estudo que componha essa interseccionalidade de modo relevante para a pesquisa, foram realizados os *Relief Maps* com 6 pessoas⁷³, que compõem uma pluralidade de corpos simbolicamente dissidentes, fazendo um contraponto aos simbolicamente normativos. As escolhas se deram pelas suas presenças cotidianas na cidade e de modo que houvesse diferentes contextos de percursos, imagens, ocupações e percepção das espacialidades. Todos os participantes foram contatados a partir de mídias sociais, sendo disponibilizado a eles o código de participação do projeto para que pudessem responder aos questionários que comporiam seus *Relief Maps*.

A análise, posterior à aplicação da ferramenta, se deu através da leitura dos *Relief Maps* gerados pelos participantes e pelos comentários que os acompanharam (escritos pelos próprios participantes dentro da ferramenta digital e sinalizadas entre aspas ao longo de nossa análise), considerando os dados obtidos em relação à dimensão emocional e suas intersecções entre espaços e os aspectos sociais de cada um, abordagens trazidas pela Geografia feminista e humanista e pela fenomenologia, em que “[...] a experiência vivida não deve ser vista como um apêndice à análise da realidade social, mas como um importante ponto de partida, também no estudo do lugar, uma vez que a relação significativa com o espaço está ligada à corporificação da percepção” (RODÓ-DE-ZÀRATE, 2016b, p. 158, tradução nossa).⁷⁴ Utilizamos como apoio a Análise Textual Discursiva (ATD), que transita entre a Análise do Conteúdo e a Análise do Discurso (MORAES; GALIAZZI, 2006), esta:

é descrita como um processo que se inicia com uma unitarização em que os textos são separados em unidades de significado. Estas unidades por si mesmas podem gerar

⁷³ Foi optado por um número reduzido de pessoas, tendo em vista o objetivo qualitativo que se esperava obter com o uso da ferramenta. O uso dessa metodologia, como mencionado, busca compor um levantamento prévio, para termos um panorama e um direcionamento para o capítulo 3, que busca estabelecer o contato entre corpo e espaço. As pessoas participantes serão apresentadas, mantendo seu anonimato, no decorrer da subseção.

⁷⁴ No original: [...] l’ experiència viscuda no s’ ha de veure com un apèndix a l’ anàlisi de la realitat social, sinó com un importat punt de partida, també en l’ estudi sobre el lloc, donat que la relació significativa amb l’ espai està lligada amb la natura encarnada de la percepció.

outros conjuntos de unidades oriundas da interlocução empírica, da interlocução teórica e das interpretações feitas pelo pesquisador. Neste movimento de interpretação do significado atribuído pelo autor exercita-se a apropriação das palavras de outras vozes para compreender melhor o texto. Depois da realização desta unitarização, que precisa ser feita com intensidade e profundidade, passa-se a fazer a articulação de significados semelhantes em um processo denominado de categorização. Neste processo reúnem-se as unidades de significado semelhantes, podendo gerar vários níveis de categorias de análise. A análise textual discursiva tem no exercício da escrita seu fundamento enquanto ferramenta mediadora na produção de significados e por isso, em processos recursivos, a análise se desloca do empírico para a abstração teórica, que só pode ser alcançada se o pesquisador fizer um movimento intenso de interpretação e produção de argumentos. Este processo todo gera meta-textos analíticos que irão compor os textos interpretativos (MORAES; GALIAZZI, 2006, p. 118).

Nesse contexto, de acordo com Moraes (2003), ao estudarmos determinado texto ou fenômeno, enquanto pesquisadores, exercitamos um conjunto de interlocuções entre o dado empírico e a teoria dos autores do referencial construído, estabelecendo, assim, uma ponte através da ATD e possibilitando nossa interpretação descritiva, em que, enquanto autores, assumimos nossa autoria e perspectiva de análise.

1.4.1.1 Aplicação e resultados

Assim como dito anteriormente, a ferramenta foi aplicada em 6 participantes, gerando um total de 6 *Relief Maps* individuais e 2 coletivos (elaborados através dos individuais). O coletivo de participantes (sintetizados no Quadro 1) representa uma diversidade significativa que nos conduz a percepções importantes para a pesquisa.

Participante⁷⁵	Identidade de Gênero	Sexualidade	Raça	Idade
Zito	Homem Cisgênero	Gay	Branco	28
Eli	Homem Cisgênero	Gay	Branco	34
Matt	Homem Cisgênero	Gay	Preto	23
Violet Drag	Pessoa Não-binária	Gay	Branca	26
Lio	Homem TransGênero	Fluida	Branco	24
Jah	Mulher Cisgênero	Bissexual	Preta	23

Quadro 1 - Participantes *Relief Maps*
Org.: do autor, 2022.

⁷⁵ Todos os nomes dos participantes são fictícios, definidos pelo autor.

Uma informação muito importante obtida através dos *Relief Maps* é ver quais identidades possuem menor impacto de relevância para a pesquisa e, assim, direcionar nosso esforço aos caminhos mais significativos. A raça, por exemplo, é uma característica que, quando sequer é mencionada, informa um privilégio. Para tal análise transversal de dados, é importante observarmos quais identidades são relevantes e quais não são e por quê, considerando uma ou mais intersecções identitárias. Ao todo, 4 dos 6 participantes desta etapa eram universitários, ao menos durante a realização dos Relief, o que acrescentou a universidade como uma espacialidade importante para a análise. O *Relief Maps 1* (Figura 13), produzido a partir das respostas de Zito, um homem cis branco, homossexual de 28 anos, que mora com os pais, mostra o quão reveladoras as identidades podem ser, pois mostram privilégios que muitas vezes passam despercebidos.

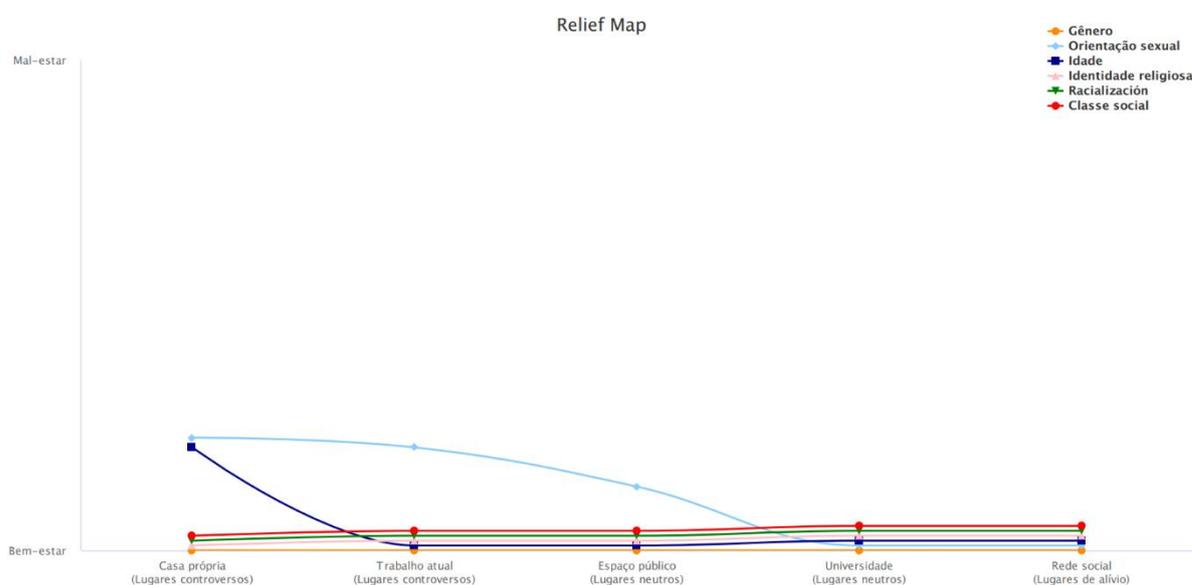


Figura 13 - Relief Maps 1 | Zito, homem cis, branco
Org.: do autor, 2022.

Para Zito, o espaço de maior mal-estar é o de sua própria casa (embora este ainda seja categorizado por ele como controverso). Os motivos seguem especialmente a dificuldade de comunicação com seus pais acerca de sua sexualidade. Segundo Zito, seus pais sabem de sua sexualidade, mas não é um assunto sobre o qual costumam conversar: “Quando tocamos [no assunto], ouço algumas piadinhas e ofensas, mas respondo à altura e a conversa morre depressa. No fundo, eles não me aceitam; só coexistimos bem. Fico triste e um pouco ansioso por isso”. Outras questões que o atravessam nesse espaço, são referentes à sua idade e à sua identidade religiosa. Quanto à sua idade, Zito comenta que existe certa pressão para que ele saia de casa, já que está prestes a completar 30 anos (uma pressão social comum e não saudável: “vencer na

vida” antes dos 30). A identidade religiosa de Zito também é questionada e tratada com piadas em sua casa, especialmente aos seus rituais de banho e superstições. No entanto, são ações que fazem sentido para ele, então acaba ignorando as piadas e comentários contrários.

Em seu trabalho (também categorizado como controverso), Zito cita comentários/piadas dirigidos a ele na tentativa de constrangê-lo. Segundo ele, essas piadas o incomodam, mas acaba não dando muita bola. O constrangimento de funcionários é uma atitude de grande impacto na vivência *queer*, uma vez que, em sua maioria, os *superiores* fazem essas agressões verbais sabendo que não haverá resistência devido à sua posição de comando, uma clara ação do biopoder sobre um corpo sendo subjugado.

O espaço público e a universidade são categorizados por Zito como neutros. Tratando-se do espaço público, Zito diz que se considera dentro do padrão, sendo branco e “apenas com alguns trejeitos no falar e andar, coisas imperceptíveis”, tendo sido alvo de “piadas de mau gosto” por algumas vezes e se sentido constrangido diante disso, mas que não acha que foram situações graves. Em relação às redes sociais, Zito as categoriza como espaços de alívio, para ele “a internet é das gays” e teve sempre a sorte de ser aceito em grupos sociais formados virtualmente. Em sua maioria, a internet torna-se um espaço de alívio e proteção, tendo em vista o fácil encontro de identidades que se assemelhem a si e componham lacunas de suas relações.

Na sequência, observamos o *Relief Maps 2* (Figura 14), produzido a partir das respostas de Eli, um homem cis branco, homossexual de 34 anos, que mora sozinho. Como podemos perceber inicialmente, a independência de morar sozinho já estabelece sua casa como seu espaço de alívio, assim como as redes sociais, embora sejam demarcadas por Eli como espaços neutros. Segundo ele: “como a rede social é um espaço que pode ser criado por nós mesmos, uma bolha, me sinto totalmente aceito a partir das relações que eu mesmo crio”.

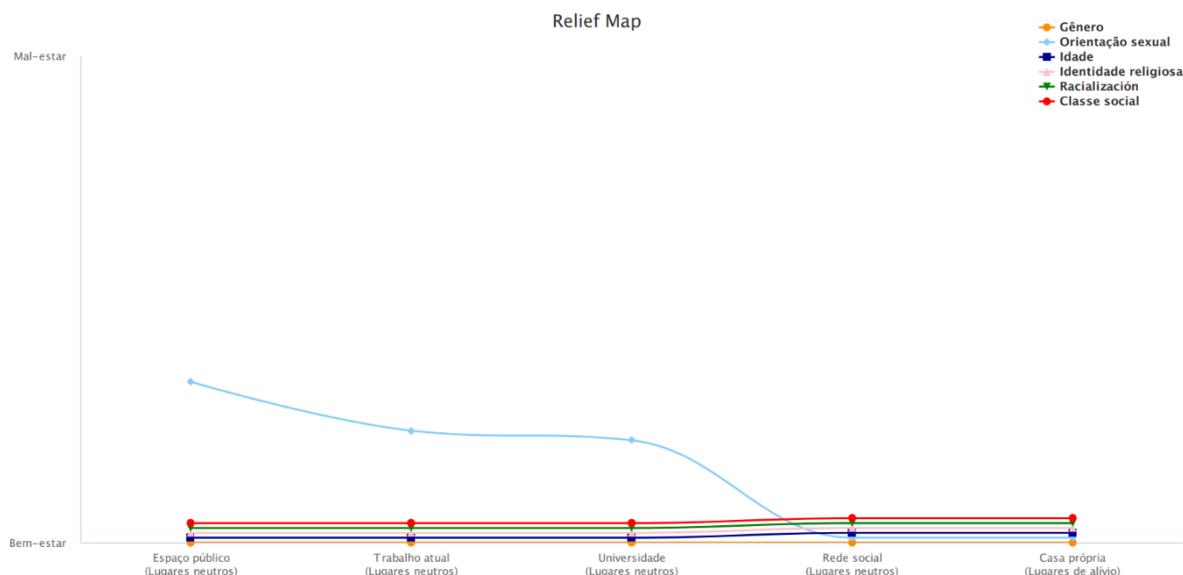


Figura 14 - Relief Maps 2 | Eli, homem cis, branco
Org.: do autor, 2022.

Em um geral, a categoria que implica em espaços controversos para Eli, é a orientação sexual. Para ele, servidor público, em um governo federal que possui um discurso altamente homofóbico,⁷⁶ não há tranquilidade constante, embora seu círculo íntimo de colegas de trabalho seja confortável e com total aceitação das diferenças. Já em relação ao espaço público, Eli se diz dúbio quanto às suas emoções, dependendo do lugar onde está para refletir e se sentir aceito ou não.

Diante de um contexto que apresenta mais complexidade simbólica, temos o *Relief Maps 3* (Figura 15), produzido a partir das respostas de Matt, um homem cis negro, homossexual de 23 anos, que mora com os avós. Para Matt, a maioria dos espaços são categorizados como controversos, devido à sua raça e à sua orientação sexual. De acordo com uma publicação do jornal Carta Capital (2021),⁷⁷ o racismo é um dos principais motivos de discriminação no trabalho em Santa Catarina, especialmente se referindo a haitianos e africanos.

⁷⁶ No momento da aplicação do Relief Maps ainda estávamos no período do governo Bolsonaro (2019-2022).

⁷⁷ Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/sociedade/em-santa-catarina-um-terco-dos-casos-de-discriminacao-no-trabalho-sao-contras-haitianos-e-africanos/> Acesso em 12 abr. 2022.

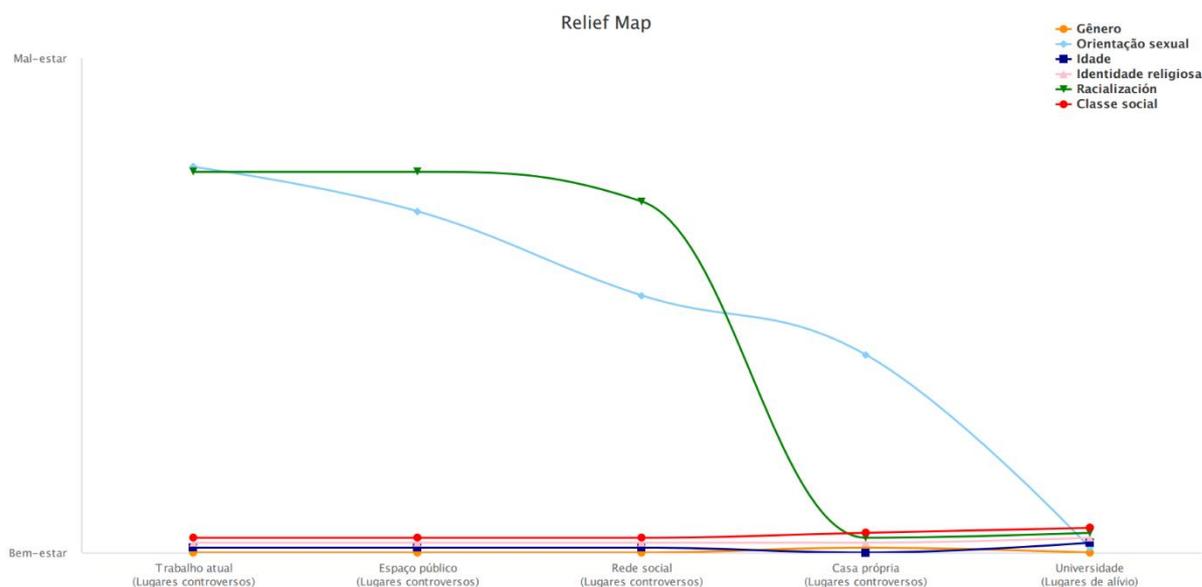


Figura 15 - Relief Maps 3 | Matt, homem cis, negro
Org.: do autor, 2022.

Em seu trabalho como professor, Matt indica as categorias de raça e orientação sexual como as de maior mal-estar. Apesar de se sentir seguro com sua orientação sexual, bem como em relação à sua raça, não são todos os ambientes que expressam segurança. Segundo Matt, “nem toda a escola é um ambiente seguro. Acrescentaria a categoria *tolerância*, porque não há aceitação de todas as partes. Se tolera, pois existe sanções penais. E me sinto seguro, justamente por haver uma lei que considera homofobia, crime”. Da mesma forma, ocorre em relação ao racismo. Existe uma lei que criminaliza a prática, mas as pessoas se sentem confortáveis (pois não são questões que os atravessam) em proferir comentários de cunho ofensivo e racista. Essas categorias interferem também na forma como Matt usa o espaço público, sendo que neste os maiores sentimentos são de preocupação e controle social em relação ao seu uso.

Já se tratando de sua vivência em casa, Matt diz ser aceito e ter apoio constante em relação à sua sexualidade. No entanto, não se sente confortável em levar seu namorado para casa ainda, por conta de morar com seus avós. Em relação à raça, Matt indica que alguns comentários de cunho racista o incomodam. Embora não sejam direcionados a ele e sejam algo a ser desconstruído, são discursos que o atingem por sua identificação. As redes sociais para Matt são um espaço controverso, tanto em relação à sua raça quanto à sua orientação sexual. Segundo Rodrigues (2020), a objetificação do corpo masculino negro nas redes sociais é uma grande propulsora do racismo atual, pela qual o corpo negro necessita ser musculoso, viril e

dotado,⁷⁸ para ser validado e, assim, coisificado por esse mesmo atributo, como se fosse um objeto descartável. Tratando-se de corpos LGBTQIA+, essa também é uma infeliz realidade, que se expande em aplicativos de relacionamento e redes sociais.

O *Relief Maps* 4 (Figura 16), por sua vez, foi produzido a partir das respostas de Violet, uma *drag queen* não binária, homossexual, de 26 anos, que mora com amigos. Violet trabalha como *drag* há 6 anos e, durante os últimos dois anos, sentiu um grande impacto financeiro devido ao isolamento social e à paralisação do setor de eventos. Logo, embora seja um espaço de alívio para ela, em relação à sua classe social, o trabalho teve um grande impacto no período.

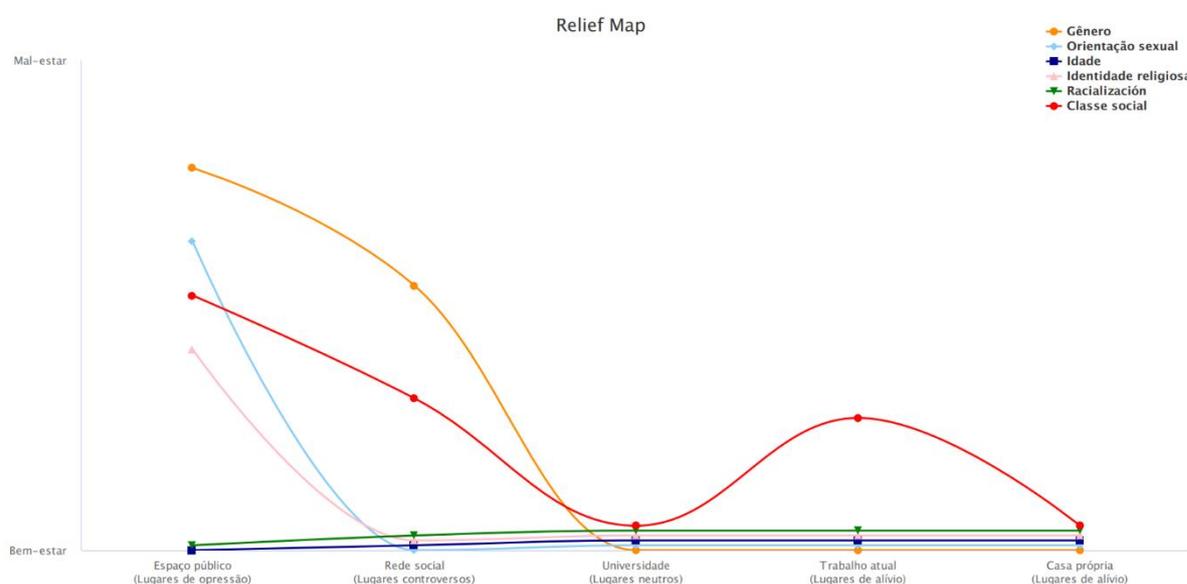


Figura 16 - Relief Maps 4 | Violet Drag, não binária, branca
Org.: do autor, 2022.

Para Violet, o espaço público é opressivo e as redes sociais são controversas à sua presença. Em relação ao espaço público Violet destaca principalmente os questionamentos aos quais ela é submetida acerca de sua fluidez de gênero, pela qual é subjugada por não ter uma estética 100% feminina e desejar ser tratada como tal. Quanto à sua sexualidade, também possui os atravessamentos da homofobia, que implicam toda a comunidade *queer* chapecoense. Segundo ela, nunca passou por situação extrema de homofobia, no entanto já foi alvo de piadas e evita a troca de afeto em espaços públicos por medo, que se complementa pelo seu receio diante de sua identidade religiosa (não definida) em uma cidade majoritariamente cristã. O espaço das redes sociais também não chega a ser um prazer para Violet, que diz utilizar apenas

⁷⁸ A expressão ‘dotado’ é utilizada em sua conotação sexual, fazendo referência ao indicativo de determinado sujeito ter um pênis grande, acima da média de tamanho padrão.

para divulgar seu trabalho e conversar com amigos, uma vez que, mesmo criando uma bolha entre sua tribo, está sujeita a piadinhas e comentários ofensivos.

Adiante, o *Relief Maps 5* (Figura 17), produzido a partir das respostas de Lio, transviado⁷⁹ não binário, de 24 anos, que mora com outras pessoas LGBTQIA+⁸⁰. Para Lio, o espaço público é opressor para sua vivência, onde sofre discriminação, principalmente por seu gênero e orientação sexual.

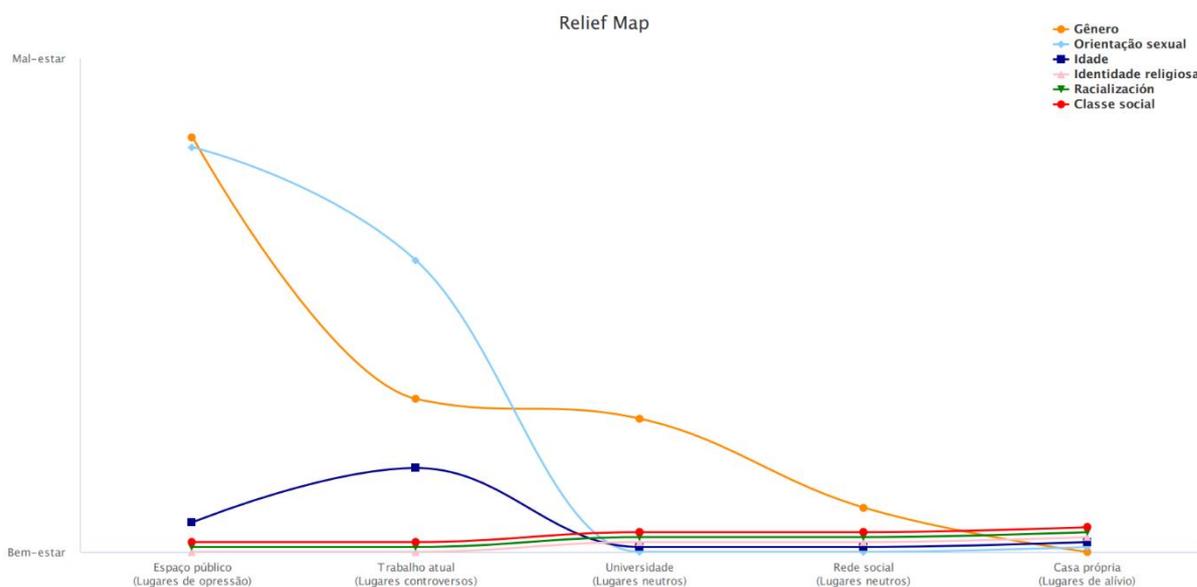


Figura 17 - Relief Maps 5 | Lio, não-binário, branco
Org.: do autor, 2022.

Segundo Lio, o motivo de os espaços públicos serem onde ele sofre mais discriminação, perpassam pela leitura que as pessoas têm sobre seu corpo. Elas o leem como uma mulher lésbica, mesmo ele deixando claro seu gênero e pronomes de tratamento que devem ser usados. Com relação à sua sexualidade fluida, Lio comenta:

Não costumo expressar minha sexualidade em lugares públicos, acho que no meu caso é uma situação um tanto complexa, pois me relaciono mais com homens do que mulheres e com isso, a leitura da sociedade em geral é direcionada para como se fossemos um casal hétero em que eu sou a mulher. Isso me incomoda muito.

⁷⁹ Modo como o próprio se apresenta. O termo transviado remete às diversas identidades desviantes dos gêneros e sexualidades hegemônicas e normativas, não havendo a necessidade de estabelecimento de uma identidade específica.

⁸⁰ As quais Lio comenta que sempre seleciona bem, por se tratar de alguém com quem vai dividir seu espaço.

Lio comenta ainda sobre as projeções que parte da sociedade cria sobre jovens, terceirizando a eles inconseqüências inexistentes, como a falta de responsabilidade social e respeito ao patrimônio. São questões que o atravessam e acabam desencadeando uma série de emoções negativas. Discriminação, rejeição, exclusão e preocupação, são constantes em sua vivência nesses espaços.

Em seu trabalho, como professor em caráter temporário (ACT), Lio comenta que a maior dificuldade encontra-se em seus colegas e demais membros da comunidade escolar reconhecê-lo enquanto não binário e respeitar seu pronome de tratamento. Além disso, a redução de sua sexualidade em “gostar de mulheres” por “querer ser homem” (expressões trazidas por Lio), o incomoda por ser uma fala amplamente heterocisnormativa. No entanto, embora possua uma identidade que gera diversos impactos em sua existência, Lio faz questão de observar a forma como o privilégio branco o atravessa, principalmente relacionado ao seu trabalho, onde percebe o tratamento desumanizado com pessoas negras.

Por fim, temos o *Relief Maps* 6 (Figura 18), produzido a partir das respostas de Jah, mulher cis negra, bissexual de 23 anos, que mora com amigos. Para Jah, são diversas as categorias que compõem os espaços controversos, sendo a mais significativa a de gênero, seguida por sua orientação sexual e raça.

A questão de gênero para Jah, implica diretamente na forma como sua imagem é lida socialmente. Por ser uma mulher que não costuma usar maquiagem, sapatos de salto e cabelo longo – símbolos de feminilidade – tem sua imagem questionada. Isso, somado ao fato de ser bissexual, característica pela qual já ouviu comentários como “tanto homem no mundo, por que ficar com mulheres?”, interfere em sua autoestima e lhe gera insegurança.

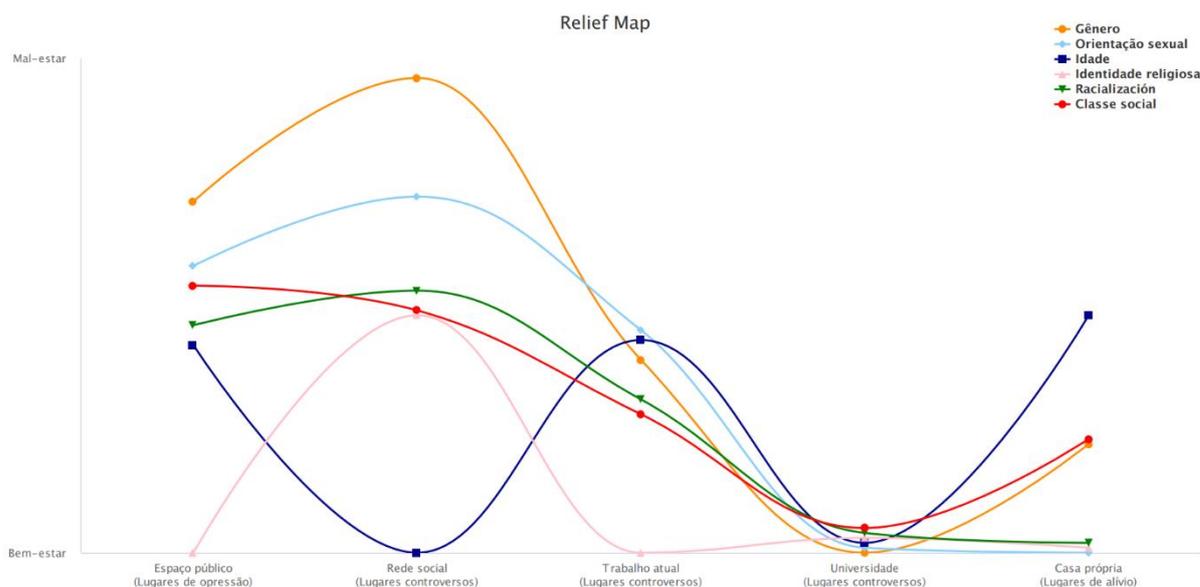


Figura 18 - Relief Maps 6 | Jah, mulher cis, preta
Org.: do autor, 2022.

Em seu trabalho, considerado como um espaço controverso, Jah diz que não se sente bem em diversos aspectos. O principal fator é sua orientação sexual, devido aos seus padrões serem heterossexuais e não terem compreensão de sua bissexualidade (apesar de os mesmos terem um filho homossexual). A proprietária do estabelecimento em que Jah trabalha atua também de gerente no local, visto por ela como um modo de controle dos funcionários, ficando sempre próximo e fiscalizando suas atividades.

Dividindo aluguel com amigos, Jah considera sua casa como um espaço de alívio, embora traga questões como a insegurança financeira para a discussão, sendo esta a maior interferência em seu momento atual. Quanto a essa insegurança, Jah inclui a criação das redes sociais como uma forte influenciadora no modo de vida e na criação de uma imagem que é usada como escudo em que, segundo ela, “as pessoas postam apenas momentos felizes”.

Tratando-se dos espaços de opressão, o espaço público é o que mais gera preocupação para Jah. Segundo ela, nesse espaço seu gênero está em vulnerabilidade e é constantemente pressionado, tanto em questões comportamentais, quanto de identidade (estética/simbólica). Nesse contexto, sua bissexualidade também entra em discussão, considerando que, ao verem duas mulheres juntas, homens se acham no seu direito falocêntrico de questionar o prazer alheio.

Por fim, se não bastassem as implicações de gênero e sexualidade, Jah traz consigo também sua negritude que, considerando que ela veio de outro estado (Pará), gera outra leitura em uma cidade sulista. Na cidade de Chapecó, Jah tem um maior entendimento de sua coloração, por se ver aqui “mais preta que os outros”. Com segurança colocada em risco, é possível perceber o modo como isso gera dificuldade de relacionamentos e no acesso a espaços onde pessoas brancas possuem facilidade de integração.

Como vimos no coletivo de *Relief Maps* elaborados, as características corpóreas e identitárias implicam diretamente na forma como cada sujeito vivencia seu meio social e sua vida cotidiana se constitui das interseccionalidades que o compõe. Portanto, elaboramos na sequência, dois *Relief Maps* coletivos, através dos quais buscamos observar as sensações de bem-estar e mal-estar de cada participante nas categorias de gênero (*Relief Maps 7*) (Figura 19) e orientação sexual (*Relief Maps 8*) (Figura 20).

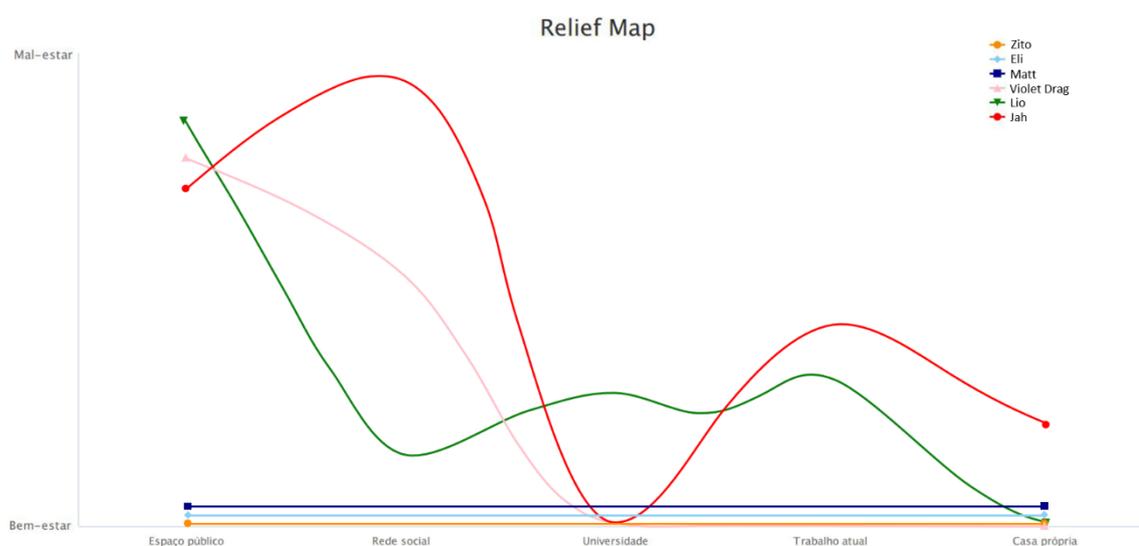


Figura 19 - Relief Maps 7 | Coletivo 1 | Gênero
Org.: do autor, 2022.

No *Relief Maps 7*, relacionado ao gênero dos participantes, podemos observar uma clara distinção no modo como o bem-estar está presente na vida das pessoas cis masculinas, enquanto as participantes cis femininas e transgêneras possuem dificuldades maiores em serem compreendidas, aceitas e respeitadas por suas identidades.

Essa percepção se dá devido ao modo como a performatividade desses corpos é questionada cotidianamente pelos padrões heterocisnormativos. No espaço público, Violet, *drag* não binária, tem dificuldades em ser compreendida enquanto um homem que usa de sua

arte *drag* como forma de expressão; e Lio não se sente compreendido socialmente por ser um homem trans, sendo discriminado pela leitura errônea que fazem de seu corpo transmasculino. Já para Jah, o maior questionamento fica em torno da ‘falta de feminilidade’ em sua corporeidade, devido ao seu cabelo curto e não uso de maquiagem, pelos quais recebe olhares questionadores e repressores. Apesar de as redes sociais possibilitarem uma certa ‘proteção’, muitas vezes criadas por meio da construção de uma rede de apoio, unidos em suas tribos, nelas também ocorrem situações de marginalização atreladas ao conteúdo produzido e a recepção das pessoas⁸¹. Para Jah e Violet, esse espaço virtual os expõe ao julgamento estético dos quais eles não se sentem confortáveis em ter que lidar, especialmente à suas imagens que, dentro dos padrões heterocisnormativos, não são compreendidas como coerentes com as suas identidades.

Já no *Relief Maps 8* (Figura 20), que questiona em relação à orientação sexual, temos uma leitura mais ampla, pois todos os participantes possuem implicações em relação à sua sexualidade, principalmente em se tratando do espaço público e do trabalho (que são nos quais ficamos mais suscetíveis à exposição).

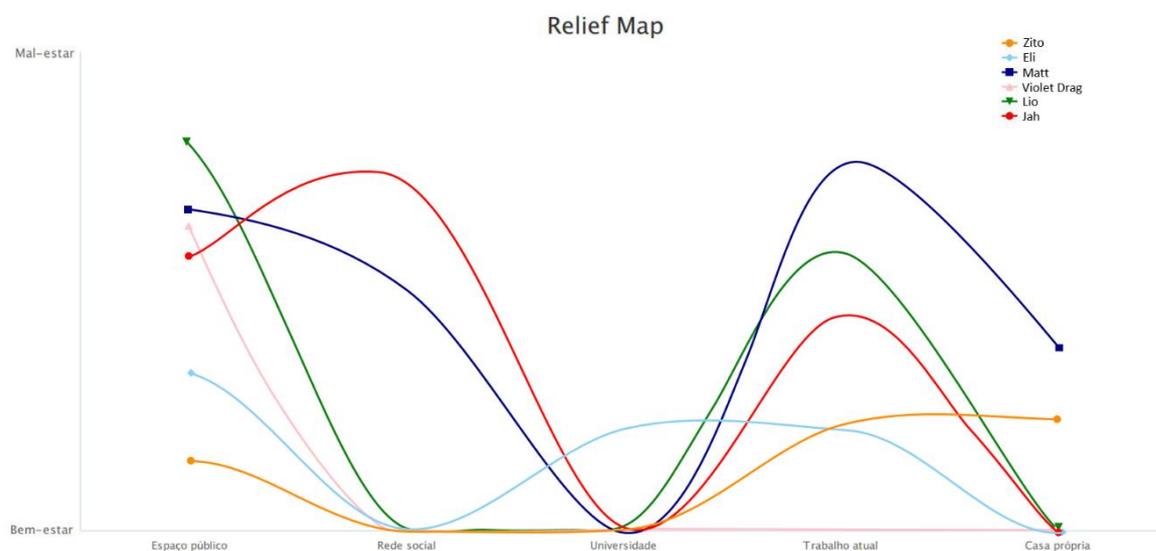


Figura 20 - Relief Maps 8 | Coletivo 2 | Orientação Sexual
Org.: do autor, 2022.

⁸¹ A produção de conteúdo nas mídias sociais vem tomando grandes proporções nos últimos anos. Segundo o G1 (2020), especialmente durante o isolamento social (em decorrência da pandemia de Covid 19), o aumento do consumo de mídias online foi de 43,1% semana a semana. O Instagram, por exemplo, tornou-se ainda maior nesse período, possibilitando a criação de redes de apoio. No entanto, apesar dos números crescentes e da liberdade de produção, a exposição também gerou/gera situações desagradáveis onde muitos se sentem no direito de ferir a pluralidade de terceiros, com difamações e disseminação de ódio, além do constante julgamento ao qual as pessoas se encontram submetidas. Mais pode ser lido em: <https://universo.uniateneu.edu.br/2022/03/23/os-discursos-e-os-crimes-de-odio-disseminados-no-instagram-contra-s-lgbtqia/> Acesso em 15 set. 2022.

Tratando-se da intersecção entre a orientação sexual dos participantes com os espaços públicos, a maioria relata mal-estar, devido ao fato de se sentirem incomodados com o risco que a exposição pode gerar. Para Lio, por exemplo, os sentimentos relacionados a sua sexualidade no espaço público são de tristeza e exclusão, embora procure evitar demonstrar sua sexualidade publicamente para não sofrer discriminação devido às camadas compostas de sua transexualidade e não binariedade. No entanto, esconder-se não faz parte de suas vivências, já que o movimento LGBTQIA+ é construído em cima de constante resistência. Segundo Matt, mesmo que exista uma lei que permita a segurança das pessoas LGBTQIA+, o receio de não ser amparado juridicamente ainda impede que haja total liberdade, ao mesmo tempo que ele acredite que essa deva ser requerida constantemente, como um direito.

A situação em relação ao trabalho traz ao questionamento a baixa oferta de empregos por parte de aliados à comunidade LGBTQIA+, tendo esses sujeitos que trabalharem, muitas vezes, em ambientes em que não haja acolhimento ou, ao menos, entendimento de suas dissidências. Segundo Telch (2021, p. 149), é importante que os gestores se mantenham atentos às “brincadeiras inocentes, mas carregadas de preconceito”, uma vez que essas contaminam o espaço de trabalho. Casos dessas “brincadeiras” se encontram duplamente intensificados quando se trata de corpos trans e pretos, contra aos quais preconceito ocorre de modo mais descarado e excludente. Ocorre que, muitas vezes, ao ser atingido por esses ataques, a primeira ação do sujeito é recorrer à abstração do que é ouvido, pois, apesar de ser vítima, o sistema favorece quem está em posição superior, e a vulnerabilidade financeira acaba impedindo o confronto.

Nesse contexto, os poucos espaços de alívio que propiciam um bem-estar aos participantes são o espaço da casa, da universidade e da rede social, embora nem essas sejam unânimes. Vale destacar que os casos de alívio no espaço da casa são retratados por duas situações: morar sozinho ou com amigos. Em casos dos participantes que moram com a família (Matt e Zito), há certa repressão por parte familiar. Já em relação à universidade e às redes sociais, existem semelhanças. Ambas são espaços onde é possível criar redes de apoio e proteção, embora ainda assim não sejam espaços ditos pelos participantes como totalmente seguros e de alívio.

A partir da aplicação desta metodologia e de nossas observações, conseguimos direcionar a pesquisa de campo a grupos dissidentes da heterocisnormatividade, de uma forma mais assertiva, tendo em vista que os *Relief Maps* nos proporcionaram apontamentos relevantes

em relação ao que viemos compondo nessa pesquisa quanto à contestação normativa e enfrentamento ao biopoder sobre corpos que não performam calcados sobre regras. Assim, a construção da terceira etapa metodológica encontra sua base nas lacunas geradas pelos *Relief Maps*, sobretudo nos dois coletivos, com os quais delimitamos o corpo a ser abordado nas entrevistas para a construção narrativa do contato entre corpo e espaço.

cap. 2

ACESSO

ACESSO

ACESSO

ACESSO

ACESSO

ACESSO

ACESSO

ACESSO

ACESSO

ACESSO



O Sul não é um lugar, mas antes o efeito de relações entre poder, conhecimento e espaço. A modernidade colonial inventa uma geografia e uma cronologia: o Sul é primitivo e passado. O Norte é progresso e futuro.

Paul B. Preciado, 2020.

Neste capítulo, buscamos discutir o espaço, suas representações e construções de territorialidades daqueles que muitas vezes têm o acesso negado e marginalizado à socialização pública. São aqui provocados atravessamentos teóricos juntamente a vivências pessoais. Usamos desse acesso como modo de avançarmos como corpos para o espaço e tomarmos sua importância na construção coletiva e das implicações que nele causamos (e que ele nos causa).



Percursos metodológicos

A construção desse capítulo percorre inicialmente pelos caminhos teóricos e conceituais acerca da espacialidade – física e simbólica. Para isso, recorreu-se a obras de Henri Lefebvre (2013), Edward Soja (1993, 1996, 2010) e José Miguel Cortés (2008), bem como de demais autores que investigam a partir desses autores. Nesse percurso, estruturamos o capítulo em duas seções. A primeira constrói nosso acesso aos espaços de representação, onde construímos nosso embasamento teórico que nos possibilitou visualizarmos e identificarmos no campo as possíveis associações epistemológicas. Para isso, trazemos observações de campo, através da participação e vivência nesses espaços e assim identificamos suas dinâmicas e territorialidades pela cidade. Na segunda fazemos nosso acesso ao corpo *queer*, como modo de transitarmos nossas flexões teóricas para o capítulo que seguirá, com o contato entre corpo e espaço.

2.1 AO ESPAÇO [CONCEBIDO – PERCEBIDO – VIVIDO]

O conceito de espaço é altamente respeitado pela Geografia, sendo um saber universal e fazendo parte da compreensão geral do que vem a ser o mundo. Entendemos o espaço, em concordância com McDowell (2000), como uma dimensão social que é essencial para a reprodução social, não sendo apenas um substrato para as ações sociais, mas elemento tanto das ações quanto da identidade das tribos sociais. Para Soja (1993), a incorporação do espaço enquanto conceito de análise ao aspecto material e histórico da sociedade reforça a interpretação da organização espacial enquanto um produto das relações sociais, na qual o sentido do espaço pode ser interpretado como “um produto da translação, da transformação e das experiências sociais” (SOJA, 1993, p. 99).

Assim sendo, o espaço social é constituído por uma diversidade de objetos, englobando tanto os naturais – aqueles que precedem os eventos e intervenções humanas – quanto os sociais – as edificações, vias e redes que possibilitam o tráfego e troca de coisas e informações. No entanto, estes *objetos* não são somente coisas e materiais, mas também relações (GIL FILHO, 1999). Para Gil Filho (1999, p. 111), “a história do espaço não se limita ao estudo de momentos específicos como a formação, o estabelecimento, declínio e dissolução de determinada ordem. Precisa também relacionar aspectos globais com aspectos particulares de sociedades e instituições”. Desta forma, a percepção que temos em nossa existência se estrutura por meio dos eventos que nos rodeiam e do tempo em que estamos, a modo que Pallasmaa (2018, p. 20), nos coloca a luz da questão em que nosso espaço existencial “é um espaço vivenciado e multissensorial saturado e estruturado por memórias e intenções”.

Tendo em vista essas abordagens, aprofundamo-nos nos escritos do filósofo Henri Lefebvre que, de modo bastante significativo, foi absorvido pela Geografia devido a suas elaborações acerca das reflexões relacionadas à espacialidade. Presente nas teorias sobre a produção do espaço desde a década de 1970, a tríade espacial de Lefebvre passa constantemente por discussões nos mais diversos contextos relacionados aos estudos urbanos e aos estudos da produção do espaço. Segundo Lefebvre (2013, p. 15, tradução nossa)⁸², a tríade é “composta

⁸² Do original: compuesta por las prácticas espaciales, las representaciones del espacio y los espacios de representación. A cada una de estas dimensiones le corresponde, respectivamente, un tipo de espacio: el espacio percibido, el espacio concebido y el espacio vivido.

por práticas espaciais, representações do espaço e espaços de representação. A cada uma dessas dimensões corresponde, respectivamente, um tipo de espaço: o espaço percebido, o espaço concebido e o espaço vivido”. De acordo com a teoria *lefebvriana*, os três espaços coexistem de forma conjunta e interdependente, em uma dialética da triplicidade (Figura 21), se afetando dialeticamente um ao outro, porém, podem também ser estudados de maneira específica, relegando os demais a uma escala secundária (MATIAS, 2016, p. 156).



Figura 21 - Espacialidade tríplice dialética

Fonte: adaptado de (SOJA, 1996); GIL FILHO (2003); (GALLEGO CAMPOS, 2018).

O espaço percebido é a visualização de tudo que se vê (real-físico), segundo Lefebvre (2013, p. 15, tradução nossa)⁸³ esse “deve ser entendido como o espaço da experiência material, que articula a realidade cotidiana (uso do tempo) e a realidade urbana (redes e fluxos de pessoas, bens ou dinheiro que se instalam - e viajam - pelo espaço)”. Com isso, o espaço percebido busca incorporar as práticas cotidianas ao que se percebe como espaço.

Por outro lado, o espaço concebido se trata dos estigmas e dos símbolos impostos à determinado espaço, em uma construção dada a partir da concretude. Assim, o espaço

⁸³ Do original: debe entenderse como el espacio de la experiencia material, que vincula realidad cotidiana (uso del tiempo) y realidad urbana (redes y flujos de personas, mercancías o dinero que se asientan en – y transitan – el espacio).

concebido se entrelaça ao percebido por apresentar uma construção de imagem simbólica sob algo que é físico e palpável (o espaço percebido). O espaço concebido, segundo Lefebvre (2013, p. 22, tradução nossa)⁸⁴, “visa reduzir o vivido ao visível, ao legível” sendo um “espaço pré-existente para os atores, que não teriam outra ocupação ou preocupação senão colocar-se ‘no seu lugar’”.

O espaço vivido, por fim, “é o espaço da imaginação e do simbólico dentro de uma existência material. É o espaço de usuários e habitantes, onde se aprofunda a busca por novas possibilidades de realidade espacial” (LEFEBVRE, 2013, p. 15, tradução nossa)⁸⁵. Segundo Matias (2016), no espaço vivido os corpos expressam sua performatividade e é nele que a vida cotidiana acontece, onde as representações e experiências são obtidas através do espaço percebido, estando sempre em conjunção com o mesmo. Matias (2013, p. 163) acrescenta ainda que:

o espaço vivido é aquele onde as transformações, os conflitos e as revoluções acontecem; onde se pratica e se nega o percebido. Em outras palavras, na cotidianidade do espaço vivido é que as pessoas podem ou não adotar certas práticas. É neste sentido que negar se submeter aos efeitos de uma propaganda e fugir de determinadas tentativas de normatividade são exemplos de como – até pela negação – o percebido influi no concebido.

Diante da tríade espacial, podemos observar a possibilidade de análise do espaço social em suas três dimensões. Na percebida, o espaço é visto no campo da prática espacial, como uma rede de atividades e/ou interações interligadas que se fundem através de uma base material – ambiente construído. Na dimensão concebida, acessamos o campo linguístico, onde o espaço é demarcado e constituído através de uma representação, a qual serve unicamente como forma de orientação e referência espacial. Já a terceira dimensão aflora de modo material e simbólico, que se desenvolve através da expressão e invocação de normas, valores e experiências sociais (SCHMID, 2012).

Essas evocações, especialmente a do espaço vivido, desabrocham socialmente no campo que conecta ao íntimo de cada sujeito. Para Pallasmaa (2018) a experiência na cidade não é somente um evento mental, mas sim um ato de corporificação e projeção, isso nos leva a

⁸⁴ Do original: el espacio concebido pretende reducir lo vivido a lo visible, a lo legible [...] espacio pre-existente a los actores, que no tendrían más ocupación ni preocupación que situarse en «su lugar».

⁸⁵ Do original: es el espacio de la imaginación y de lo simbólico dentro de una existencia material. Es el espacio de usuarios y habitantes, donde se profundiza en la búsqueda de nuevas posibilidades de la realidad espacial.

procurar compreender a forma como a cidade passa a se comportar diante dos corpos no presente, tendo em vista os comportamentos já tidos no passado e a forma como os corpos se expressam frente à cidade. Segundo o autor “vivemos em mundos mentais, nos quais o material e o espiritual, bem como o vivenciado, lembrado e imaginado constantemente se fundem. Como consequência, a realidade vivida não segue as regras do espaço e tempo definidos e medidos pela ciência da física” (PALLASMAA, 2018, p. 23), sendo que nossa existência enquanto corpo constitui e estrutura a prática espacial que será interpretada e memorificada por cada sujeito.

A prática espacial, no entanto, como explicada por Lefebvre (2013), não pode ser definida por um sistema existente, pois

graças às energias potenciais de diversos grupos que utilizam o espaço homogêneo de acordo com seus propósitos, o espaço se torna teatralizado e dramatizado. É erotizado, entregue à ambigüidade, ao nascimento comum de necessidades e desejos, graças à música, graças a símbolos e valorizações diferenciais que vão além da localização estrita de necessidades e desejos em espaços especializados, sejam eles psicológicos (a sexualidade) ou sociais (os supostos lugares de prazer) (LEFEBVRE, 2013, p. 422, tradução nossa).⁸⁶

Desta forma, é exercida a reivindicação por espaços que acentuem suas diferenças sociais e culturais, que se movem em resistência à homogeneização e à alienação cotidiana. Para Cortés (2008), todas as noções espaciais contraditórias – que competem a espaços caracterizados por elementos de opressão – buscam desafiar os padrões acerca de função, estrutura e arquitetura, além de

[significarem] instrumentos de subversão política e transgressão cultural fundamentais para entender as propostas atuais mais críticas, especialmente as que discutem a hegemonia masculina (a dominação de sexo/gênero) e a vida familiar hetero[cis]normativa na estruturação e configuração dos espaços na cidade. O espaço deixou de ser entendido como “natural”, no sentido de dado, para ser percebido cada vez mais “político”, no sentido de socialmente construído, ao mesmo tempo que as técnicas de ocupação espacial, de invasão e de vigilância são vistas como instrumentos de controle social e individual. A configuração da cidade já não é assumida como um reflexo exato da realidade social em um momento histórico determinado, mas as formas espaciais são consideradas estruturas criadas pela ação humana e que expressam os interesses dos setores sociais dominantes e as relações de poder estabelecidas em uma sociedade específica de uma época concreta. A configuração das estruturas urbanas é, portanto, a expressão espacial de uma dominação institucionalizada (CORTÉS, 2008, p. 28-28).

⁸⁶ Do original: gracias a las energías potenciales de una variedad de grupos que utilizan el espacio homogéneo conforme a sus propósitos, el espacio se teatraliza y se dramatiza. Se erotiza, se entrega a la ambigüedad, al nacimiento común de necesidades y deseos, gracias a la música, gracias a los símbolos y a las valorizaciones diferenciales que desbordan la estricta localización de las necesidades y de los deseos en espacios especializados, sean psicológicos (la sexualidad) o sociales (los supuestos lugares para el placer).

Os modos de dominação que se institucionalizam são, por diversas vezes, atravessados pelo discurso contemporâneo da elaboração das diversas identidades que convivem espacialmente, refletindo as constantes batalhas políticas e sociais (CORTÉS, 2008). Segundo Cortés (2008), uma das maiores características da tribo LGBTQIA+ ocidental é a forma como tais grupos passaram a ocupar determinados espaços e dotá-los de novas significações, especialmente aqueles situados às margens, isolados e pouco percebidos, que “permanecem invisíveis para a maioria da população” (CORTÉS, 2008, p. 34). Desta forma, as ideias de cidades masculinizadas, patriarcais e hegemônicas, interferem diretamente na produção do espaço e na configuração usual dos espaços vividos.

Quanto aos reflexos frente à produção do espaço, ao mesmo tempo em que Lefebvre (2013, p. 86, tradução nossa) afirma que “o espaço (social) é um produto (social)”⁸⁷ – não apenas em seu aspecto físico, mas também como algo simbólico – devemos observar os efeitos que tal produção projeta sobre determinados grupos sociais. Para isso, buscaremos compreender adiante, outras epistemologias da espacialidade a qual direcionamos nosso olhar pesquisador, apoiados ainda nas teorias *lefebvrianas* e nas abordagens simbólicas das quais viemos nos amparando.

2.1.1 Terceiro espaço

As reflexões trazidas por Lefebvre (2013) acerca da produção do espaço, integram grande parte dos trabalhos de diversos autores que estudam as espacialidades. Desta forma, em complemento ao espaço vivido, desenvolvido por Lefebvre (2013), o geógrafo norte-americano Edward Soja desenvolve sua teoria sobre as epistemologias do Terceiro Espaço⁸⁸ (2010), que surge como uma nova forma de pensar o espaço e outros conceitos relacionados com a espacialidade, essencial à vida humana. Para Soja (2010, p. 191), o Terceiro Espaço “representa um apelo a uma forma diferente de pensar sobre as geografias humanas”⁸⁹, acrescentando ainda que:

⁸⁷ Do original: El espacio (social) es un producto (social).

⁸⁸ *Thirdspace* na grafia original do autor.

⁸⁹ Do original: representa una llamada a una manera diferente de pensar sobre las geografías humanas.

o Terceiro Espaço (como espaço vivido) é simultaneamente: 1) uma forma particular de olhar, interpretar e agir para mudar a espacialidade da vida humana (ou, se você preferir, da geografia humana atual); 2) uma parte integrante, embora muitas vezes negligenciada, da dialética da espacialidade, intrinsecamente nem melhor nem pior do que as abordagens do Primeiro Espaço ou do Segundo Espaço para o conhecimento geográfico; 3) a mais abrangente das perspectivas espaciais, comparável em escopo às mais ricas formas de imaginação histórica e sociológica; 4) um ponto de encontro estratégico para fomentar a ação política coletiva contra todas as formas humanas de opressão; 5) um ponto de partida para novas e diferentes explorações que vão além do “terceiro termo” na busca constante de novos espaços. E muitas outras coisas (SOJA, 2010. p. 194-195, tradução nossa).⁹⁰

Ambos os autores, Lefebvre (2013) e Soja (2010), argumentam em suas teorias – espaço vivido e Terceiro Espaço – sobre a necessidade de romper grandes dicotomias que funcionam como uma forma de reducionismo. Segundo Soja (2010, p. 192, tradução nossa)⁹¹, “dois termos nunca são suficientes para lidar com o mundo real e o mundo imaginado”, acrescentando que os mesmos não permitem a captura da “complexidade da experiência, a amplitude e o mistério talvez inescrutável do espaço vivido”, impossibilitando assim com que os espaços sejam plenamente vividos.

Em decorrência da dimensão política que o Terceiro Espaço introduz, Soja (2010) compreende que sua exploração deve ser conduzida por alguma práxis potencialmente emancipatória, como algum esforço conscientemente espacial de melhorar o mundo de forma repleta de significado. Assim, esse espaço é o espaço das emoções, dos afetos, repleto de ações e reflexões vivas, sendo também compreendido como um espaço do tempo (SCHEIFER, 2014). Com isso, o espaço vivo e vivido é terreno para a geração ou criação de contraespaços: os espaços de resistência ao poder dominante (hegemônico), que emergem precisamente de sua posição subordinada, periférica ou marginalizada. Trata-se então de um espaço não apenas das simultaneidades, mas um espaço de possibilidades infinitas e o espaço das lutas sociais (SOJA, 2010).

⁹⁰ Do original: En este sentido, el Tercer Espacio (como espacio vivido) es simultáneamente: 1) una manera particular de mirar, interpretar y actuar para cambiar la espacialidad de la vida humana (o, si se quiere, de la geografía humana actual); 2) una parte integral, aún cuando a menudo descuidada, de la dialéctica de la espacialidad, intrínsecamente ni mejor ni peor que las aproximaciones de Primer Espacio o Segundo Espacio al conocimiento geográfico; 3) la más englobadora de las perspectivas espaciales, comparable en alcance a las formas más ricas de imaginación histórica y sociológica; 4) un lugar de encuentro estratégico para fomentar la acción política colectiva contra todas las formas humanas de opresión; 5) un punto de partida para exploraciones nuevas y diferentes que puedan ir más allá del «tercer término» en una búsqueda constante de nuevos espacios.

⁹¹ Do original: dos términos no son nunca suficientes para tratar con el mundo real y el imaginado [...] complejidad de la experiencia, la amplitud y el tal vez inescrutable misterio del espacio vivido.

As epistemologias do Terceiro Espaço são discutidas também por bell hooks e incluídas ao longo do terceiro capítulo do próprio livro de Soja (2010), onde o autor discute as percepções e os atravessamentos que hooks estabelece diante de si própria. As discussões da autora seguem uma direção de frente intensamente politizada, com a qual discute a diferença, a Geografia humana e as desigualdades frente a um mundo real-imaginado que percorre uma materialidade assertivamente espacial (SOJA, 2010). Segundo Soja (2010, p. 99, tradução nossa):

Ao recontextualizar a espacialidade, ela [bell hooks] se engaja em um remapeamento cognitivo de nossos mundos reais e imaginários – dos limites mais locais do corpo, à geografia mais próxima, até os mundos geográficos aninhados que se repetem uma e outra vez em uma sequência em expansão [...] ⁹²

De acordo com hooks (2019), o espaço da margem deve ser ocupado, ou melhor, reivindicado, sendo os espaços vividos a instância em que a subjetividade é exercida e promove a abertura para prática conjunta da mesma. Para Soja (2010, p. 99, tradução nossa), a ideia de hooks constitui a noção de

uma espacialidade de inclusão e não exclusão, uma espacialidade onde subjetividades radicais podem se multiplicar, conectar e combinar em comunidades policêntricas de identidade e resistência; onde a fragmentação não é mais uma fraqueza política, mas uma força potencial: a espacialidade buscada, mas nunca efetivamente descoberta na política identitária modernista. ⁹³

A metáfora do Terceiro Espaço então, além de conotar a marginalidade (a qual abordamos essencialmente nesta pesquisa), discute e caracteriza a situação da desordem (aquela que contesta os meios hegemônicos homogeneizantes) e outras noções que atravessam a espontaneidade da vida cotidiana orgiástica: a afetualidade (que rompe com os ideais modernistas da razão absoluta, expressando-se na manifestação tribal); e do instante (em que se vive o aqui-agora, em sua espontaneidade e improvisado) (MAFFESOLI, 1990, 2003, 1998). Assim, o espaço vivido liberta e emancipa as pessoas e grupos de experiências das outras instâncias da espacialidade que, comumente, não são plenamente vividas (GALLEGO CAMPOS, 2009).

⁹² Do original: By recontextualizing spaciality, she engages in a cognitive remapping of our many real-and-imagined worlds – from the most local confines of the body, the geography closest in, to the nested geographical worlds that are repeated again and again sequence of scales [...].

⁹³ No original: a spatiality of inclusion rather than exclusion, a spatiality Where radical subjectivities can multiply, connect, and combine in polycentric communities of identity and resistance; Where “fragmentation” is no longer a political weakness but a potential strength: the spatiality searched for but never effectively discovered in modernist identity politics.

Deste modo, na sequência fazemos uma melhor aproximação do desenvolvimento de Lefebvre (2013) acerca dos espaços de representação, seguindo para categorias conceituais que nos prestam auxílio na composição do campo de pesquisa e da identificação dos espaços de representação *queer*.

2.1.2 Espaços de representação

Privilegiamos dar maior aproximação aos espaços de representação em nossa abordagem da espacialidade, pois, além de constituir uma escolha política, tratando-se da espacialidade vivida marginalmente pelos corpos *queers*, assim como foram os atravessamentos corpóreos construídos no primeiro capítulo dessa pesquisa, torna-se uma preferência teórica que se alinha tanto em Maffesoli (1990, 1998, 2012) – dadas as aproximações de sua teoria de vida tribal e socialidade pós-moderna – quanto em Lefebvre (2013) – pela sua própria elaboração e preferência – como bem analisou Soja (1996) nesta instância. Tratamos assim dos espaços que são vividos (LEFEBVRE, 2013) e os trazemos no plural, em consideração à existência de diversos espaços de representação (GALLEGO CAMPOS, 2018), que representam diversos contextos e grupos sociais.

A categoria espaço de representação surge com Mosse (1996) que, em análise da Alemanha nazista identificou os elementos nacionalistas do movimento. Tal categoria foi apropriada por diversos autores, de diferentes áreas, como Lefebvre (2013) e Soja (1993, 1996, 2010) que aproximaram o termo aos estudos da Geografia, da Sociologia e da Antropologia. Para Lefebvre (2013), os espaços de representação tratam da dimensão simbólica do espaço. Assim, essa dimensão não se refere diretamente ao espaço físico, mas sim a uma instância além, relacionada a um poder divino, o Estado, ao princípio de masculino e feminino (LEFEBVRE, 2013). O espaço vivido, dito por Lefebvre (2013), aborda fenomenologicamente a instância daquilo que é experimentado pelos seres humanos na prática de sua vida cotidiana (SCHMID, 2012). De acordo com Schmid (2012), nota-se, assim, a existência da troca nesta concepção de espaço, contendo um aspecto afetivo, uma troca de sentimentos e paixões que, ao mesmo tempo, liberta e aprisiona o enfrentamento. Desta forma, os espaços de representação são, para Gil Filho (2003, p. 09):

espaços vivos, lócus da ação e das situações vivenciadas. É relacional em percepção, diferencialmente qualitativo e dinâmico e de natureza simbólica. Deste modo, revela-se como categoria relevante na construção de uma geografia do mundo cultural além da leitura economicista reinante da análise espacial.

Segundo Gallego Campos (2009, p. 77), “o espaço de representação se estrutura a partir de ritos (liturgia das cerimônias) e símbolos, (monumentos) se tornando lócus de novos valores”. Nessa percepção, a leitura dos espaços de representação ocorre de modo essencialmente simbólico, resignificando o espaço material, do cotidiano. Assim, abrem-se grandes possíveis perspectivas de representação a serem abordadas, considerando o campo representativo de cada prática social.

Lefebvre (2013) trata essas práticas simbólicas como elementos que se atravessam socialmente e interferem nas relações de produção e reprodução. Essas, por sua vez, são responsáveis por fazer com que os espaços ganhem força e se estabeleçam frente a movimentos de repressão. Para ele

As representações simbólicas servem para manter essas relações sociais em estado de coexistência e coesão. Ele os exhibe e os desloca – e, conseqüentemente, os oculta de maneira simbólica – com a ajuda e contra o pano de fundo da Natureza. As representações das relações reprodutivas consistem em símbolos sexuais, femininos e masculinos, acompanhados ou não de símbolos de idade, juventude ou senescência. Trata-se de uma simbolização que esconde mais do que mostra, mais ainda a partir do momento em que essas relações de reprodução se dividem, por um lado, em relações frontais, públicas, declaradas - e assim codificadas - e em relações ocultas, clandestinas, relações reprimidas, e que na medida em que são reprimidas, definem as transgressões, particularmente no que diz respeito não tanto ao sexo em si quanto ao prazer sexual, com suas condições e conseqüências (LEFEBVRE, 2013, p. 92, tradução nossa).⁹⁴

Portanto, analisando o caráter simbólico e perceptivo que nos cabe à leitura dos espaços de representação e considerando os estudos de Gallego Campos (2010; 2018) – referentes à geografia do futebol – desenvolvemos nossa estruturação do espaço de representação *queer* (Figura 22), que se constitui de três categorias centrais: a prática social, a performance-

⁹⁴ Do original: Las representaciones simbólicas sirven para mantener estas relaciones sociales en estado de coexistencia y de cohesión. Las exhibe y desplaza — y en consecuencia las disimula de un modo simbólico— con la ayuda y sobre el fondo de la Naturaleza. Las representaciones de las relaciones de reproducción consisten en símbolos sexuales, de lo femenino y de lo masculino, acompañados o no de los símbolos de la edad, juventud o senectud. Se trata de una simbolización que disimula más que muestra, más desde el momento en que esas relaciones de reproducción se dividen, de un lado, en relaciones frontales, públicas, declaradas — y así pues en codificadas— y en relaciones ocultas, clandestinas, reprimidas, y que en la medida en que son reprimidas, definen las transgresiones, en particular en lo concerniente no tanto al sexo per se como al placer sexual, con sus condiciones y consecuencias.

performatividade e a identidade. Estas, por sua vez, se relacionam com as categorias secundárias: os altares, os símbolos e o mito/rito.



Figura 22 - Espaço de representação Queer
Fonte: adaptado a partir de (GALLEGO CAMPOS, 2018).

A **prática social da existência *queer*** reflete aquilo a que os corpos são submetidos em sua construção cotidiana, da realidade social construída objetiva e subjetivamente pelos indivíduos e inseridas no tempo presente (BERGER; LUCKMANN, 1999). Desta forma, trata-se sobretudo, das práticas condicionadas e que se estabelecem como modo de intermediação e sobrevivência em meio ao espaço social, sendo assim, o corpo-objeto, que é primário em nosso estudo, sendo o fio condutor já explicitado em diversos momentos ao longo do primeiro capítulo dessa dissertação. Por sua vez, a categoria **performance-performatividade** constitui aquilo que é concebido pela sociedade, nos discursos e na representação imagética corpórea (performance) *versus* aquilo que é expresso por cada sujeito, para além de sua significação imagética (performatividade); essa categoria também já teve seu desenvolvimento realizado no primeiro capítulo.

As demais categorias expandem nosso olhar pesquisador a partir da percepção do vivido, pelo qual se estabelecem os espaços de representação, constituídas das falas e experiências observadas em campo. Deste modo, é necessário primeiramente discutirmos

conceitualmente as categorias que partem diretamente do espaço vivido, o qual se compõe em torno da identidade dos sujeitos, de suas práticas sociais e de suas performatividades, sendo fundamentais para nossa análise do espaço de representação *queer* chapecoense.

2.1.2.1 Identidade

A identidade é um atributo que atravessa intimamente cada sujeito. Portanto, nesta pesquisa, utilizamos o entendimento de Castells (2002) para construirmos inicialmente nossa conceituação. Para Castells (2002, p. 22) a identidade é entendida como “o processo de construção de significados com base em atributo cultural, ou ainda um conjunto de atributos culturais inter-relacionados, o(s) qual(is) prevalece(m) sobre outras fontes de significados”, de modo, que a influência cultural possui um peso significativo na construção da identidade e sua expressão cotidiana por cada sujeito.

Segundo Hall (2006), na pós-modernidade, a identidade perde sua atribuição de fixar o sujeito à estrutura, como forma de preenchimento de lacunas. O sujeito passa a assumir uma diversidade de identidades, as quais são empregadas em diferentes situações e momentos de sua vida. Assim, a identidade passa a ser atribuída de modo sociocultural, em que a mutabilidade substitui as organizações culturais e sociais fixas, nas quais “a questão não é mais o que o indivíduo é, mas o que ele pode ser, os papéis que assume ou pode assumir, bem como dos grupos ou comunidades dos quais faz parte” (GALLEGO CAMPOS, 2009, p. 23).

Em sua atribuição, a identidade perpassa por contradições internas, arraigadas aos sentimentos. Hall (2006) faz uso de Lacan para questionar a formação da identidade no sujeito, em que a infância é a fase na qual entramos em contato com as representações simbólicas, que constituem a fase inicial de nossa identidade – como nossa língua, cultura e diferenças sexuais. Para Hall (2006, p. 34-35):

a identidade realmente algo formado, ao longo do tempo, através de processos inconscientes, e não algo inato, existente na consciência no momento do nascimento. Existe sempre algo "imaginário" ou fantasioso sobre sua unidade. Ela permanece sempre incompleta, está sempre "em processo", sempre "sendo formada". As partes "femininas" do eu masculino, por exemplo, que são negadas, permanecem com ele e encontram expressão inconsciente em muitas formas não reconhecidas, na vida adulta. Assim, em vez de falar identidade como uma coisa acabada, deveríamos falar de *identificação*, e vê-la como um processo em andamento. A identidade surge não tanto

da plenitude da identidade que já está dentro nós como indivíduos, mas de *uma falta* de inteireza que é "preenchida" a partir de nosso *exterior*, pelas formas através das quais nós imaginamos ser vistos por outros.

Para Castells (2002, p. 23), a construção da identidade bebe naquilo que é oferecido por diversos meios, como pela história, pela geografia e pelas memórias coletivas, de modo que tais questões são assimiladas pelos indivíduos, grupos e sociedades, que fazem então a reorganização dos significados atribuídos “em função de tendências sociais e projetos culturais enraizados em sua estrutura social, bem como em sua visão de tempo/espaço”. Assim, a identidade pode ser constituída de modo coletivo a partir dos aspectos simbólicos da mesma, podendo caracterizar a identificação ou exclusão de determinado grupo. Segundo Castells (2002), a construção da identidade coletiva é marcada em contextos de relações de poder, dividindo-se em três distinções, a legitimadora (introduzida institucionalmente a fim de expandir e impor razão diante da dominação sobre sujeitos sociais), a de projeto (pode partir ou não da resistência, mas consiste na elaboração de identidades que venham a redefinir a própria posição na sociedade) e a de resistência, sendo essa última

criada por atores que se encontram em posições/condições desvalorizadas e/ou estigmatizadas pela lógica da dominação, construindo, assim, trincheiras de resistência e sobrevivência com base em princípios diferentes dos que permeiam as instituições da sociedade, ou mesmo opostos a estes últimos (CASTELLS, 2002, p. 24).

Consideramos a identidade de resistência como a mais significativa para a sociedade tendo em vista sua força de construção social, tidas as formas pelas quais ela se estabelece em enfrentamento à opressão e ao subjugamento, flexionando assim mudanças e abstrações em comportamentos sociais. Um claro exemplo desta força é a mudança no discurso em relação à comunidade *queer*, que se apropriou da palavra – *queer* – como sinônimo de sua força em meio a uma sociedade que fazia uso dela como forma de repressão e xingamento. Essa situação estabeleceu a identidade entre uma comunidade que se sentia igualmente excluída.

Por outro lado, temos a identidade de projeto, que é capaz de produzir sujeitos, ou seja, faz com que haja um emaranhado de indivíduos que se espelhem em um corpo centralizador (essa visão será mais detalhada na sequência, com a categoria que aprofunda a abordagem do mito). Esta também ocupa um posto de importância, considerando sua essencialidade em diversas vezes produzir vozes que ampliem o movimento e fortaleçam a identidade coletiva.

Portanto, compete ao tempo e às aproximações com determinados contextos de assimilação do *eu*, gerados ao longo de cada trajetória, a competência de constituírem a identidade e/ou múltiplas identidades presentes na estrutura social. Cabe destaque a forma como a identidade tomou força ao longo dos anos 1970 através dos movimentos sociais e do seu uso para conquistar sustentadores. Hall (2006) descreve que esses movimentos constituem o que veio a ser chamado como “política da identidade”, em que haveria, então, uma identidade para cada movimento social – o feminismo era referido a mulheres, o racismo aos negros, as políticas sexuais à comunidade LGBT+.

A efervescência cultural e, mais adiante, os estudos das teorias feministas e os movimentos da libertação sexual proliferados por grupos LGBT+ forçaram a derrubada do modo como as estruturas sociais conservadoras os viam. A própria Revolta de *Stonewall* é considerada o ponto de partida do movimento de liberação gay nos Estados Unidos. Esse marco fez com que o movimento crescesse de modo muito mais rápido, principalmente nas principais áreas metropolitanas, à medida que a comunidade passou a abraçar sua realidade, individual e coletivamente e, assim, foram crescendo com a identificação de grupo e se libertando das amarras heterocisnormativas. Para Castells (2002, p. 256)

Os movimentos lesbianos e gay [LGBTQIA+, assimilando o todo] não são simples movimentos em defesa do direito humano básico de escolher a quem e como amar. São também expressões poderosas de identidade sexual e, portanto, de liberação sexual. Esses movimentos desafiam algumas das estruturas milenares sobre as quais as sociedades foram historicamente construídas: repressão sexual e heterossexualidade compulsória.

Deste modo, o que ocorre é a luta contra a invisibilidade pública, na qual a identidade *queer* é pautada enquanto algo que deve ser tratado sempre de modo subterrâneo e não como parte do cotidiano. Por isso, a identidade coletiva faz com que seja amplificado o movimento de contestação aos agentes que vão de contramão aos grupos minoritários, possibilitando, assim, a ruptura das estruturas retrógradas e marginalizantes.

2.1.2.2 Altares

Diante das características da pós-modernidade, como a existência de multiterritorialidades, os altares são os espaços de celebração, na leitura de Maffesoli (2004).

Trazidos pelo culto dos encontros celebrados socialmente e que fazem elos entre si, nos quais as pessoas “reconhecem umas às outras e, com isso, conhecem a si mesmas” (MAFFESOLI, 2004, p. 58). Segundo o autor, o espaço urbano é repleto de pequenos e múltiplos altares, que podem, ou não, se interligar.

Da mesma forma que no sentido religioso do termo, os altares sugerem a realização de cultos no espaço, pelos quais são celebrados e cultuados o corpo, o sexo, a imagem, amizade e uma infindável lista (MAFFESOLI, 2004). De acordo com Gallego Campos (2009) diversas vezes os altares são reconhecidos unicamente pela própria tribo que deles se apropriou e os mantém, tendo em vista que sua espacialidade não possui necessariamente uma demarcação material, sendo os próprios sujeitos a sua demarcação e podendo, assim, constituírem diversos altares simultaneamente.

Esses espaços são compostos também através de sua vibração estética coletiva, a qual une sem promover uma homogeneização. Ao mesmo tempo que essa estética possui um senso coletivo, também se constitui através de cada vibração particularizada (MAFFESOLI, 2004). Em seu conjunto, somos atravessados por essas vibrações onde

seja através dos grandes “altares” emblemáticos, seja dos pequenos “altares” cotidianos, atravessamos, intencionalmente ou não, uma série de sítios, uma série de situações que desenham uma geografia imaginária, que permite que eu me acomode (no sentido óptico) ao ambiente físico que me é dado e que, ao mesmo tempo, construo simbolicamente (MAFFESOLI, 2004, p. 62).

Ainda assim, a cidade, em sua configuração como um grande altar, torna-se relacional, onde a teatralidade constitui sua materialidade viva e múltipla onde os mais diferentes pequenos altares precisam coexistir. De acordo com Maffesoli (2004, p. 74), “a teatralidade urbana, através de suas diversas manifestações, ou ainda o imaginário social, graças as suas diversas pontuações, são justamente o que assegura a continuidade social”. Ou seja, a maneira pela qual as sociedades continuam a existir, perpassa também pelas implicações de suas diferenças e dinamicidades, presentes nos diferentes altares que compõem o conjunto social.

Essa leitura da espacialidade mergulha diretamente na apropriação de espaços nas quais as desigualdades e exclusões socioespaciais se acentuam, assim, surgindo através das resistências. Segundo Haesbaert e Porto-Gonçalves (2006, p. 11-12) as “resistências que não acontecem apenas pela defesa de territórios culturais próprios, muitas vezes opressivos, mas também pela organização de novas redes”, sendo assim a construção de altares pela cidade

podem representar território fixos, bem como se constituírem de territorialidades móveis e efêmeras. Haesbaert (2004, p. 95-96) traz ainda definições acerca desses conceitos: “o território, enquanto relação de dominação e apropriação sociedade-espaço, desdobra-se ao longo de um *continuum* que vai da dominação político-econômica mais ‘concreta’ e ‘funcional’ à apropriação mais subjetiva e/ou ‘cultural-simbólica’” (HAESBAERT, 2004, p. 95-96).

Desta forma, podemos estabelecer um comparativo pela proximidade conceitual às diásporas dos judeus e suas migrações (sendo esses grupos que também sofrem, de outras maneiras, a opressão, segregação e exclusão espacial). Como aponta Haesbaert e Porto-Gonçalves (2006), não há uma desterritorialização da diáspora, mas sim uma complexificação no modo em que esses grupos manifestam sua territorialização. Segundo Haesbaert e Porto-Gonçalves (2006, p. 95), “o território da diáspora é um território múltiplo, tanto no sentido de coexistirem de diferentes formas territoriais justapostas quanto no sentido de serem vivenciados distintos territórios simultaneamente”, de modo que esses, apesar de parecerem muito mais simbólicos que concretos, possuem vínculos espaciais que ultrapassam o campo do imaginário geográfico e da identidade cultural.

Portanto, nossa discussão aborda a apropriação e a territorialização de espacialidades pelos corpos *queers*, na construção de uma significação e função para esses altares que se formam e se conectam, podendo ser fixos e/ou efêmeros, de acordo com a presença e com a ausência de subjetividades corpóreas nesses espaços. A experimentação dos altares no contexto *queer* permeia, de modo muito significativo, o *ethos* comunitário (MAFFESOLI, 1998). O simples fato de estar junto concentra essa significação e assim permeia pela coletividade, a criação de altares nos mais diversos espaços. Um claro exemplo dessa força comunitária é a realização da Parada LGBTQIA+. Sejam elas as mais famosas, de São Paulo (SP) e São Francisco (EUA), ou mesmo a de Chapecó (SC), as paradas acontecem na rua, em espaços efêmeros e concentram sua existência na celebração. Da mesma forma, temos o carnaval, que é uma grande festa e culto ao corpo e, da sua forma, a performatividade. O ‘carnaval’ tem sua etimologia na expressão do latim “*carne levare*” (adeus à carne, em tradução literal), marcando o período que antecede à interdição do consumo de carne na quaresma (TURNER, 1988). O carnaval é por si então uma festa da carne, da celebração dos corpos, sendo momento de ocupação e criação de altares. Sua celebração produz momentos de sensações, de desejos e anseios, fazendo oposição ao “modo indicativo, que constitui um estado em que se tenta aplicar a razão à ação humana e sistematizar a relação entre meios e fins (SOARES, 2011, p. 133).

2.1.2.3 Símbolos

Em virtude de compreendermos os espaços de representação, os símbolos possuem um papel de grande importância, uma vez que esses compõem diversas das relações nos espaços e sua percepção potencializa a constituição das tribos. Segundo Gallego Campos (2009, p. 141), “os símbolos estão presentes nos comportamentos, sentimentos, desejos e atos das pessoas e dos grupos ou das comunidades” e “ignorá-los seria omitir uma parte importante da constituição do espaço e também da vida das pessoas, grupos e comunidades.” Podemos assim admitir a forma como essas representações se expressam através dos corpos e da performatividade desses no espaço.

Para Chevalier e Gheerbrant (2015), os símbolos encontram-se no centro e compõem nossa vida imaginativa, além de que “seria dizer pouco que vivemos num mundo de símbolos — um mundo de símbolos vive em nós” (2015, p. xii). Diante disso, o universo simbólico constitui nossa presença e pode, para além, indicar nossa ausência, uma vez que diversos símbolos possam ser compartilhados. No entanto, segundo Chevalier e Gheerbrant (2015, p. xiv):

a percepção do símbolo é eminentemente pessoal, não apenas no sentido em que varia de acordo com cada indivíduo, mas também no sentido de que procede da pessoa como um todo. Ora, cada pessoa é, a um só tempo, conquista e dádiva; ela participa da herança biofisiopsicológica de uma humanidade mil vezes milenar; é influenciada por diferenciações culturais e sociais próprias a seu meio imediato de desenvolvimento e, a tudo isso, acrescenta os frutos de uma experiência única e as ansiedades da situação que vive no momento. O símbolo tem precisamente essa propriedade excepcional de sintetizar, numa expressão sensível, todas as influências do inconsciente e da consciência, bem como das forças instintivas e espirituais, em conflito ou em vias de se harmonizar no interior de cada homem [ser humano].

Da mesma forma, como somos permeados por agentes culturais de nossa experiência enquanto corpos sociais, que são compostos, diversas vezes, por uma associação passiva, onde estamos influenciados por aquilo que nos cerca. Temos também, símbolos que buscamos dentro de nós mesmos, através de nossos semelhantes e que passam a exteriorizar nossa identidade e produzir assim, a identificação. No contexto da representação *queer*, temos diversos elementos simbólicos que produzem a identificação com os espaços e com nossa tribo por meio da imagem. A figura cultuada das *drag queens*, com seus adereços pomposos, perucas coloridas, a representação performativa do feminino; a própria bandeira LGBTQIAP+ e sua reprodução

do arco-íris, são elementos que cultivam o sentimento de comunidade pelas suas expressões simbólicas que vão além do visual.

Chevalier e Gheerbrant (2015, p. xviii) destacam também a diferença entre a concepção de símbolos e de signo ou sinal, uma vez que o símbolo vai além e “transcende o significado e depende da interpretação que, por sua vez, depende de certa predisposição”, os autores (2015, p. xviii) destacam ainda que o símbolo é constituído de afetividade e possui dinamismo além de que “não apenas representa, embora de certo modo encobrendo, como — também de um certo modo — realiza e anula ao mesmo tempo”.

Apesar de o símbolo, por si, constituir uma grande importância, nota-se a necessidade da existência de um sujeito/corpo ou tribo para que esse seja entendido, bem como pode ser averiguado nos espaços de representação, que, por sua vez, sendo vividos, já são afetados por um corpo previamente. Logo, ao se apropriarem de determinado símbolo, este em questão passa a ser um eixo rotacional pelo qual a tribo se articula (GALLEGO CAMPOS, 2006). De acordo com Gallego Campos (2006, p. 26):

os membros deste grupo se identificam através de tal símbolo, o qual pode não ter significado nenhum para outro grupo qualquer. Apesar de cada símbolo se constituir como um microcosmo, nada impede que mais símbolos interajam entre si. Não há exclusividade no pensamento simbólico, mas sim interpenetração entre os diferentes símbolos. Estes possuem também a capacidade de reunir, inclusive de maneira harmônica, os contrários.

Portanto, esse agrupamento em torno dos símbolos e a absorção desses pelos corpos em questão nos possibilita o estudo desses e de seus espaços de representação, a fim de compreender como agem, como interferem nos espaços e as relações que são produzidas em seu meio. Chevalier e Gheerbrant (2015, p. xxx, grifo nosso) asseguram ainda a importância do signo em sua configuração e entendimento:

O que é importante é ser sensível a essas possíveis diferenciações, se se deseja prevenir mal-entendidos e, sobretudo, penetrar numa compreensão profunda do outro. Nessas circunstâncias, é que se vê como o símbolo conduz para além do universal do conhecimento. Realmente, **ele não é simples comunicação de conhecimento, mas sim convergência de afetividade: através do símbolo, as libidos, no sentido energético do termo, entram em comunicação.** Por esta razão **o símbolo é o instrumento mais eficaz da compreensão interpessoal, intergrupar, internacional, conduzindo-a à sua mais alta intensidade e às suas mais profundas dimensões.** A concordância sobre o símbolo é um passo da maior importância na via da socialização. Na sua qualidade de universal, o símbolo tem a capacidade simultânea de introdução no cerne do individual e do social. Quem penetrar no sentido dos símbolos de uma pessoa ou de um povo conhecerá a fundo essa pessoa ou esse povo (grifo nosso).

Sujeitos e sociedade produzem uma relação completa através de suas simbologias. Os símbolos são expostos na maneira comportamental, afetiva e pela expressão de cada corpo que completa o coletivo social, que compreendem desde aspectos culturais a movimentos de influências externas⁹⁵. Para Henríquez (2010, p. 294), “a linguagem é o instrumento que nos permite compartilhar com os outros, pois serve para construir mundos significativos e é o sistema de signos mais importante para construir símbolos”, o que faz com que seja possível a apreensão dos significados. Assim, a vida de cada sujeito e da sociedade como um todo, percorre por meio de universos simbólicos que “são corpos de tradição teórica que integram diferentes áreas de significação e abrangem a ordem institucional em uma totalidade simbólica” (BERGER; LUCKMANN, 1999, p. 131).

2.1.2.4 Mito/rito

A presença do mito constitui-se inicialmente a partir da construção simbólica. No entanto, exerce um papel diferente na análise das representações, pois este é composto pelos elos que conectam os membros da tribo, constituindo pequenos grupos que compõem o ritual como um todo. Sua existência sugere o espelhamento dos semelhantes enquanto *deuses* centrais que exercem um significativo papel de representação em meio ao rito.

Para Chevalier e Gheerbrant (2015, p. xix) “os mitos apresentam-se como transposições dramáticas desses arquétipos, esquemas e símbolos, ou como composições de conjunto, epopeias, narrativas, gêneses, cosmogonias, teogonias, gigantomaquias, que já começam a deixar entrever um processo de racionalização”. Segundo os autores, “o mito passa a ser percebido como um teatro simbólico de lutas interiores e exteriores a que o homem se entrega no caminho de sua evolução, na conquista de sua personalidade” (CHEVALIER; GHEERBRANT (2015, p. xix).

Assim, abordaremos o mito através de sua leitura pós-moderna, pela qual a montagem mitológica – que se assemelha ao mito arcaico, e se difere do mito moderno⁹⁶ – e do trágico-

⁹⁵ A cultura *queer*, por exemplo, possui uma influência muito grande da cena *ballroom* norte americana e da cultura pop global como um todo.

⁹⁶ Tratando-se do mito moderno, a leitura do mito era tida como algo mais racionalista e fundamentado em um culto, como ao herói, por exemplo.

dionisíaco, traçando um paralelo com a discussão dos *deuses locais* (MAFFESOLI, 1990; 2004). Para Maffesoli (1990, p. 182, tradução nossa) “as versões do mito podem variar, mas simbolizam perfeitamente tudo o que aproxima nosso deus da mãe-natureza, da religião matriarcal”⁹⁷. A montagem mitológica é algo que pode ser observado no cotidiano, por meio de arranjos que

se originam no mito da circulação do sexo e dos afetos. Situações adúlteras, relações sexuais, amores livres, orgias, oscilações, perambulação sexual etc., tudo isso na vida cotidiana ou em momentos ritualmente designados é possível porque, como "resíduo" instintivo, o sexo polimórfico serve de referência. Assim, o mundo "imaginativo" do dionisíaco permitirá as pequenas disfunções da vida banal e assim garantirá a manutenção da vontade de viver corporativa (MAFFESOLI, 1990, p. 215, tradução nossa).⁹⁸

Segundo Maffesoli (2004), os mitos arcaicos, que retornam na pós-modernidade, constituem um mundo fantástico, fazem com que sejam aflorados os sentimentos tribais em uma montagem mitológica e se fragmentam em pequenas mitologias, não sendo mais cunhada em uma verdade absoluta. Assim, a montagem mitológica vai se basear na dinâmica ritualística, tendo “o atributo de teatralizar o pensamento mítico, tornando-o mais pregnante e profundo” (GALLEGO CAMPOS, 2009, p. 42), de modo que estes ritos possibilitam o surgimento de territorialidades, que vêm a ser confirmadas pelas celebrações tribais.

A teatralidade construída sobre os sentimentos tribais conduz-nos à percepção do surgimento de *deuses locais* (MAFFESOLI, 2004). De acordo com Maffesoli (2004), a tão forte presença do *deus local* em determinados territórios fazia com que os estrangeiros recém instalados também o adotassem, sendo, assim, iniciados pela prática. O autor ainda acrescenta que “a divindade do lugar serve de cimento societário” (MAFFESOLI, 2004, p. 63), influenciando assim no modo de vida e pensamento de sua sociedade.

Portanto, os *deuses locais* se destacam como uma forma de agregar e ajudam a compor o coletivo das tribos, no qual “o conjunto é o que faz sentido, é o conjunto que delimita o imaginário social” (MAFFESOLI, 2004, p. 74). Deste modo, a caracterização desses *deuses* no

⁹⁷ No original: [...] le versioni del mito, possono variare, ma simboleggiano perfettamente tutto ciò che avvicina il nostro dio alla natura-madre, alla religione matriarcale.

⁹⁸ No original: [...] che traggono origine nel mito della circolazione del sesso e degli affetti. Le situazioni adulterine, i concubinati, l'amore libero, le orge, lo sfarfallare, l'erranza sessuale, ecc., tutto ciò nella vita di tutti i giorni o nei momenti ritualmente designati è possibile perché, come un «residuo» istintuale, il sesso polimorfo serve da riferimento. Così il mondo «immaginfico» del dionisiaco permetterà le piccole disfunzioni della vita banale e ciò facendo assicurerà il mantenimento del voler-vivere societario.

espaço vivido circunda pela emoção e pelos afetos da tribo, compostos e inscritos na memória coletiva, possibilitando a identificação entre semelhantes (MAFFESOLI, 2004), tornando assim, a montagem mitológica e ritualística um processo de iniciação e identificação dos sujeitos diante da tribo.

As montagens mitológicas e ritualísticas são representadas então pelas corpografias dissidentes. Em um contexto global, temos a influência das grandes divas do cinema e da música, que retratam a montagem mitológica da construção de imagem (THÜRLER, 2019). Segundo Gadelha (2009), a ‘diva’ representa a figura poderosa e admirada por outras pessoas, sendo que ela se torna um importante referencial para a construção imagética e performativa das *drag queens*, que por sua vez, podem conferir iniciados em seu rito (as mães *drags*). Já no contexto das travestis e transexuais, existem ainda os chamados “voos da beleza”, que ocorrem principalmente em países europeus e correspondem ao “processo de levar pessoas de uma cidade, para elas atuarem como profissionais do sexo em outra cidade” (GADELHA, 2009, p. 205), isso devido ao fato de que “em locais como a Europa, os cachês são significativamente mais altos do que o preço do programa em países como o Brasil, e o que permite as brasileiras trabalhadoras do sexo ter, quando estão na Europa, mais capital para investirem na aparência corporal” (GADELHA, 2009, p. 205). Essa migração da prostituição faz parte de um rito potencializado pela cultura da beleza muito cultivada pela sociedade, na busca de transformar seu corpo e encaixar-se nos padrões de gênero.

Tratando-se dos ritos locais, além da clara incorporação da influência global, tem-se uma forte presença da cultura brasileira inserida em meio ao movimento. Podemos citar inicialmente o funk e o hip-hop (embora esse não seja originalmente brasileiro, mas seja uma forma política muito potente de autoafirmação), ambos gêneros que, para além da música, incorporam a dança como parte de seu rito performativo. Também há a presença de deusas locais (nesse ponto podemos ‘feminilizar’ o termo em detrimento da contextualização construída acerca das influências das divas na construção do rito/mito), que concentram muito a euforia do estar junto (MAFFESOLI, 1998) e magnetizam ações coletivas por meio de sua presença.

2.1.3 Espaço de representação *Queer* – narrativa das ruas

Não vivemos em um mundo objetivo de matéria e fatos, como o realismo ingênuo e banal tende a supor. O modo de existência caracteristicamente humano ocorre nos mundos das possibilidades, moldado pela capacidade humana de lembrança, fantasia e imaginação. (PALLASMAA, 2018, p. 23).

Os espaços de representação *queer* apresentam muitas peculiaridades em sua usabilidade e afirmação social. Através das categorias de análise, vistas anteriormente, podemos destacar inicialmente alguns pontos que se repetirão nessa seção em que buscamos observar a presença e a ausência *queer* nas ruas da cidade de Chapecó/SC.

Os símbolos, mitos/ritos e altares são expressões das categorias centrais de nossa pesquisa. São as formas como as identidades se manifestam externamente, como se dão performance/performatividade e prática social, bem como de que maneiras elas são representadas, valoradas e vividas. Assim, os **altares**, se compõe através dos diversos pontos de encontro existentes na cidade: Mercado Altas Horas, Tele Bier, Disk Bar, Cubo Chapecó e a extensão da Avenida Fernando Machado, especialmente nas proximidades entre Cubo e Mercado Altas Horas, além de outras espacialidades efêmeras⁹⁹. Os **símbolos** possuem uma gama enorme de representação, uma vez que fazem parte e compõem a identidade de cada corpo: vestimentas, expressão corporal; além de manifestações simbólicas espaciais, como grafites e lambes.¹⁰⁰ O **mito/rito** é algo complexo em nossa identificação, uma vez que não necessariamente seja ele uma espécie de *guru* das ruas, mas mais visto como um potencializador daquele espaço e daquela apropriação: *drag queens* (mesmo em seu *out*)¹⁰¹, travestis, transexuais, pessoas não binárias.

Para experienciar essa vivência, usamos as observações de campo como forma de registro. Imergimos no contexto das ruas para compormos nossa narrativa e leitura dos espaços

⁹⁹ Algumas festas que ocorrem estruturadas por coletivos e que fazem locação de estruturas que não necessariamente sejam de sua natureza cotidiana.

¹⁰⁰ Lambe ou lambe-lambe, consiste em uma técnica artística de colagem urbana, onde é impressa uma arte em papel de tamanhos variados e colada em espaços públicos.

¹⁰¹ *Out* ou *out of drag* consiste na expressão utilizada para se referir aos momentos em que determinado sujeito não está em sua persona *drag*, com maquiagem e adereços, estando em sua estética natural. Também se utiliza para se referir a estes momentos a expressão *desmontada*, considerando que a maquiagem e adereços montam o *alter ego drag*.

de representação *queer* e entendermos os tensionamentos em que eles são submetidos. De acordo com Dote (2020, p. 35):

a forma de olhar a cena antropológica para além de fronteiras, de linhas de segregação, de isolamento, de compartimentação, inclui no campo etnográfico a existência de um possível nivelamento entre quem pesquisa e quem é pesquisado, aquilo que se pesquisa (no caso, a cidade) e o sujeito que assume o fluxo narrativo da experiência.

A observação de campo é constantemente usada na Geografia e consiste em um procedimento básico de investigação científica, sendo empregada na pesquisa de campo, em que se caracteriza como um aporte para a compreensão de contextos e fatos que variam temporal e espacialmente. Esse procedimento pode ser ainda definido como uma técnica de produção de informações que, em utilização dos sentidos, apreende aspectos da realidade, bem como simbólicos. Para Triviños (1987), a observação não é simplesmente olhar, mas também, destacar algo específico em um conjunto – objetos, pessoas e animais – dando atenção a suas características – tamanho, cor, entre outras. Assim, “observar um fenômeno social significa que determinado evento social, simples ou complexo, tenha sido abstratamente separado de seu contexto para que, em sua dimensão singular, seja estudado em seus atos, atividades, significados e relações” (SILVA; MENDES, 2013).

Retomando Dote (2020), a autora comenta sobre as *aparições* de campo e sobre as muitas vezes que a investigação não favorece ao encontro, ou seja, que muitas das inscrições corpóreas e simbólicas sejam percebidas ao acaso – atento – pelo pesquisador¹⁰². As *aparições* mencionadas por Dote (2020), condizem com uma maneira de olhar para a cidade pela escala do corpo, sentindo o espaço e suas simbologias. Para Dote (2020, p. 41):

Procurar não é garantia de encontrar: ver requer algo mais do que simplesmente estar ali. É mais como uma caçada lenta, um jogo manso e tenaz. O ritmo é o da paciência, o de se demorar mesmo quando em movimento, o da repetição (dos caminhos, dos olhares, das escritas encontradas), o da delicadeza para receber o que acontece ao acaso, mesmo nos lugares já conhecidos. É por isso, também, que perceber não é coisa só para os olhos. É como se a gente visse com o corpo todo: esse corpo que vendo, não vê; esse corpo em estado de atenção; esse corpo tomado de surpresa. Encontrar trata-se, também, de ser atravessado por sensações.

Desta forma, a ação dessa narrativa atravessa o corpo pesquisador e se estabelece diante da vivência particular e observação empática ao outro. Logo, é uma ação contínua que, em suas

¹⁰² Este acaso, apresentado por Dote (2020), refere-se à vida cotidiana, ao sair de casa sem a intenção de pesquisar, sair experienciar o espaço ou mesmo ir ao mercado. Momentos em que o olhar percebe ao acaso situações e símbolos inscritos pela cidade.

condições, percorre o conjunto cotidiano e as inscrições vividas nesse tempo e espaço. As observações buscam, ainda, compreender a vivência cotidiana para além da materialidade, buscando nas representações simbólicas e identitárias a consumação dos ritos e das práticas sociais.

A primeira observação de campo que deve ser destacada é em torno da privatização do lazer, que se tornou uma característica muito forte do sistema capitalista atual, que se intensifica constantemente como meio de elitizar o lazer. Em sua maioria, os lazeres noturnos ocorrem dentro de bares – que, ao longo da Avenida Getúlio Vargas (avenida principal), chegam a se expandir para a calçada, que é de uso público e não privado – e casas noturnas. Nessa configuração, nem mesmo os eventos diurnos escapam dessa realidade. De acordo com Barp et al. (2022, p. 325), “as próprias Paradas de luta LGBT, mesmo que sinônimos de emancipação, são passíveis de direcionamentos mercadológicos”. Questões como essas implicam diretamente na caracterização social de quem acessa esses espaços e quem busca construir na rua, seu *locus* para a construção de espaço de representação.

Com isso, em utilização da rua, muitas das vezes ocorrem as dispersões de grupos que aos poucos vão se reencontrando e formando novos espaços. Nesse momento, temos uma primeira identificação de altares, que são demarcados como pontos de encontro e comunhão, que compõem a territorialidade dispersa de cada agrupamento da tribo, seja no Disk Bar (Figura 23) para comprar sua bebida seja na calçada em frente à Cubo (Figura 24) junto de seus amigos, entre outras territorialidades que vão surgindo e se ocultando à medida que os corpos vão se movimentando (Figura 25). Essas demarcações se constituem para além da espacialidade em si, elas são compostas pelo rito concebido no encontro e no estar junto sem um propósito específico.

Como podemos observar no Mapa 2, o deslocamento pode chegar a ser tão significativo que, por vezes, foge até mesmo do perímetro central da cidade (tracejado vermelho), para que, assim, as tribos possam realmente exercer seu direito de uso do espaço público, uma vez que esses espaços mais afastados são menos adensados e menos sujeitos a repressões. Entretanto, essas movimentações não ocorrem unicamente por intenção dos sujeitos em percorrerm quilômetros pela cidade. Em sua maioria, essas ocorrem devido à perseguição policial, que

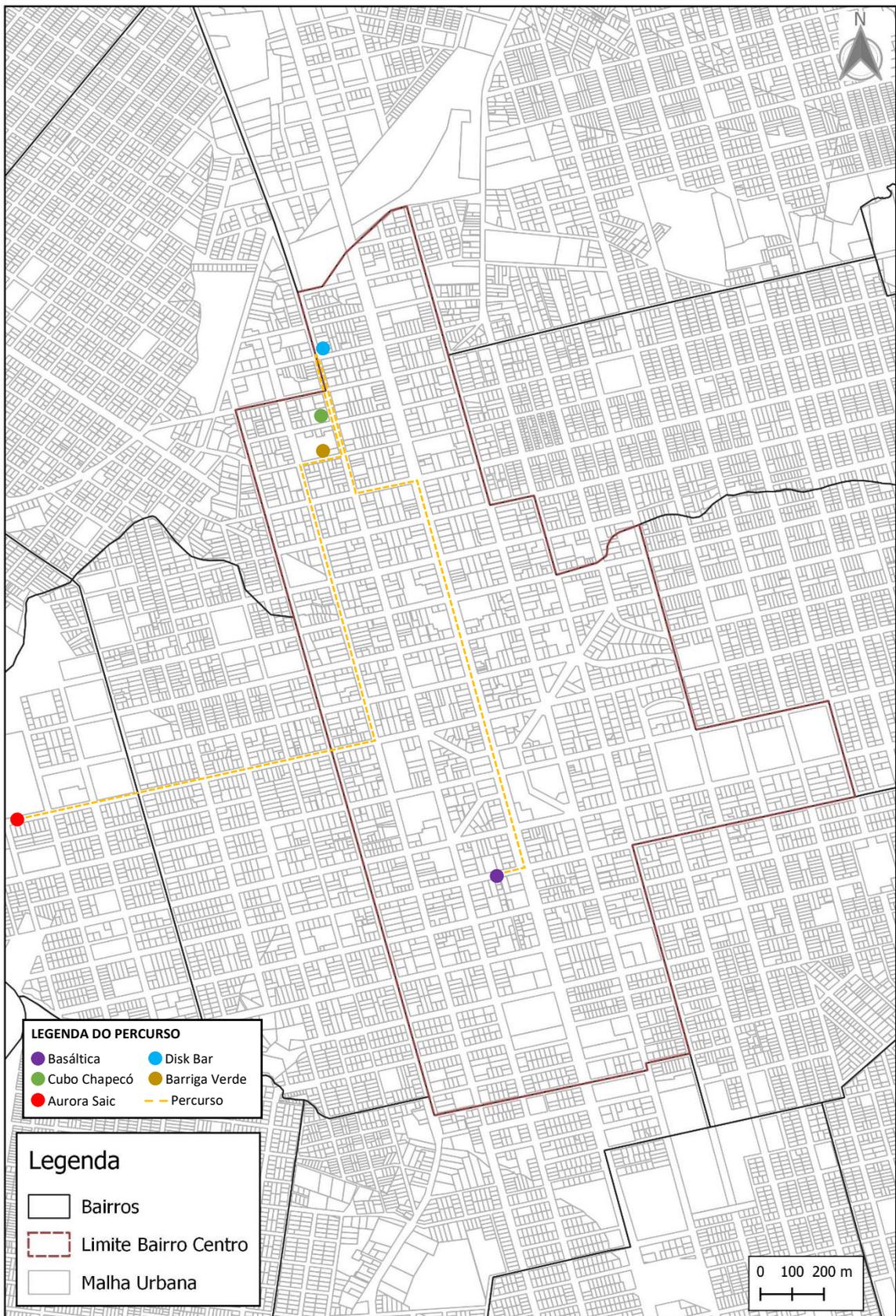
busca minimizar os agrupamentos de determinadas tribos na rua, a mando de um poder hegemônico que os marginaliza e oprime, categorizando-os como baderna e perturbação.¹⁰³

A territorialidade demarcada neste primeiro mapa (Mapa 2) apresenta o deslocamento de apenas uma noite (19 de fev. 2021), demonstrada por um percurso disperso, sem um propósito definido e de curtas paradas. Esse percurso foi iniciado em um estabelecimento público-privado¹⁰⁴ (a Microcervejaria Basáltica [ponto roxo]), por volta das 18 horas, e teve seu término na Rua Barão do Rio Branco (em frente à Agroindústria Frigorífica Aurora Saic [ponto vermelho]), à 1h da manhã do outro dia (20/09) – significativamente distante do espaço de maior utilização das tribos LGBTQIA+, que se constitui nas proximidades da Cubo e Altas Horas, como já mencionado. No entanto, justamente esses espaços que são mais significativos para essas corporeidades, são áreas nas quais ouvimos policiais dizendo que “as pessoas poderiam conversar em outros lugares” e para “combinarmos isso [o rolê] pelo *whatsapp*”, motivos pelo qual nos deslocamos, enquanto grupo, para uma área mais descentralizada (ponto vermelho).

Esse deslocamento nos permite observar a efemeridade com que os altares são explorados e concebidos pelas corporeidades dissidentes durante a noite. Embora as práticas realizadas sejam nocivas, há o incômodo social, sobretudo no modo com que as performatividades vão ganhando mais força e maior pluralidade. Enquanto estávamos em um estabelecimento público-privado, não houve de nenhum modo interferências em nossa prática de comunhão, mas conforme o percurso foi sendo realizado e o rito da noite foi sendo iniciado, com a presença de *drag queens*, pessoas de diversas classes e cores ocupando a rua, aí se deu início ao movimento de contestação. Vemos então que não se trata unicamente da prática social, mas sim do público que a envolve e constitui.

¹⁰³ Nesta pesquisa, optamos por focar nossas observações ao Bairro Centro e seu entorno imediato. Existem outros altares, mais espaços de representação permeados pela cidade, no entanto, em bairros residenciais, esses são mais restritos e reprimidos, ficando mais ‘fácil’ para a comunidade realizar o deslocamento para as áreas centrais da cidade.

¹⁰⁴ Aberto para que todas as pessoas possam o acessar, mas com consumação paga de seus serviços e produtos.



Mapa 2 - Percurso noturno | 19 set. 2021.
 Fonte: Elaborado pelo autor a partir de bases cartográficas do IBGE.



Figura 23 – Barriga Verde | 19 set. 2021
Fonte: acervo pessoal, 2021.



Figura 24 – Cubo Chapecó | 19 set. 2021
Fonte: acervo pessoal, 2021.



Figura 25 – Retorno Disk Bar | 19 set. 2021
Fonte: acervo pessoal, 2021.

Movimentações como essa são comuns na sociabilidade *queer* (especialmente no período noturno). O fato de estar sentado na calçada em comunhão, bebendo, conversando e ritualizando a própria existência já fere aquilo que é esperado pela sociedade conservadora que, basicamente, pretende que a rua/calçada sejam meros espaços de trânsito e conexão entre suas casas e as necessidades exteriores.

Como exposto no contexto da construção de territorialidades dissidentes, temos também a percepção da presença *queer* pela cidade em manifestações simbólicas que são lidas espacialmente ao acaso, como pontuado anteriormente em Dote (2020), e cumprem seu papel efetivo de propor a reflexão acerca dos espaços. Em decorrência de vivermos em uma cidade altamente heterocisnormativa, a manifestação simbólica ocorre em singelas formas de resistência, que são percebidas pela cidade (Figura 26).



Figura 26 - Rua Sete de Setembro | 18 de mar. 2022 versus 27 de set. 2022.
Fonte: acervo pessoal, 2022.

Na Figura 26, podemos observar um lambe do coletivo Lambe Trans (@lambetrans, 2021), que traz o questionamento a quem o vê “*Quantas pessoas trans trabalham na sua empresa?*”. São inscrições que, ao serem lidas em um momento passageiro, integram nossa lembrança e fazem com que repensemos nosso círculo social. Empregamos pessoas trans? Somos atendidos por pessoas trans? A resposta em sua maioria ainda é não. Um fator que reforça essa resposta aos questionamentos levantados é tido pela remoção do lambe que, pela rasura, se percebe que ainda estava visível e poderia ser mantido, indicando sua remoção por outros motivos/escolhas/perseguições/silenciamentos. As ações do coletivo ainda se estendem

por diversos contextos e se autoproclama como uma “resistência transvestigenera”¹⁰⁵ que reforçam a presença de corpos *queers* na cidade e constituem a demarcação de suas espacialidades em meio à cisgenereidade, regurgitando a necessidade de autorização em suas existências.

Além do coletivo Lambe Trans, outras inscrições são percebidas pela cidade, as quais indicam a presença de corpos *queers* em determinados espaços, marcados por suas representações simbólicas e identitárias. É comum nos depararmos com grafites e com pichações, os quais expressam reivindicações espaciais, como se fossem modos de demarcar a passagem e assinalam a territorialidade por determinados espaços. Na Figura 27, podemos observar a frase “a rua é nossa”, a qual não diz de quem é a rua efetivamente, mas que enuncia a necessidade de reforçar que pessoas compõem aquele espaço de modo plural.



Figura 27 - Rua Artur Bernardi | 12 abr. 2022
Fonte: acervo pessoal, 2022.

Ao andarmos pelo centro da cidade, percebemos também demarcações identitárias de determinados grupos e mitos que se firmam na noite da cidade. Estas escritas nos chamam a atenção antes mesmos de se tornarem objetos simbólicos para a pesquisa. Segundo Dote (2020, p. 38), as imagens observadas podem ser consideradas “rastros da vida urbana” uma vez que geram “uma espécie de aparição, de descontinuidade, de choque na configuração espacial da

¹⁰⁵ Informação obtida pela descrição do perfil do coletivo no Instagram.
Fonte: <https://www.instagram.com/lambetrans/?hl=pt-br> Acesso em 27 out. 2022.

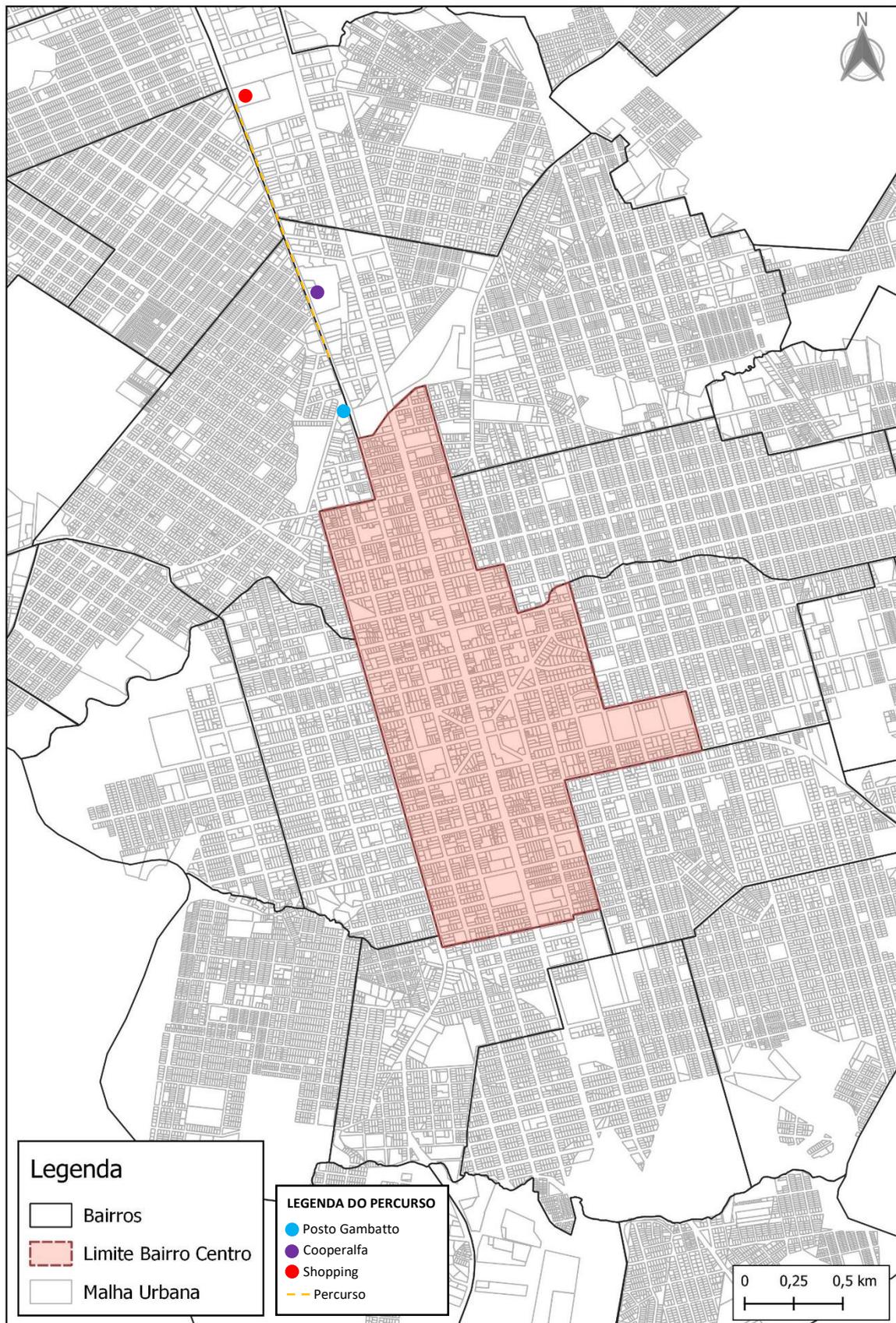
cidade, ensejando um tipo emblemático de visualidade”, sendo “imagens nômades, que habitam os entremeios sem se fixar”. Entre as escritas observadas, vemos algumas marcas de *drag queens*, que podem ser consideradas mitos, tendo em vista o modo como fazem a utilização da rua, potencializam o estar-junto, sendo importantes referências da comunidade, com sua arte e, com isso, geram mais produções do tipo. Observamos, na Figura 28, as inscrições “Jasper” e “Afeminada”, que demarcam a espacialidade e simbolizam a presença de corpos dissidentes na composição da paisagem chapecoense.



Figura 28 - Inscrições simbólicas de Drag Queens
Fonte: acervo pessoal, 2022.

Segundo Ornat (2008c), em referência à espacialidade travesti na cidade de Ponta Grossa/PR, o controle do território que a travesti ocupa é uma regra, pois dois corpos não podem ocupar o mesmo local. Do mesmo modo, em cada esquina da Avenida Fernando Machado, encontra-se um ponto em diferencial. Assim, em se tratando de espaços que subvertem as normas, observamos a extensão desta avenida entre o Posto Gambatto e o Shopping Pátio Chapecó (demarcados no Mapa 3), na qual existem pontos de prostituição ocupados por travestis que se deslocam para fora do perímetro central da cidade.

Esse deslocamento ocorre em decorrência de três fatores específicos. O primeiro está relacionado à atividade comercial da prostituição em si, sendo mais confortável para as profissionais do sexo estarem em um território quase inóspito, embora represente também o aumento do risco. O segundo se dá pelo afastamento da área central da cidade, que possui grande movimento e encontra-se em maior vigilância, tanto por parte da população – que representaria o julgamento – quanto pelos poderes institucionais – que simbolizam a repressão, pela condenação da prostituição. E o terceiro é marcado por ser uma via movimentada que dá acesso/saída à cidade em direção a BR-282.



Mapa 3 - Percurso noturno | 22 fev. 2022
 Fonte: Elaborado pelo autor a partir de bases cartográficas do IBGE.

Como vimos em Villada (2021), na maioria das vezes, a sociedade direciona as travestis para a prostituição, como uma das poucas (ou única) alternativa de sobrevivência financeira. A Avenida Fernando Machado, como já trazida em seções anteriores, dada sua subversão de usos dissidentes nas imediações da Cubo, possui uma importância estrutural significativa para a cidade, sendo considerada uma de suas três principais avenidas. Logo, seu uso condiciona altos preços e valorização comercial e institucional, tendo em sua extensão grandes estruturas: Shopping, edifício comercial Il Centenário, Colégio Exponencial, revendedoras de automóveis de luxo, concessionárias de veículos de diferentes marcas, CooperAlfa, entre outros.

Desta maneira, o uso da Av. Fernando Machado por travestis – diferente do caso do *Parque Sarmiento*, no romance de Camila Villada, em que o parque é um espaço ocupado e demarcado – condicionaria o sentimento de incômodo pela população chapecoense, dada a importância desta rua e a prática desse uso. No entanto, a área onde as travestis se posicionam para o trabalho, foge da centralidade da cidade, ficando em frente a uma área altamente comercial e de serviços na qual, à noite, possui apenas o movimento de veículos na rua e seus corpos nas esquinas (Figura 29). Logo, sua ocupação nesse espaço não faz diferença para o conservadorismo, tratando-se de uma área já ‘abandonada’ no período noturno, no qual as travestis ficam expostas ao perigo e a gritos de ofensa por quem passa de carro, sendo esses mesmos, muitas vezes, seus clientes em outras ocasiões, tornando sua apropriação um movimento simbólico de suas identidades. Para Silva, Ornat e Lee (2021, n/p), esses são espaços da cidade direcionados à apropriação noturna, “conjugando pequena iluminação, passagem de veículos e fora de zonas residenciais que permitam a exposição dos corpos e o anonimato dos clientes”, evidenciando assim a criação de territórios de prostituição.



Figura 29 - Avenida Fernando Machado | 22 fev. 2022
Fonte: acervo pessoal, 2022.

De acordo com Silva, Ornat e Lee (2021, n/p), “a noite facilita a exposição de afetos e de performances corporais de grupos sociais dissidentes da heterocisnormatividade”. No entanto, as conjunturas sociais dos espaços à margem, juntamente aos corpos que se encontram à margem, evidenciam o modo como não há como prover espacialidades padronizadas que possibilitem o acesso a todas as minorias sexuais e de gênero, considerando que não há homogeneidade interna nesses grupos (SILVA; ORNAT; LEE, 2021). Segundo os autores “a performance corporal de travestis e transexuais femininas que atuam na prostituição é parte do espaço noturno, pois desperta fantasias e provoca encontros considerados fora de ordem. Assim como seus corpos constituem-se nos espaços noturnos, a noite cria significados distintos para esses corpos” (SILVA; ORNAT; LEE, 2021, n/p).

Por outro lado, o que ocorre nas centralidades da cidade perpassa por questões de desobediências espaciais, na criação de contraespaços para ocupação e resistência por parte das corporeidades incorporadas de aspectos simbólicos dissidentes. Para Peres e Toledo (2011), a resistência ao biopoder ocorre desde a infância de pessoas travestis, transexuais e transgêneros, na tentativa de constituírem suas vidas de modo singular e simbólica. Assim, através da identificação e da interlocução com semelhantes, “se estabelecem sentimentos de presença e produção de uma expressão, criando cumplicidades e organizando estratégias de afirmação de suas singularidades” (PERES; TOLEDO, 2011, p. 274).

Grandes momentos que demarcam a celebração e reivindicação por liberdade, direitos e representação da comunidade LGBTQIA+, são as paradas de luta LGBTQ+. A popularização deste evento pode ser demarcada pelos acontecimentos de *Stonewall* (1969), onde houve uma nova fase do movimento LGBTQ+ e sua luta, referidos a estratégias e pautas no âmbito político e social, através de uma intensa revolução da comunidade *queer* estadunidense (SILVA, 2012). A constituição da revolução de *Stonewall* é carregada de aspectos simbólicos, mas talvez o mais expressivo de todos, seja a figura mitológica de Marsha P Johnson, mulher trans, ativista e *dragqueen*, que teve grande participação no início a revolução pelos movimentos LGBTQIAP+.

No Oeste de Santa Catarina, o movimento começa a ser constituído no ano de 2016, juntamente ao surgimento da União Nacional LGBTQ+ (UNA LGBTQ+), com a primeira parada do orgulho. Para Cattani (2020, p. 54), o surgimento da UNA em Chapecó inaugurou a “possibilidade de outras formas de aparecimento público e de corporizar a política”, tornando possível então a participação LGBTQIAP+ no enfrentamento de práticas excludentes. Desde então, ocorreram cinco paradas, das quais quatro foram antes da pandemia de Covid19 e a

última edição foi realizada em 2022, sendo que essas sempre são compostas por diversas construções simbólicas, ritualísticas e uma montagem mitológica inscrita sobre a comunhão e a afetualidade.

O início da 5ª Parada de Luta LGBTQ+ do Oeste Catarinense, realizada em 26 de junho de 2022, aconteceu, como de costume nas manifestações sociais que ocorrem na cidade de Chapecó, na Praça Coronel Bertaso, em frente à Catedral Santo Antônio. Às 14 horas chegamos ao local e a aglomeração estava começando a se formar, com o início da parada marcado para as 15 horas. Para aproximarmos nossa observação do percurso com nossa análise, dividimos em três atos o trajeto da parada, sendo eles: *sagrado e profano*;¹⁰⁶ *pátria amada Brasil*; e *celebração*.

Primeiramente, houve uma abertura com um discurso que precedeu as apresentações artísticas iniciais, com *drag queens* e cantores *queers*, além de muita música (especialmente de artistas que apoiam a causa LGBTQ+) e uma recitação da canção AmarElo (Emicida *feat.* Majur e Pablo Vittar)¹⁰⁷, que embalou a temática da 5ª parada: “*esse ano eu não morro*” (trecho da música). Nesse momento inicial a praça já se encontrava cheia e a atenção dividia-se entre o diálogo com a UNA LGBTQ, que discursava em cima do caminhão, e a festa, que ocorria na praça e se estendia para a Rua Marechal Floriano Peixoto, que separa a praça da catedral. O uso do caminhão é sempre uma questão ritualística ao movimento e nas paradas da UNA, sendo um modo simbólico de expressar uma relação de presença e de criar um palco para a militância nesse espaço conquistado.

O ato inicial acontecer na praça (Figura 30), nomeada em homenagem a um coronel¹⁰⁸ e localizada em frente à Catedral Santo Antônio, representa um simbolismo ao qual nomeamos como *sagrado e profano*. Levamos em consideração, toda a relação histórica dada entre o confronto da igreja com a causa LGBTQIAP+ ao longo dos anos, além da constante repressão

¹⁰⁶ Fazemos uso desse termo como uma sátira ao que envolve as pregações religiosas e a profanação atribuída, muitas vezes por essas instituições, à comunidade LGBTQIAP+. Embora não o aprofundemos aqui, sugerimos a leitura de ‘O sagrado e o profano’ (1992) de Mircea Eliade, como complemento ao assunto.

¹⁰⁷ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=PTDgP3BDPIU> Acesso em: 23 set. 2022.

¹⁰⁸ Importante destacar que o coronel em questão, Ernesto F. Bertaso, é o idealizador do projeto de apagamento indígena e originário da cidade, sendo hoje visto como uma espécie de herói local pela sociedade hegemônica normativa, assim como o mito moderno.

que flerta constantemente com o militarismo e coronelismo, impondo-se sobre minorias, neste caso, a tribo *queer*.



Figura 30 - Ato I Parada | Sagrado e Profano
Fonte: acervo pessoal, 2022.

A dominação dessa espacialidade se constitui das esferas políticas e compõe um importante altar às explanações e lutas sociais que nele se aglomeram. Já a relação simbólica do modo como esses espaços se estabelecem e são apropriados, remonta à resistência em fortalecer a própria imagem em espaços nos quais ela não é corriqueiramente vista e representada, sendo essa uma das premissas da parada e da própria UNA. A igreja, não sendo um território *queer*, tem sua fachada subvertida nesse dia com o simbolismo e a potência que é o estar-junto.

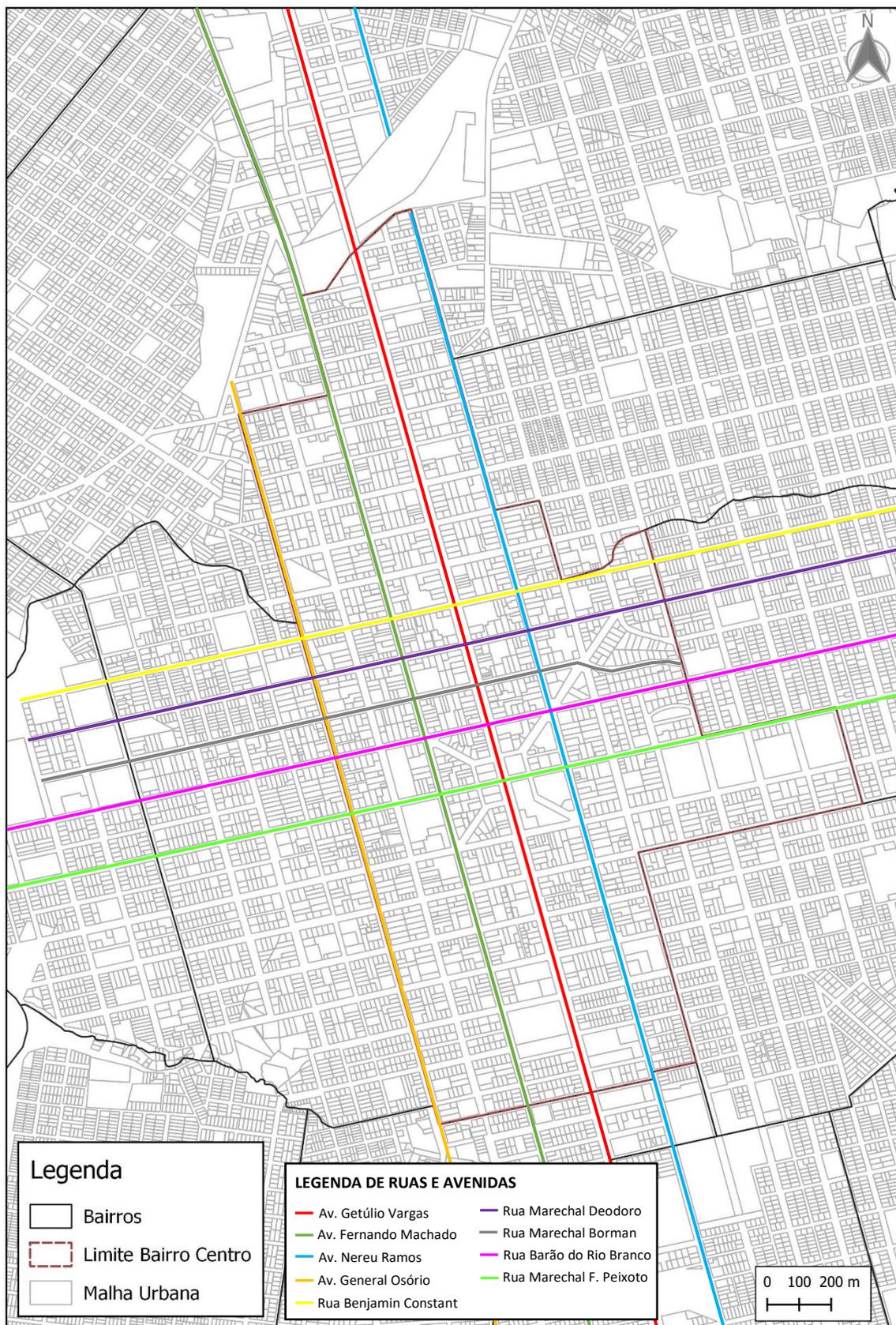
Por outro lado, temos a toponímia das ruas e de espaços públicos em homenagens a coronéis e militares, comum em cidades brasileiras, devido ao seu processo de formação e colonização. Chapecó vem de uma longa história de apagamento indígena, que é ocultada em homenagens e condecorações aos que se nomeiam (e foram nomeados) descobridores destas terras. No Mapa 4, podemos observar a malha viária da região central da cidade, com diversas ruas e avenidas que fazem homenagens à coronéis, militares e governantes pré-republicanos. Sobretudo, observamos as três principais avenidas da cidade (Av. Getúlio Vargas, Av. Fernando Machado e Av. Nereu Ramos) que, de norte a sul, se estendem pela malha urbana da cidade.

Assim como as ruas e avenidas homenageiam aos militares, no ano de 2017 foi inaugurado, no prolongamento da Av. Getúlio Vargas, um monumento em bronze que faz homenagem ao coronel Ernesto Bertaso, ao empresário Plínio De Nês e ao cooperativista Aury Bodanese, vistos como pioneiros do crescimento e desenvolvimento da cidade de Chapecó (HASS, 2001).¹⁰⁹ O monumento, que fica instalado no ponto mais alto da Avenida, representa, além da homenagem a esses homens cis-brancos, uma forma de vigilância simbólica destas figuras hegemônicas sobre a cidade e sobre as ‘perturbações dissidentes’, que pode ser comparada, metaforicamente, ao *pan-óptico* de Foucault (Figura 31) (CORTÉS, 2008).



Figura 31 - Monumento ao Centenário (2017)
Fonte: Prefeitura de Chapecó, 2018.

¹⁰⁹ O monumento foi realizado pela prefeitura em comemoração ao centenário da cidade. Em entrevista ao jornal ‘Diário do Iguazu’, o prefeito da época, Luciano Buligon (2017-2020) diz “Essas tres figuras serão homenageadas e o monumento é bastante simbólico porque ele vai estar no último canteiro da avenida Getúlio Vargas, de frente para O Desbravador como que dizendo o seguinte: ‘até aqui, nós crescemos 100 anos. Agora é com vocês’”. Sua fala demonstra seu total entendimento simbólico que a representação do monumento e sua implantação carregam, de demonstrar e lembrar quem fez Chapecó ser o que é hoje. Fonte: <https://diregional.com.br/diario-do-iguacu/politica/monumento-do-centenario-bertaso-de-nes-e-bodanese-eternizados-na-getulio> Acesso em 07 mar. 2023.



Mapa 4 - Toponímia das ruas e avenidas principais da área central.
 Fonte: Elaborado pelo autor a partir de bases cartográficas do IBGE.

Saindo da praça, o segundo ato realizado, nomeado como *pátria amada Brasil*, é composto após o percurso ser iniciado ao longo da Avenida Getúlio Vargas, nomeada também, assim como a praça, em homenagem a um coronel, caracterizando mais uma vez a ocupação de um espaço que não é devidamente relacionado a esse movimento. Neste ato, foi realizada uma parada em frente à loja Havan onde, em coro, os participantes gritavam a plenos pulmões “*fora Bolsonaro*” (ex-presidente do país, 2019-2022), que é abertamente contra a tribo LGBTQ+ e diversas outras minorias.

Na Figura 32, podemos observar, em primeiro plano, a bandeira LGBTQ+, símbolo do movimento, espalhada sobre os corpos dissidentes que manifestam sua existência e reivindicam seus direitos e, ao fundo, a loja Havan, com sua arquitetura característica, inspirada na Casa Branca, dos Estados Unidos da América (EUA), com a bandeira do Brasil hasteada (um tanto controverso a devoção à pátria, sob uma arquitetura que nada diz sobre o povo brasileiro). Mais uma vez encontramos o caminho da subversão simbólica através do contraste representado na bandeira LGBTQ+ estar a base enquanto ao fundo encontra-se a loja Havan, que tem como seu proprietário Luciano Hang, que foi apoiador e financiador da campanha (e vitória em 2018) do ex-presidente Jair Bolsonaro.



Figura 32 - Ato II Parada | Pátria amada Brasil
Fonte: acervo pessoal, 2022.

Por fim, o terceiro – e último – ato da parada deste ano, nomeado como *celebração*, ocorreu nas proximidades e em frente à casa de shows Cubo Chapecó, onde foi realizada a festa

que marcou o *after*¹¹⁰ da parada. Antes de ser realizada a festa, foi realizado mais um bloco de apresentações artísticas, com mais show *drag*. Esse foi o momento de celebrar após a luta. A parada, muito mais que uma festa, reflete na luta pela sobrevivência, lembrando a revolução de *Stonewall* e marcando as cidades que o celebram. Desta forma, observamos, na Figura 33, a concentração do público ao longo da Rua Rio de Janeiro, ao entardecer, que já desciam ao encontro da Cubo Chapecó.



Figura 33 - Ato III Parada | Celebração
Fonte: acervo pessoal, 2022.

Em suma, a participação na 5ª Parada de Luta LGBTQ+ do Oeste Catarinense complementa parte das observações de campo realizadas no percurso da pesquisa. Pela experiência deste dia de campo, podemos confirmar os simbolismos arraigados em torno dos corpos e das vivências pessoais da comunidade LGBTQIA+ e o simbolismo espacial que a cidade representa na vida desses corpos. Contemplamos com prazer a vivência deste dia e a experiência de celebrarmos juntamente aos semelhantes a existência de corpos militantes que, de forma constante, estão em luta pela própria sobrevivência, por direitos e pela construção de políticas públicas que construam um espaço igualitário e justo para todos os corpos pertencerem à cidade que habitam.

¹¹⁰ Na tradução literal “depois”, o *after* consiste no momento posterior a uma determinada festa. Nesse caso, o *after* é a realização de uma festa em um ambiente fechado, após a realização da Parada na rua.

2.1.3.1 Territorialidades desobedientes

O modo com que a cidade se cresce e se estrutura busca fixar as formas de seu uso para lazer e festas. Os espaços destinados para isso são cada vez mais apropriados pelo consumo de classes de mais alta renda, havendo poucas alternativas de uso por parte de classes sociais de baixa renda e representações dissidentes e simbólicas. Desta forma, a desobediência – no melhor sentido da palavra – é a forma com a qual os corpos transgressores busca corromper o sistema rígido e normativo e constituir seus altares através de sua montagem mitológica baseada no estar-junto à toa.

O biopoder é constantemente exercido no espaço público pela forma com que a polícia militar reprime os rolezinhos de rua. A forma como os corpos são perseguidos ao ocuparem a cidade se expressa na hegemonia cis e branca, que persegue, sobretudo, pessoas atravessadas por marcadores simbólicos, de raça e de gênero, em sua maioria. Deste modo, a presença e a resistência corporificada nas ruas se estabelece como forte ação para contestar as imposições normativas. Segundo Bell e Valentine (1995, p. 209, tradução nossa)

ao mesmo tempo, a resistência é mobilizada contra tais forças restritivas: queers podem (e fazem) revidar, nas páginas dos livros e nas ruas das cidades – aqui a teoria e o ativismo realmente se unem, já que ambos têm o potencial de funcionar como locais de resistência, e cada um tem seu próprio poder. Ao ler a resistência como prática espacial – desafiando a propriedade do lugar que mantém certas pessoas fora do lugar, sem um lar ou perdidas no espaço – podemos ver como os terrenos contestados e em guerra podem ser reinscritos, redefinidos, remapeados.¹¹¹

Em Chapecó, no ano de 2021, a resistência das ruas passou a ser registrada por um perfil criado no *Instagram*¹¹², por um coletivo de jovens *queers* que costumam sair para a rua constantemente, a fim de divulgar e conscientizar o modo como a rua vem sendo ocupada pelas corporeidades dissidentes. No entanto, com o passar dos dias, o perfil acabou tornando-se, além de um meio de comunicação para as atividades, um meio de denúncia contra os ataques e perseguições do poder hegemônico. No caso da Figura 34, podemos observar o relato dos

¹¹¹ No original: At the same time, resistance is mobilised against such constraining forces: queers can (and do) bash back, on the pages of books and the streets of cities—here theory and activism truly come together, since both have the potential to function as sites of resistance, and each has its own power. By reading resistance as spatial practice—defying the propriety of place which keeps certain people out of place, without a home, or lost in space—we can see how contested and embattled terrains can be reinscribed, redefined, remapped.

¹¹² Disponível em: <https://www.instagram.com/rolederuachapeco/?hl=pt-br> Acesso em 13 abr. 2022.

administradores do perfil sobre o modo como a polícia agiu diante de determinado *rolê*, buscando tirá-los das áreas centrais (Restaurante Barriga Verde e Tele bear Disk Bar), vivência pela qual tivemos experiência semelhante em nosso percurso no campo.



Figura 34 - Manifesto virtual denunciando perseguição policial aos rolês | 15 de jan. 2022
Fonte: reprodução Instagram @rolederuachapeco.

Segundo Lefebvre (2013), a apropriação tem completa relação com espaço adaptado para o viver cotidiano, acompanhado pela imaginação sobre o que se vive no lugar apropriado e com seus usos. Sendo assim, o exercício de remover as corporeidades simbólicas que estão se apropriando desses espaços noturnos tenciona a criação desses altares que se originam da invenção e necessidade, por mais que no espaço social ainda se mantenham as ações concebidas de ordenamento e controle dominantes (HEIDRICH, 2017). Para Heidrich (2017, p. 31), “a coerência com o fato territorial está justamente aí, pela possibilidade da tensão entre poderes, pela constatação de que o conquistado ou dominado não se torna conseqüentemente um absoluto”. Assim, a relação simbólica da apropriação desses espaços hegemônicos, tensiona as relações de poder estabelecidas em prol de uma ‘limpeza social’ desejada para as ruas.

Uma situação especificamente gerou ampla revolta na comunidade LGBTQIA+ no início de 2022. De sua sacada no alto do edifício, um morador lançou um artefato pirotécnico (popularmente conhecido como rojão) na rua, pondo em risco todos que estavam nela naquele momento (Figura 35). O ato criminoso inclusive ocorreu no mesmo dia em que a polícia estava promovendo a perseguição descrita anteriormente (Figura 34). Fatos como este são retratados de modo mais pontual, no entanto já foram presenciados outros momentos nos quais baldes de água foram lançados na calçada, constantes batidas policiais, agressões, etc.



Figura 35 - Manifesto virtual denunciando lançamento de rojões na rua| 15 de jan. 2022
 Fonte: <https://www.instagram.com/p/CYxcJEShuomYDadZyGywLJUOQ1Gc45ZePzBpb80/>
 Acesso em: 14 abr. 2022.

No contexto da noite chapecoense temos diversos deuses locais que se destacam, dentre eles a *Madrinha* é uma que sempre marca presença nas noites (motivação para seu apelido). No geral, embora ocorram situações de desconforto e opressão, ainda se deve destacar a pluralidade e a beleza em ver a rua ocupada (Figura 36), em momentos em que essa passa ser o altar dos ritos e das identidades *queers*, tendo um uso que favoreça as corporeidades noturnas dissidentes, onde se encontram poucas brechas para a autoexposição e pleno gozo da liberdade que logo é retirada pelo contexto de ruptura.



Figura 36 - Apropriações da rua
 Fonte: reprodução Instagram @rolederuachapeco.

Assim como podemos observar nas vivências trazidas, as corporeidades que ocupam a rua e produzem suas territorialidades nelas, compõe simbolicamente o espaço de representação *queer* chapecoense, na criação de altares e nas desobediências dos padrões impostos pela heteronormatividade. O simples fato da presença já é uma barreira flexionada, assim como as

marcas deixadas nos espaços passados. Através dessas observações de campo e somadas aos encaminhamentos que obtivemos por meio da aproximação ao objeto de pesquisa no capítulo anterior, damos sequência no capítulo 03 com o contato às corporeidades *queers* e suas relações com a espacialidade chapecoense, em seus diversos contextos de ocupação e da relação com o espaço e com suas identidades.

cap. 3

CONTATO

CONTATO

CONTATO

CONTATO

CONTATO

CONTATO

CONTATO

CONTATO

CONTATO

CONTATO



Tenho sangrado demais
Tenho chorado pra cachorro
Ano passado eu morri
Mas esse ano eu não morro
Tenho sangrado demais (demais)
Tenho chorado pra cachorro (preciso cuidar de mim)
Ano passado eu morri
Mas esse ano eu não morro

Permita que eu fale, não as minhas cicatrizes
Elas são coadjuvantes, não, melhor, figurantes
Que nem devia tá aqui
Permita que eu fale, não as minhas cicatrizes
Tanta dor rouba nossa voz, sabe o que resta de nós?
Alvos passeando por aí
Permita que eu fale, não as minhas cicatrizes
Se isso é sobre vivência, me resumir à sobrevivência
É roubar o pouco de bom que vivi
Por fim, permita que eu fale, não as minhas cicatrizes
Achar que essas mazelas me definem é o pior dos crimes
É dar o troféu pro nosso algoz e fazer nós sumir

AmarElo (Sample: Belchior – Sujeito de Sorte),
Emicida pat. Majur e Pablllo Vittar, 2019.¹¹³

Ao longo dos dois primeiros capítulos desta dissertação, buscamos apresentar o corpo do qual fomos ao encontro e o espaço o qual acessamos. Portanto, seguimos adiante, ao **contato** com o corpo *queer*. O contato entre o corpo e o espaço; e contato da pesquisa com os sujeitos que a compõem. Neste capítulo, é aprofundada então, a pesquisa no campo, através da percepção espacial dos corpos-pessoas entrevistadas. Evidenciamos aqui os sujeitos, a fim de consumarmos o contato entre o corpo e o espaço, com os quais dialogamos desde o começo, na premissa de analisarmos o espaço de representação *queer*.



Percurso metodológico

A construção desse capítulo é dada pela narrativa dos corpos que protagonizam a pesquisa. Para isso, recorreremos à realização de entrevistas semiestruturadas, para construirmos

¹¹³ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=PTDgP3BDPIU> Acesso em: 08 abr. 2022.

nossa análise do espaço e do cotidiano das participantes. Utilizamos também as produções artísticas *queer* chapecoenses que possibilitam um rompimento e uma nova percepção entre o real e o imaginado. Nesse percurso, estruturamos o capítulo em duas seções. Na primeira seção, apresentamos o detalhamento da metodologia utilizada para aproximação ao campo epistemológico, construída em somatório aos caminhos e teorias percorridos. Já na segunda seção (dividida em subseções), por sua vez, nos utilizamos das narrativas dos corpos *queers* chapecoenses e analisamos as entrevistas com os participantes da pesquisa, de modo a proporcionar o devido protagonismo aos corpos em questão. Nesta seção, fazemos também uma aproximação visual-crítica costurando as fissuras que a arte *queer* chapecoense, em seus diferentes formatos, promove nos âmbitos sociais, culturais e espaciais da cidade, trazidos no discurso das pessoas entrevistadas.

3.1 INICIO, MEIO E ENFIM

Nosso contato com os sujeitos da pesquisa foi proposto a partir da realização de entrevistas com roteiro semiestruturado (ação esquematizada na Figura 37 e detalhada em sequência). Essa foi precedida pelas leituras realizadas, relacionadas à escala do corpo, à representação simbólica e espacial e às resistências ao biopoder nesses espaços, bem como acompanhadas das observações de campo, contidas no capítulo 02 dessa dissertação.

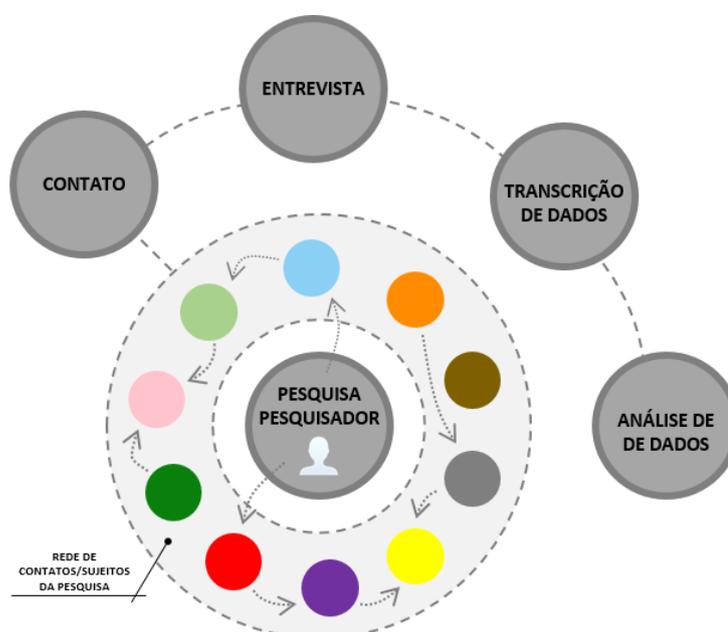


Figura 37 - Esquema geral da realização das entrevistas
Org.: do autor, 2023.

Utilizamos para construção de nossa rede de entrevistadas a metodologia *Snowball* – no português, *bola de neve* – que tem como objetivo encontrar pessoas a partir de um contato inicial com um sujeito, o qual indica, então, outra pessoa de sua rede de sociabilidade, que recomenda outras pessoas e assim continuamente, criando uma rede de contatos. Sua utilização é demarcada pela construção sensível do objeto, em que se requer o conhecimento das pessoas pertencentes à tribo LGBTQIA+ para que sejam contatadas e convidadas a participarem do estudo. Portanto, nosso contato inicial foi feito com a UNA LGBT Chapecó e com o projeto visual Qorpo Politiko, pelos quais identificamos potenciais pessoas a serem entrevistadas. A partir de um primeiro contato realizado, acessamos as demais. de entrevistas foi suficiente para análise do objeto.

As entrevistas, como dito, foram realizadas com o auxílio de um roteiro semiestruturado, devido ao seu caráter aberto, e seguiram por um critério qualitativo de escolha dos participantes, construídos previamente na análise dos *Relief Maps* (subseção 1.4.1);¹¹⁴ este roteiro (disponível no Apêndice A) foi organizado em três partes, sendo a primeira para apresentar a pesquisa ao participante, a segunda para conhecê-lo e a terceira para conhecer a espacialidade vivida por ele. Deste modo, foram entrevistadas 5 (cinco) pessoas¹¹⁵ a partir de suas características simbólicas¹¹⁶ e pelo que representam no espaço social de Chapecó, abrangendo a maior diversidade possível de corpos e expressões simbólicas, considerando a percepção que tivemos em relação à forma com que as emoções de desconforto e fissuras no modo de vivenciar os espaços são construídas em torno de suas identidades. O contato inicial e o progresso, através deste, gerando a bola de neve é representado na Figura 38, pelo qual se nota a conexão entre as fontes e outros direcionamentos que foram sendo sugeridos ao longo do processo.

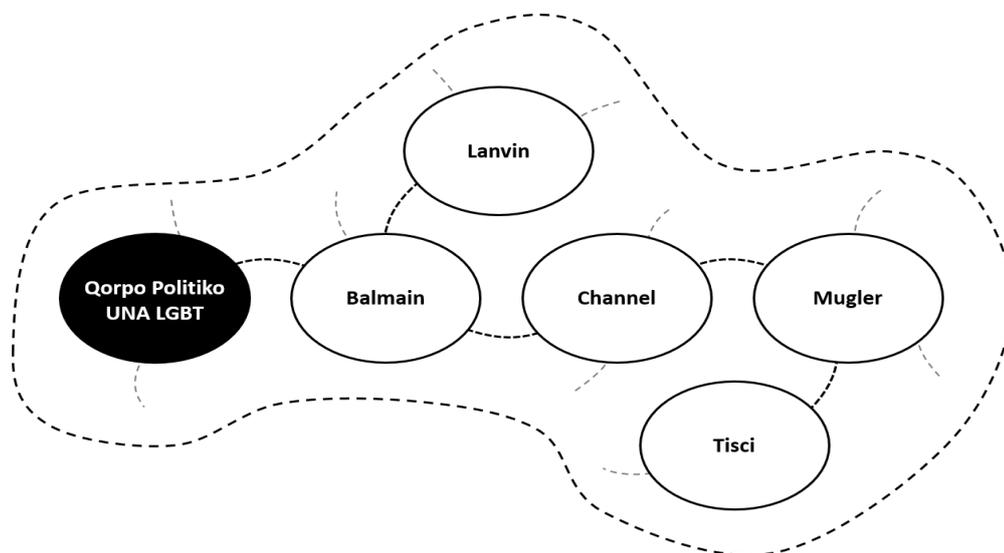


Figura 38 - Esquema Bola de Neve das entrevistas realizadas
Org.: do autor, 2022.

As pessoas entrevistadas foram contatadas por meio da rede social *Instagram*, entre os meses de outubro e novembro de 2022, pela qual estabelecemos o convite à participação da entrevista. Na sequência, provendo o conforto e a segurança de cada pessoa entrevistada,

¹¹⁴ Nenhum dos participantes do *Relief Maps* foi repetido na realização das entrevistas.

¹¹⁵ Como forma de proteger a identidade de nossas fontes orais, optamos por nomeá-las fazendo uso de nomes de grifes (*maisons*) famosas da alta costura que representam Houses do Ballroom, sendo elas então: Balmain, Channel, Lanvin, Mugler e Tisci.

¹¹⁶ Para as quais levamos em consideração identidade de gênero, sexualidade, performatividade e a identidade como um todo. Apesar de ser uma tribo que luta conjuntamente por sua liberdade e direitos, cada sujeito tem sua expressividade particular, formando uma heterogeneidade que prega e defende o direito à diferença.

agendamos a entrevista em local combinado com cada uma, assegurando sempre o critério que favorecesse a gravação de áudio, para posterior transcrição dos dados (preferindo lugares livres de ruídos). Três das entrevistas foram realizadas de modo on-line, com o auxílio da ferramenta *Google Meet* (Balmain, Mugler e Lanvin), sendo duas delas devido à situação espacial das participantes (Balmain e Mugler) – que não estavam morando na cidade no momento da entrevista – e uma delas devido à preferência pessoal da participante (Lanvin). As outras duas entrevistas foram realizadas de modo presencial, em espaços públicos; sendo uma na Unochapecó (Channel) e a outra em um bar na área central da cidade (Tisci). No início de cada entrevista, esclarecemos às participantes os objetivos de nossa pesquisa, tomando suas declarações (em áudio) da ciência e concordância com a elaboração e posterior divulgação dos dados coletados pela pesquisa. O material bruto obtido com as entrevistas, gerou um total de 8 horas e 29 minutos de gravação de áudio (realizadas no gravador do celular do entrevistador), que foram devidamente transcritos e, na sequência, arquivados no acervo do pesquisador.

O perfil das pessoas entrevistadas é composto de pessoas cis e transgeneras, mas que, de todo modo, contribuem imensamente ao estudo e ao cenário chapecoense. No Quadro 2 elaboramos uma síntese acerca dos marcadores simbólicos de cada participante. Buscamos participações atravessadas pela diferença de gênero, sexualidade, raça e faixa etária (essa que ficou entre os 22 e 47 anos de idade). Quanto ao bairro de moradia das participantes, pensamos no acesso e disposição ao lazer, com os quais discutiremos a espacialidade dos participantes.

Identificação	Gênero	Sexualidade	Raça	Idade	Bairro¹¹⁷
Balmain	Homem Cisgênero	Gay	Branco	30	Centro*
Channel	Mulher Transgênero	Heterossexual	Parda	47	Centro
Mugler	Travesti	Heterossexual	Preta	25	Efapi/Centro*
Lanvin	Travesti	Heterossexual	Branca	28	Vila Rica
Tisci	Pessoa Não-binária	Gay	Branco	22	Universitário
*a pessoa não mora atualmente em Chapecó, mas teve uma vivência significativa na cidade, sendo assim convidada para a pesquisa.					

Quadro 2 - Perfil das entrevistadas
Org.: do autor, 2022.

¹¹⁷ Além da localização das participantes entrevistadas, ao longo da discussão serão abordados os impactos que a situação espacial em que cada uma vive e se espacializa gera na sua forma de usar os espaços públicos e de lazer.

3.2 CORPO[GRAFIAS] ESPACIAIS – SINTO, MAS NÃO [ME] VEJO

Como já trazido anteriormente, o campo artístico nos proporciona grande apoio na composição dessa pesquisa, uma vez que a arte encontra a política em todos os momentos de sua presença e ausência. Quando se faz presente, é questionadora, nos faz refletir, duvidar de suas escolhas estéticas ou enaltecê-las; faz-nos acreditar e respirar. Quando está ausente, também nos põe em questionamento, mas com outras infinitas perguntas. A arte emerge em campo de pesquisa juntamente à percepção crítica ao *direito à cidade* (LEFEBVRE, 2001) e como ação de resistência em detrimento da privatização dos espaços públicos e de seu aspecto social, que se exercem em caráter transitório e complicado (BRITTO, 2015). Para Britto (2015, p. 54):

Os estudos sobre a cidade, a dinâmica da vida urbana e a constituição da esfera política, quando se abrem para articulações entre corpo, arte e subjetividade afastadas desse prumo ahistórico (das categorias absolutas) e acrítico (reiterativo do status quo) levantam importantes questionamentos quanto aos efeitos sociopolíticos dessas práticas artístico-corporais na cidade, e ao risco iminente da sua modelização enquanto modo compositivo e prática de apreensão urbana.

Encontramos, assim, a arte como um complemento narrativo para seguirmos nossa pesquisa ao contato dos corpos *queers*. A experiência artística integra a vivência *queer* em diversos campos socioespaciais: no trabalho, na noite, na resistência e até mesmo na identidade pessoal e coletiva. Que haja folego para todos e todas resistirem e seguirem suas jornadas, potencializando e mantendo o movimento. Assim, temos em vista a afirmação de Lefebvre (2013), em que o corpo é o elemento que, em seu contato com o espaço, absorve e externalizar a ação, segundo o autor:

não há como demonstrar a capacidade inventiva do corpo: ele se mostra e se desdobra no espaço. Os múltiplos ritmos se interpenetram. No e ao redor do corpo, como na superfície da água, como na massa de um fluido, os ritmos se cruzam e se cruzam, se sobrepõem, ligados ao espaço. Não deixam de fora nem os impulsos elementares nem as energias que nele se distribuem no interior do corpo ou em sua superfície, sejam "normais" ou excessivas, réplica de uma ação externa ou explosiva. Você tem uma relação entre esses ritmos e necessidades, entendimentos dispersos ou concentrados no desejo? Alguns são imediatamente perceptíveis: respiração, coração, sede, fome e sono. Outros dissimulam, os do sexo, os da fecundidade, os da vida social ou os do

pensamento, uns caem à superfície e outros emergem de profundezas ocultas (2013, p. 249, tradução nossa).¹¹⁸

A arte marca presença no movimento *queer* desde seu início, na arte *drag*, na música, nas grandes *maisons* de moda, etc. Trazemos a arte então como complemento às vivências *queers* chapecoenses em meio ao caos e autonomia com que ela surge na cidade. Assim, no decorrer de nossa análise dos espaços de representação dos corpos *queers* chapecoenses, são permeadas as obras das cantoras XxJASPERxX, Cordélia e do cantor EJ que, como mitos do movimento *queer* da cidade, usam sua arte como denúncia e fortalecimento de suas lutas. Para essa construção narrativa, nossa análise é desenhada em seis subseções: (i) identidade; (ii) comunidade/tribo; (iii) performatividade; (iv) corpo – resistência; (v) racialização; e (vi) espacialidades e ocupações. Estas, em diversos momentos vão se interpenetrar, pois as vivências não são horizontais e nem rígidas, de modo que ocupam diversos contextos da vida dos participantes, afetando suas experiências e relações cotidianas.

3.2.1 Identidade

A construção da identidade passa, inevitavelmente, pela identificação em nossos semelhantes. Como vimos em Castells (2002), a identidade perpassa por diversos aspectos, sendo construída ao longo de nossas vidas e experiências. Podemos perceber em nossas entrevistas, a importância de termos feito, inicialmente, um contato por meio da realização dos *Relief Maps*. Através da ferramenta, direcionamos nosso campo às identidades compostas por atravessamentos corpográficos, que trazem percepções e discussões que compõem o espaço e universo simbólico da tribo *queer*. No discurso de nossas entrevistadas,¹¹⁹ podemos perceber a

¹¹⁸ No original: No hay forma de demostrar la capacidad inventiva del cuerpo: el mues tra y se despliega en el espacio. Los múltiples ritmos interpene tran. En el cuerpo y alrededores de él, como en la superficie del agua, como en la masa de un fluido, los ritmos se cruzan y se cruzan, se superponen, ligados al espacio. On dejan fuera de ellos ni los impulsos elementales ni las energías que en él se distribuyen interior del cuerpo o en su superficie, sean «normales» o excеси vas, réplica de una acción externa o explosiva. tienes una relacion esos ritmos con las necesidades, entendimientos dispersos o concentrados en el deseo? Algunos se notan inmediatamente: el respiración, el corazón, la sed, el hambre y el sueño. Otros disi mulan, las del sexo, las de la fecundidad, las de la vida social or las de pensamiento Unas caen a la superficie y otras emergen desde profundidades ocultas.

¹¹⁹ Utilizaremos o pronome de tratamento feminino para todas as entrevistadas como forma de fortalecermos a dissidência de maior representação em nosso corpo de entrevistadas. Channel, Lanvin e Mugler se identificam como mulheres transgêneras/travestis. Tisci, como pessoa não-binária, reforça sua autoreferência com o termo “bicha”. E Balmain, embora seja um homem cis, performa na maior parte do tempo o espaço urbano em sua drag pós-humana, fazendo assim uma ruptura no gênero, nos permitindo essa escolha narrativa.

forma como a identidade vai se constituindo em cada uma e, em alguns casos, os conflitos que ocorrem em decorrência da falta de representações, sobretudo no período da infância, pois não há como se reconhecer naquilo que não se conhece (CLAVAL, 2011). Para Channel, que possui atualmente 47 anos, a falta de deuses locais na cidade em que morava na infância (MAFFESOLI, 1998), foram motivos primordiais pelos quais ela não se compreendia, pois segundo ela “*não tinha nenhuma referência LGBT, ainda mais naquela época, e não tinha internet, não havia celular, nada*” (informação verbal)¹²⁰ e complementa em seu depoimento:

eu fui crescendo, a gente vai tendo nossos pensamentos, questionamentos...ai eu pensei ‘o que que eu sou?’ [...] eu acho que a gente se martiriza mais com a não aceitação do que é, de como você se vê, do que mesmo com opinião de outras pessoas, sabe, ou aquelas até que te julgam... falam merda [...] quando você tá bem consigo mesmo, você se entende, ah pode vir quem vier que você já... chuta ali e tchau... mas quando você não se entende, ai sim você se martiriza. (informação verbal).¹²¹

Essa falta de referência busca ser suprida – de modo muito questionável –, em determinados momentos, pela aparição de personagens LGBT (sobretudo G – gays) na televisão (que até pouco tempo atrás, antes da popularização da internet, era o único acesso midiático popular). Esses personagens, na maioria das vezes caricatos, com aspectos simbólicos que trazem estereótipos à comunidade, não foram o suficiente para que houvesse a identificação pelas pessoas a quem deveriam, logo, não se pode constituir-los como mitos, uma vez que não exerciam uma função da teatralidade simbólica que proovesse a identificação (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2015). Em um contexto de vivência na área rural de Chapecó, Tisci nos traz as problemáticas geradas por essas representações simbólicas em questão: “*quando eu vi uma bicha na TV... o Clô, o Félix, os personagens da Praça é Nossa... era sempre algo negativo, era o motivo da risada, mas não era uma risada, não estavam rindo comigo, estavam rindo de mim*” (informação verbal).¹²²

De todo modo, a jornada de autodescoberta *queer* passa, inicialmente, pelo *eu* próprio, quando se faz necessário olhar e refletir no próprio interior, as incertezas, os questionamentos e as dificuldades em se encaixar na heterocisnormatividade, num momento em que o gênero se

¹²⁰ CHANNEL (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó, 17 out. 2022. Informação verbal.

¹²¹ CHANNEL (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó, 17 out. 2022. Informação verbal.

¹²² TISCI (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó, 29 nov. 2022. Informação verbal.

quebra e passa a se constituir performativamente (BUTLER, 2019). Nossa entrevistada Tisci se identifica enquanto uma pessoa não-binária. Para ela, essa descoberta foi mais evidente e afirmativa ao longo da pandemia, quando passou a olhar mais para si e perceber as fissuras e as amarras normativas que o cis-tema ocasionava no desenho de sua identidade (PRECIADO, 2020). Tisci mora em Chapecó durante toda sua vida, mas um aspecto em particular a conecta diretamente ao meu *eu* pesquisador, Tisci também é uma bicha colona¹²³: “*eu venho da roça, então eu mudei pra cá 2017, quando eu tinha 17 anos (...) eu vim pra fazer universidade, porque eu precisava de um alibi pra sair da roça... o alibi foi ‘ah vou estudar’... então eu vim pra cá pra estudar, e basicamente foi isso, eu vim pra cá pra estudar*” (informação verbal).¹²⁴ Ao conversarmos sobre ambos virmos da zona rural para estudar na cidade, *fugindo* do isolamento que o campo nos proporcionava naquela fase, comentamos sobre a diáspora da bicha colona¹²⁵: “*primeiro você vai ser subestimada por vir da roça, e aí junta isso com o fato de ser queer... temos o combo assim, enfim*” (informação verbal, TISCI).¹²⁶ Tisci acrescenta então, seu olhar enquanto a posição que ocupa socialmente e sua percepção quanto à marginalidade dos corpos dissidentes:

*[...] essa ideia de ser marginal enquanto estar à margem... porque na infância, marginal era aquele que vai te roubar... não... **marginal é aquele que tá na margem do centro urbano...** você [se dirigindo diretamente a mim] enquanto uma bicha da colônia, você está à margem, você está longe... então, a vinda pro grande centro urbano talvez seja em busca de fugir dessa marginalização rural no meu, posso falar no nosso caso?... pra encontrar identificação e comunidade... e tirar camadas certo?.* (informação verbal, grifo nosso).¹²⁷

Como observamos em Soja (2010) e bell hooks (2019), estar à margem é mais que uma posição física de localização, ela acompanha todo um aparato simbólico de se sentir presente e pertencente em determinado espaço, em busca de inclusão, além de fazer parte da sua estrutura cotidiana. Quanto ao contexto da diáspora que Tisci evoca, uma vez que o território da diáspora

¹²³ LGBTQIAP+ que vem da zona rural.

¹²⁴ TISCI (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó, 29 nov. 2022. Informação verbal.

¹²⁵ A diáspora consiste na dispersão de um povo devido ao preconceito ou perseguição, seja essa política, religiosa ou étnica. A diáspora da bicha colona, desta forma, refere-se à migração das pessoas LGBTQIAP+ da zona rural para a cidade, em busca de maiores possibilidades, de irem ao encontro de suas identidades e de sua tribo.

¹²⁶ TISCI (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó, 29 nov. 2022. Informação verbal.

¹²⁷ TISCI (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó, 29 nov. 2022. Informação verbal.

é um território múltiplo (HAESBAERT, 2006), as possibilidades que se abrem no contexto da sua vinda para a cidade, possibilitam que sejam vividas múltiplas territorialidades simultaneamente, uma vez que não há mais um ponto rígido e fixo para sua performatividade. Diante de sua reflexão, em busca de compreender o seu papel social e seu (não) pertencimento enquanto pessoa não-binária, Tisci reflete, para além da identificação ao *ethos* comunitário, as possibilidades e o potencial que poderia ter em um contexto diferente do que vive:

quando você sai desse contexto [rural] e vem pra um contexto urbano, mesmo que ainda um contexto de interior, você começa a tirar essas camadas e começa entender do que estamos falando aqui. E aí o que eu penso as vezes assim “como eu seria se Chapecó fosse mais amistosa? Que potência eu teria? Quantas camadas eu ainda tenho pra tirar e de fato recuperar a criança?”. (informação verbal).¹²⁸

Em sua fala, Tisci destaca os reflexos da sua saída do contexto rural para a cidade, e como isso impacta na sua identidade. Tisci usa de uma visão metafórica na qual ela vai tirando camadas de si, ao modo que vai adentrando em um contexto mais amistoso e vai encontrando a possibilidade de expressar sua performatividade *queer*. Essas camadas são interpretadas em meios de ocultar a composição simbólica que vive em torno de sua identidade (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2015). Assim, ao passo em que Tisci adentra em um contexto urbano, com uma diversidade e vida orgiástica e tribal (MAFFESOLI, 1998), onde ela possa se visualizar em outras identidades e mitos, essas camadas passam a ser derrubadas e sua identidade percebida. No entanto, mesmo em um contexto urbano, há espaços dos quais essas camadas são resguardadas, como forma de autoproteção e preservação de sua performatividade *queer*, uma vez que essa fica protegida pela sua performance (BUTLER, 2019).

Semelhante ao que ocorre com Tisci, essas camadas também são performativas na vida de Zito (*Relief Maps* 1), sendo que em alguns espaços há a possibilidade de viver despido dessas ocultações simbólicas, já em outros não. No caso de Zito, o espaço em que vive sob camadas é sua própria casa, devido a sua difícil relação com seus pais, por sua sexualidade. Isso nos põe em reflexão o modo como as camadas podem ser realocadas em consideração ao espaço em que se ocupa, independente desse ser um espaço privado ou público, a relação socioespacial opressora que constitui essas camadas passa pela relação com as corporeidades que estão no espaço-tempo em questão, podendo um mesmo sujeito fluir por identidades múltiplas (HALL, 2006).

¹²⁸ TISCI (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó, 29 nov. 2022. Informação verbal.

No contexto da identificação, os discursos das participantes – que não correspondem às expectativas imaginadas pela sociedade – permeiam dois pontos principais. Percebemos, inicialmente, que a relação dentro da tribo tem uma grande importância na forma como a apropriação dos espaços ocorre, através da identificação e da afetualidade tribal (MAFFESOLI, 1998); e que a relação com as cidades maiores, por mais que ocorra ainda o isolamento, facilita o ato de existir em meio ao caos, considerando que esse seja mais plural e o diferente tenha mais possibilidade de ser visto, como podemos observar nos depoimentos abaixo:

É mais pelo espaço, saber que, tipo, as pessoas que vão estar lá são pessoas como eu sabe, nem tanto por ser bem-vinda e tudo mais, porque eu sei que a minha presença incomoda, em muitos espaços, por conta dessas coisas que te falei né, por aquelas normativas de plantão. Mas eu não vou deixar de ir, sair, de ir pros lugares que eu quero por conta disso. (informação verbal).¹²⁹

Um dia eu vi um documentário, que é um ótimo documentário, que se chama 'Temporada de Caça'. É um documentário do final dos anos [19]80 pros [19]90, feito pela Rita Moreira... e em 'Temporada de Caça', fala sobre a caça a travestis e a LGBTs de 80 pra 90. Assim, com a ascensão do HIV e tudo mais, que era definitivamente uma caça... se alguém te matar, foda-se, que bom que alguém te matou, sabe... e ai se falava, em algum momento ela falou sobre a busca dos corpos LGBT sobre sair da marginalidade e encontrar compatibilidade, entendimento, identificação em grandes centros urbanos... por mais que Chapecó não seja um grande centro urbano, quando a gente pensa, eu e você, Nova Itaberaba, Alto da Serra, aqui já é um centro urbano maior... então eu comecei a entender que eu não saio da roça porque eu não gosto daquilo, eu saio da roça porque simplesmente eu não posso ficar na roça... senão eu sempre seria incompleto... incompleto no sentido "eu preciso de uma comunidade"... e não necessariamente uma comunidade LGBT, mas uma comunidade que me entenda, me aceite e consiga dialogar comigo... obviamente que vão ser os LGBTs. (informação verbal).¹³⁰

Para Preciado (2014), por meio do feminismo pós-colonial, os sujeitos passam a se estruturarem em um movimento que busca negociar constantemente as noções de diferença, de margem e de identidade, considerando acima de tudo a necessidade de não-globalização das identidades, tendo em vista a existência de múltiplas e que podem ocorrer simultaneamente (GALLEGO CAMPOS, 2009). Assim, o discurso de nossas entrevistadas exemplifica o questionamento dessas diversas identidades e do modo como essas não devem interferir na vivência de quem não é representado por elas. A fala de Lanvin destaca a identificação além do espaço, mas também na representação de quem usufrui do direito do estar-junto nele

¹²⁹ LANVIN (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó (virtual), 23 nov. 2022. Informação verbal.

¹³⁰ TISCI (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó, 29 nov. 2022. Informação verbal.

(MAFFESOLI, 1998). Channel destaca também o modo como a identificação não atinge determinado público e, mesmo esse sabendo da importância para o Outro, não confere importância alguma:

se minha sexualidade te afeta, das duas uma: ou você não está bem, sexualmente resolvido, e daí você reverte isso em preconceito, o que você queria fazer igual ou pior; ou porque você realmente é... digamos que... a ignorância tomou conta e a pessoa não enxerga o lado bom das pessoas, porque independente da minha orientação ou da minha identidade de gênero, eu tenho meu lado bom, eu tenho meu lado social, meu lado que eu ajudo as pessoas, meu lado que eu milito, meu lado que eu tô lutando por uma causa, só que isso ninguém vê... eles querem só ver aqueles 10 segundinhos na TV, “travesti em flagrante rouba tal coisa”, é isso que importa. Assim como a gente vê que filho de rico não é bandido, “fulano de tal desviou tanto” “fulano de tal autor do assassinato”, mas nunca colocam que o filho do rico “o traficante fulano de tal”... não, não colocam. Traficante, assassino, ladrão, é só o pobre. (informação verbal).¹³¹

A imagem é um importante veículo simbólico de dominação midiática, tanto que a representação trans e travesti ficam imensamente fragilizadas no momento em que são tratadas como marginais (nesse momento, fazendo uso do termo no seu sentido *popular*). A marginalidade trazida nesse sentido, busca colocar essas corporeidades em situação inferior se comparada às demais. Podemos perceber aqui, bem como vimos pelos *Relief Maps*, o modo como a situação socioeconômica e falta de oportunidades (ou oportunidades opressoras) de trabalho impossibilitam a expressão da identidade enquanto comunicação. Logo, para Channel, ser um corpo presente na sociedade e usar sua identidade como imagem e voz tem imensa importância ao movimento *queer* chapecoense, ao qual é considerada uma deusa local (MAFFESOLI, 1998), ela enfatiza: “*ter uma representatividade né, no meio da sociedade que até então só condena né, essa representatividade abre espaço para outros entrarem*” (informação verbal).¹³² Entretanto, na ausência de maiores e mais diversificadas referências, independente do contexto, a situação acaba sendo de exploração e diversos abusos:

quando a travesti é de família rica “ah é só uma fase”, ela não é chamada de travesti, ela não é chamada de bandida, ela não é marginalizada, porque... ela é rica, ela é de família conhecida, que tem influência e tudo mais... ninguém chamava de visão... agora, quando é pobre, mata... essa é a verdade. Mata. Você não serve, você é escória, ou seja, a própria sociedade, vai empurrando essas minorias que

¹³¹ CHANNEL (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó, 17 out. 2022. Informação verbal.

¹³² CHANNEL (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó, 17 out. 2022. Informação verbal.

não têm nome, que não é rica e não têm influência... vão empurrando pra prostituição e marginalidade. A própria sociedade faz isso. A própria “família de bem” faz isso. Porque ela não aceita. Porque as primeiras violências que a gente sofre já são em casa, como eu sofri. Aí vem aquelas coisas, da moral e dos bons costumes, que você não é bem-vindo em casa porque “o que o fulano vai pensar de mim”. (informação verbal).¹³³

A situação espacial e a classe social se tornam pontos de destaque quando se fala no cenário de dominação e exclusão da população trans (ORNAT, 2008b). O discurso de Channel nos chama atenção à essa questão, pois se trata de um recorte social que acaba influenciando em ambos os contextos. Primeiramente, na identidade da pessoa que se encontra praticamente em situação de cárcere, pela submissão financeira, na qual não tem o direito de existir socialmente, sendo mantida escondida por uma manutenção da imagem familiar (FOUCAULT, 1988). A idealização dessa manutenção da imagem familiar caracteriza uma grande violência contra a identidade das crianças e adolescentes, podendo se estender na vida adulta de um modo vinculado a dependências financeira e emocional. Vimos através do *Relief Maps* de Zito (Relief Maps 1), que ele não consegue ainda sair da casa dos pais, em uma situação em que não consegue viver plenamente sua identidade em casa, ao mesmo tempo que é pressionado a sair de casa devido aos seus 30 anos de idade. E do outro lado a *escória* marginalizada e apagada da sociedade, as travestis e transexuais que não possuem o amparo familiar, no que se trata da assistência, mas sempre é lembrada para ser atacada e reduzida. Em ambas as situações temos vítimas da sociedade heterocisnormativa, que não se encontra preparada e pouco faz para que possa avançar na aceitação e na integração socioespacial para pessoas *queers*.

A violência faz parte da vivência *queer* desde muito cedo. Da mesma forma que Tisci também passa a associar os reflexos de violência a sua identidade: “[...] eu não consigo não mais desassociar essas micro violências à minha identidade, isso permeia tudo, então eu sempre penso nisso assim” (informação verbal).¹³⁴ A fala de Tisci é reflexo de sua vivência e é advinda de um momento em que sua mãe lhe diz para se cuidar, devido ao preconceito das pessoas e ao perigo nas ruas, sobre os quais Tisci lembra que: “não tenha nada que você possa me avisar que eu já não saiba, porque eu não esqueço disso em momento algum, é quase como se fosse uma tatuagem na minha mão assim, toda vez que eu olho pra minha mão eu vou

¹³³ CHANNEL (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó, 17 out. 2022. Informação verbal.

¹³⁴ TISCI (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó, 29 nov. 2022. Informação verbal.

lembrar que eu tenho uma tatuagem...” (informação verbal).¹³⁵ Tisci inclusive destaca que naquele dia estava com o humor “virado para a lua” (informação verbal)¹³⁶, como forma de expressar que não tinha a intenção de ser grossa na fala com sua mãe. Esse estado de estar *virado para a lua* acaba sendo um reflexo instantâneo dessa lembrança constante de suas dores e da impossibilidade de desligar-se da sensação de perigo constante (CORTÉS, 2008).

Na exposição ao perigo, o corpo passa a ser o principal alvo frente a relações conflituosas, especialmente para pessoas transexuais. Da mesma forma que podemos observar na elaboração do ‘*Relief Maps 7 – Coletivo 1 | Gênero*’, no qual, quanto maior a carga simbólica, maior a sensação de mal-estar (RODÓ-DE-ZÀRATE, 2016), diferente da curva das pessoas cis, que ficou praticamente linear na gradação de bem-estar. Essas relações conflituosas são tanto externas, na violação verbal e física (que discutiremos com maior profundidade à frente), quanto internas, na forma como a compreensão de si é embaçada por uma visão externa que impõe a necessidade de adaptação do corpo para determinado gênero ao qual ele se inclina, caso contrário, a estrutura social faz com que a sensação seja de menor pertencimento. Um corpo travesti não tem por obrigação passar pela redesignação sexual¹³⁷, mas sim como escolha, de relação consigo mesmo, autoimagem e identificação com sua tribo (MAFFESOLI, 1998). Compete assim o entendimento de si próprio, tal como observamos no depoimento de Mugler:

quando eu morava em Chapecó, eu me chamava [informação ocultada], embora já fosse uma pessoa trans, não me considerava uma pessoa trans. É uma das coisas que esse lugar de privilégio acaba fazendo com a gente né, então eu não achava que merecia usar o termo trans porque, por exemplo, eu tinha a Chanel, que é minha mãe drag, minha mãe trans, que a gente vivia muito e eu achava tipo, pensava “eu sou muito de boa com meu pau, sou de boa com meu nome, sou muito de boa com tudo” e eu vejo as trava lá com silicone, com outro nome, as trava com não sei o que, tipo... eu não passo pelas coisas que elas passam, ainda mais que como eu, na época, era pessoa não binária, mas de performance masculina, ainda tem o lugar da proteção que a masculinidade te passa, mesmo sendo uma masculinidade LGBT e a gente tem que saber se apropriar até das coisas, usar as coisas ruins que acontecem com a gente. (informação verbal).¹³⁸

¹³⁵ TISCI (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó, 29 nov. 2022. Informação verbal.

¹³⁶ TISCI (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó, 29 nov. 2022. Informação verbal.

¹³⁷ Procedimento cirúrgico no objetivo de readequar os órgãos sexuais/genitais de nascença de um indivíduo para aquelas socialmente associadas ao gênero que ele se reconhece. Fonte: <https://queer.ig.com.br/>.

¹³⁸ MUGLER (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó (virtual), 07 nov. 2022. Informação verbal.

A proteção que a masculinidade passa aos sujeitos é um ponto de convergência em diversas análises. Para Connell e Messerschmidt (2013), as masculinidades e feminilidades são construídas socialmente, trazendo assim, de maneira simbólica, suas definições binárias de masculino-feminino, traçados em um ideal imaginado e socialmente esperado. Assim, no momento que se sai dessa margem simbólica (bell hooks, 2019; SOJA, 2010) de que a masculinidade é constituída, a performatividade passa a ser percebida de forma diferente, por isso a parcela G (gay) da comunidade ainda consegue uma passabilidade¹³⁹ mais amistosa em seu cotidiano. Nessas condições, Mugler afirma com veemência: “*não importa onde você teve privilégio, ele vai mudar sua vida. Eu sou uma pessoa privilegiada? Nunca vou ser... sou preta, sou travesti, sou macumbeira*” (informação verbal, grifo nosso).¹⁴⁰ A relação de privilégio se estabelece, principalmente, no que toca aos marcadores simbólicos que constituem o sujeito (MAFFESOLI, 2004).

Do mesmo modo, temos o desrespeito e a violência a identidades transexuais em situações verbais, sobretudo referentes ao nome social, que representa a institucionalmente a performatividade de um sujeito (BUTLER, 2019). Channel relata uma situação a que foi submetida, na qual uma profissional de saúde a chamou pelo nome de registro, apesar de que já tivesse informado seu nome social previamente, tendo esse registrado no sistema da unidade de saúde¹⁴¹: “*quando eu fui pra triagem, ela fez questão de chamar meu nome de registro, de propósito. Aí eu falei ‘senhora, não tá no meu sistema meu nome social?’ [a senhora responde] ‘se eu falar seu nome social eu estaria mentindo, e se eu estiver mentindo, eu estou mentindo pra Deus’*” (informação verbal).¹⁴²

No entanto, de acordo com o que vimos em Preciado (2020), nossa existência não deve ser pautada em linearidade de felicidade ou tristeza única, sem levar em consideração nossas experiências imagéticas, sendo que a utopia faz parte da nossa caminhada, mantendo-nos

¹³⁹ Termo utilizado para indicar uma pessoa ou parcela da comunidade que consegue ser lida socialmente como membro de um grupo indentitário diferente do seu pertencimento.

¹⁴⁰ MUGLER (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó (virtual), 07 nov. 2022. Informação verbal.

¹⁴¹ Channel diz que ainda não fez a retificação de seu nome de registro. No entanto, assim como existe por lei a possibilidade de retificação de nome, no ano de 2016 foi estabelecido um decreto pela então presidenta Dilma Rousseff, ao qual dispunha sobre o uso de nome social e reconhecimento da identidade de gênero de pessoas transexuais e travestis no âmbito da administração pública. Fonte: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/ato2015-2018/2016/decreto/d8727.htm.

¹⁴² CHANNEL (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó, 17 out. 2022. Informação verbal.

firmes em nossa direção aos nossos objetivos. Nossas experiências constituem quem somos e, mesmo com suas dores, Mugler declara que:

mesmo vindo pra São Paulo eu mantenho essa relação com Chapecó até hoje, é meu lugar de fé, e não me considero hoje só carioca, eu falo que sou carioca e chapecoense, porque foram 6 anos aí, onde mudou totalmente minha vida assim é, a pessoa que é... o [informação ocultada] caminhou até um pedaço para que a Mugler pudesse correr. (informação verbal).¹⁴³

A construção da identidade passa pelo íntimo e pelo nosso *eu*, como comentamos anteriormente. Entretanto, o pertencimento e a relação com nossos semelhantes ajudam em nosso autoentendimento e até mesmo em nossa proteção (MAFFESOLI, 1998). A compreensão contida no meio daqueles que vivem uma realidade que se assemelha à nossa, fortalece nossa própria percepção sobre nós mesmos, como visto nas seguintes falas:

hoje, no contexto moderno, as 'houses' não são uma casa, como a gente vê em 'Pose',¹⁴⁴ é cada um na sua, mas tem aquela união (...) eu falo assim, todo mundo que é adolescente, quer seja LGBT ou não, passou pelo processo de exclusão, porque os nossos pais criam a gente pra ser a extensão deles, e na adolescência você se diferencia, se diferencia com uma tatuagem, com uma banda diferente, com um estilo musical diferente, com hábitos diferentes, às vezes você gosta de deixar seu quarto bagunçado, enfim... e seu pai e sua mãe passam a não ver mais você neles, e ele não entende o que criou, e não consegue entender que é um adulto, ele só entende "eu não criei algo que sou eu", e aí vem a frustração. E você é afastado... então eu tinha várias pessoas que eram heteros [na house], que eram brancas, que eram alemãs, mas todas eram pessoas órfãs. Eu não esqueço a frase de 'Pose' que "houses são casas para meninas e meninos órfãos, e eles vêm como o nascer do sol". (informação verbal).¹⁴⁵

o sentimento de pertencimento é muito importante (...) a gente é sempre invalidada, qualquer coisa que a gente fala é colocada em cheque e invalidada, então por mais que a gente esteja coberto de razão, a gente ainda se pergunta "será que eu não tô doida?" sabe... eu acho que isso é, é quase característico da comunidade LGBT assim, essa autoestima do que você fala, de ter essa confiança... isso é tipo uma coisa que a gente mais demora pra alcançar, e é a coisa que mais precisa de uma

¹⁴³ MUGLER (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó (virtual), 07 nov. 2022. Informação verbal.

¹⁴⁴ Pose é uma série dramática de televisão exibida originalmente pela Fox 21, tendo como premissa a retratação do cenário LGBTQIA+ afro-americano e latino-americano da cidade de Nova Iorque, apresentando a subcultura ballroom entre os anos 80 e 90, através das competições em bailes, das casas e pelos arcos dramáticos dos personagens imersos em um período de preconceitos e injúrias pelo surgimento do HIV e Aids. <POSE. Criadores Ryan Murphy, Brad Falchuk e Steven Canals. Fox 21 Television Studios, FX Productions e FX Network, 2018:19:21. 3 temporadas, 26 episódios.>

¹⁴⁵ MUGLER (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó (virtual), 07 nov. 2022. Informação verbal.

manutenção [...] se as pessoas não tivessem passado uma vida dizendo que eu não era, onde eu estaria né... isso é um pensamento um pouco torturante às vezes, porque não é como se você pudesse mudar isso e idealizar como seria, isso às vezes te cansa. (informação verbal).¹⁴⁶

Butler (2019) afirma que a subversão da identidade passa pelo caminho discursivo da performatividade, e assim a construção corpórea é refletida pela imagem e punida pelas forças opressivas das normas sociais, contra as quais os corpos *queers* reforçam sua resistência. Logo, as falas anteriores remetem ao modo de se sentir pertencente e confiante junto à sua tribo (MAFFESOLI, 1998), resistindo e considerando que o desprendimento da heterocisnormatividade não é um percurso fácil de ser feito individualmente. Ademais, além das relações interpessoais e das referências e mitos televisivos, o movimento LGBT e a teoria *queer* exercem também um papel significativo no desenvolvimento indentitário e espacial *queer*. Através da teoria *queer* surge a possibilidade de percepção da identidade e/ou identidades artísticas e pessoais, como relatado no discurso de nossos participantes:

quando eu entrei em contato a primeira vez com a Teoria Queer assim, na verdade foi um, abriu portas assim pra mim né, que aí eu pude, que eu já sentia “tá, eu sou gay”, já tinha percebido que eu sou gay, e eu sentia ainda que dentro de mim faltava alguma coisa, tinha alguma coisa ainda a ser explorada né. Porque eu sentia que eu era gay e daí dentro de mim eu tinha uma vontade imensa de ser afeminado, tinha vergonha, tinha uma vontade imensa de colocar peruca de colocar salto, de usar roupa diferente, tinha vergonha, tinha medo. Então a Teoria Queer ela, ela abre um leque para mim assim, ela vai me mostrar que não, gênero e sexualidade a gente tem um leque a ser explorado aí dentro né, e esse contato com a Teoria Queer me permitiu na verdade sair dessa caixinha do somente homossexual, de explorar outras coisas da minha sexualidade e da minha expressão também enquanto ser humano. (informação verbal, grifo nosso).¹⁴⁷

O fato de a Teoria *Queer* romper as caixas existentes na composição e no entendimento da identidade de cada sujeito, faz com que seja possível utilizá-la como aporte para a construção de estratégias de apoio mútuo e da desestruturação da heterossexualidade (PRECIADO, 2017). Para Preciado (2017), essas estratégias devem, no entanto, romper o âmbito acadêmico e avançar para o sociocultural, modificando espacial e corporalmente os aspectos do que se espera do *normal*, que busca homogeneizar espacialmente as cidades.

¹⁴⁶ TISCI (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó, 29 nov. 2022. Informação verbal.

¹⁴⁷ BALMAIN (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó (virtual), 03 out. 2022. Informação verbal.

Em nossa discussão, vimos que não basta a problematização e politização do corpo apenas enquanto um constructo de relações (BOURCIER, 2001), fazendo-se necessário incorporar o campo epistemológico na disputa por espaços e no reconhecimento de si e na identidade do coletivo (HALL, 2006). Mugler nos conta que foi em Chapecó onde ela teve espaço para falar de si e para acessar a academia enquanto um corpo não binário¹⁴⁸. Nesse espaço conquistado, Mugler questiona a falta de representantes que discutam suas existências enquanto extensão do cotidiano:

*não querendo dizer que as pessoas não vão.... porque é... conheci gente LGBT que estava inclusive na academia, mas [falando] do sentido do gênero, e não do gênero academicamente falando, Butler, Preciado e outros, coisas de gênero falando mesmo, entender mesmo o que que é a sigla, entender o seu dia a dia... (informação verbal).*¹⁴⁹

Mugler defende a importância de discutir o gênero a partir do entendimento prático de outras pessoas, fazendo, assim, com que haja a compreensão dessas identidades performativas (BUTLER, 2019). Nesse percurso, de uma forma um pouco diferente, para Tisci, isso ultrapassa essa caixa e a construção das redes/comunidades de apoio não tem como necessidade se conterem exclusivamente a pessoas *queers*, ou à comunidade LGBTQIAP+. Tisci leva em conta a contextualização à qual se insere no atual momento de sua vida artística:

*no sentido produção cultural, não me identifico apenas com LGBTs, porque eu penso assim, tem várias narrativas que eu escuto, que eu sei que aquele artista produziu aquilo pensando nisso (...) e quando eu produzo algo, eu espero que primeiro os LGBT também se identifiquem, mas que extrapole isso, porque que eu posso me identificar com as narrativas que não estão na minha comunidade e outras pessoas não podem se identificar com as narrativas que estão na minha comunidade? (informação verbal).*¹⁵⁰

A identificação entre a comunidade LGBT é o ponto inicial desse percurso, mas como, por muitos anos, enquanto LGBTs tivemos as narrativas contadas através de mitos e deuses (MAFFESOLI, 1998) representados pelas mulheres, isso também passa a ser uma possibilidade de representação espacial e cultural, onde outras tribos possam buscar inspiração na

¹⁴⁸ Naquele momento, Mugler ainda não se identificava como travesti.

¹⁴⁹ MUGLER (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó (virtual), 07 nov. 2022. Informação verbal.

¹⁵⁰ TISCI (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó, 29 nov. 2022. Informação verbal.

comunidade LGBT. Um claro exemplo disso é a *House Music* que, surgida na década de 1980 em Chicago (EUA), foi levado ao *mainstream* por diversos artistas. A *House Music* tem como precursor o produtor e DJ Frankie Knuckles, e possui suas raízes na comunidade LGBT, inserido na cena do *Ballroom* e nos clubes de dança *underground* de Chicago e Nova Iorque. Recentemente, o gênero foi revivido pela cantora norte americana Beyoncé, em seu álbum *Renaissance* (2022), retornando a notoriedade da indústria fonográfica. Desta forma, a comunidade *queer* também se torna parâmetro de referência e identificação, assim como as *divas pop* foram por muito tempo:

eu acho que é de novo a referência da identificação, sabe... acho que como o cara hétero vai ficar super feliz de entrar num bar e ver uma coisa da Chapecoense, a gente também vai ficar se entrar num bar e ver, sei lá, um adesivo da Britney Spears, ou um quadro, ou alguma coisa.. certo?... seja você fã ou não da Britney Spears... você entende que isso é uma identidade que, uma figura que representa muito pra comunidade... isso também é muito louco né, porque quanto tempo mulheres cis foram nossa representação né... porque... porque não podia ser um homem, não temos LGBTs, então obviamente vai ser uma mulher (informação verbal).¹⁵¹

Tanto a figura de Beyoncé, quanto da Britney Spears, que é trazida por Tisci, representam deusas para a comunidade LGBTQIA+ (MAFFESOLI, 1998). Juntamente a elas são diversos os nomes da cultura que são utilizadas na iniciação dos ritos (MAFFESOLI, 1998) e na expressão da performatividade (BUTLER, 2019) da tribo *queer*. Para Vieira (2019), a performatividade, liberta do estado da performance midiática das artistas pop, discorre em uma potência discursiva e representativa. Em análise à performance da cantora norte americana Lana Del Rey, Vieira (2019) discute a produção de sentidos que atende e se conecta com o público gay, “dotada de uma interface política e sensível” (VIEIRA, 2019, p. 145), que cria um laço entre a artista em questão e o sujeito representado (gay). Assim o mito se constitui nessas imagens e performances que constituem o momento instantâneo e o rito da aglomeração tribal (MAFFESOLI, 2003, 1998).

Assim como entendemos por Castells (2002), a identidade como a construção de significados vindos de atributos culturais, que se constituem por diversos meios e memórias coletivas, somos tomados por algumas observações nos discursos de nossas entrevistadas. Primeiramente, percebemos a construção da identidade *queer* como algo performativo, não

¹⁵¹ TISCI (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó, 29 nov. 2022. Informação verbal.

sendo composta de um ponto fixo (HALL, 2006), uma vez que se adequa às espacialidades às quais é aproximada e se constitui das aproximações com as quais se identifica.

Um grande fator de influência na construção da identificação é a montagem mitológica e os deuses locais (MAFFESOLI, 1998), uma vez que esses possibilitem que o caminho ao encontro de si mesmo seja feito a partir de suas corporeidades pré-existentes. Para isso, percebemos como recorrente, entre nossas entrevistadas, o movimento do deslocamento de seu território de origem (HESBAERT, 2006), para se chegar a uma espacialidade onde encontre mais corporeidades dissidentes, mais liberdade de expressão, tendo assim, os deuses locais para se espelhar. Essa espacialidade, conseqüentemente, é observada pela saída de zonas rurais, como observamos no caso de Tisci, mas também se apresenta no afastamento familiar, como é o caso de Channel que ainda jovem teve um rompimento com sua família devido à sua transexualidade e Zito que, mesmo morando com sua família, se sente deslocado e preso pelo discurso normativo familiar (FOUCAULT, 1988).

Outro ponto percebido nos discursos, foi o conflito entre a identidade pela falta de representação, pela ausência do contato com os deuses locais (MAFFESOLI, 1998) em sua infância e amadurecimento. No entanto, o aspecto levantado em relação à identificação com mulheres (vinda através da figura feminina), a possibilidade de se identificar com a tribo e com o fato de que a teatralidade permeada ao culto ao corpo (MAFFESOLI, 1998), refletem na construção dos deuses locais representados pelas figuras das *drag queens* e mulheres trans e travestis, que usam do espaço como um *locus* de suas experiências sociais (SOJA, 1993).

A arte performada pelas *drags* e pessoas transgêneras se constitui como um movimento político, que pode ser utilizado na disputa pela visibilidade e na reivindicação dos espaços. O uso da arte na espetacularização dos sentimentos e como ferramenta de veicular a própria identidade, faz com que haja uma expansão da conexão com demais pessoas, pela plataforma que se distribui. Na sequência podemos visualizar textual e imagetivamente a canção *Formatação* (2022), de Cordélia. Cordélia é cantora, está à frente do coletivo @lambetrans, buscando reforçar a resistência transvestigenera de Chapecó.

Em sua canção de estreia, Cordélia inicia clamando seus anseios podados pelo sistema binário, heterocisnormativo e como esse diminuía sua existência: “disse que para minha

proteção era melhor eu não aparecer”,¹⁵² canta ela. O fato de não aparecer para ficar protegida, em questão, não se refere ao cuidado, mas sim à ameaça de que ela não tinha o direito de estar à vista da sociedade. Ela segue narrando seus sonhos negados e as cicatrizes que os abusos lhe deixaram, quando então chega incisiva ao refrão: “hoje tu não me pega doidão, não!”.¹⁵³ Nesse momento, Cordélia passa a narrar o que vem a seguir, quando ela se levanta contra o sistema. Representamos na Figura 39 essa contradição do não aparecer, frente à figura mitológica da obra do artista Michelangelo, *A Criação de Adão* (1511),¹⁵⁴ com o confronto com o qual Cordélia se mostra para a sociedade, constituindo seu próprio rito e montagem mitológica junto a sua tribo (MAFFESOLI, 1998). A cantora relembra as perdas, pede a justiça e anuncia que o patriarcado vai acabar. Por fim, Cordélia encerra sua música questionando se o ouvinte acredita que ela sempre faz sua prece por sua paz, ao contrário do que a normatividade tenta impor: a falta de determinada crença por não se alinhar a sua em específico.

¹⁵² BORBA, Cordélia. Formatação. YouTube, 10 ago. 2022. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=HmuW4tojygQ> Acesso em 25 nov. 2022.

¹⁵³ BORBA, Cordélia. Formatação. YouTube, 10 ago. 2022. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=HmuW4tojygQ> Acesso em 25 nov. 2022.

¹⁵⁴ A obra de Michelangelo foi executada no teto da Capela Sistina e representa um episódio do Livro do Gênesis no qual Deus cria, a partir da terra, o primeiro homem. As figuras de Adão e de Deus na pintura, por si já são suficientemente explicativas, dada a representação masculina e branca da criação, no entanto, em nossa utilização, abordamos a imagem ‘sem o gênero’, escondendo seu órgão sexual e observando a criação por outra perspectiva e identificação.

quando criança eu queria ter cabelão, andar de vestido, usar saia e batom
mas o sistema binário sempre me dizendo o que fazer, disse que para minha
proteção era melhor eu não aparecer

CORDÉLIA!

criança afeminada e livre
só queria ser feliz
sonhos negados
depois do abuso
ficou só a cicatriz
sendo mal interpretada disseram que era culpada e se não fosse afeminada muito
teria evitado
vulgarizada em cada ato, a criança que era livre agora estava aprisionada
enquanto crescia era silenciada

no processo de opressão
ela foi encurralada
ódio a sua corpa já tinha normalizado
quando cacos de segurança vou fazer o meu legado

no país que assassina trans como esporte de caça
eles são bons de mira, fato
foda é saber que você é o alvo

hoje tu não me pega doidão
não
hoje tu não me pega doidão
não
bem amparada pelas minhas
ninguém me para não

ano passado mais de 90 se foram
e deixaram sua marca
vai ser cobrado mas por hora seguimos unindo os lados
não vamos deixar passar as mortes des garotes este ano levades
quer passe livre para ser transfóbique
comigo não
mexeu com a trava errada
pode cre!

manda avisar o patriarcado
o plano é acabar com você

não acreditaria se eu dissesse
que sempre que eu deito eu faço uma prece
pedindo pra ter um dia de paz

Formatação, Cordélia, 2022.¹⁵⁵

¹⁵⁵ BORBA, Cordélia. Formatação. YouTube, 10 ago. 2022. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=HmuW4tojyQ> Acesso em 25 nov. 2022.



Figura 39 - Formatação
Fonte: do autor, 2023

3.2.2 Comunidade/tribo

Como vimos anteriormente, a identidade de cada sujeito possui muitas bases na coletividade (CASTELLS, 2002). O sentimento de comunidade tem o potencial de exercer a junção de diversas identidades em grupo. Assim, usamos Maffesoli (1998) para conceituarmos esse sentimento, que está alinhado ao afeto e às noções de desindividualização. Segundo nossas entrevistadas, muito do sentimento de tribo vem do fato de se sentir pertencente a um grupo, de ver esse coletivo avançar e comemorar a vitória de sua comunidade:

*toda vez que eu vejo uma bicha na rua, eu me identifico assim... toda vez que eu vejo... sei lá... eu particularmente celebro muito as conquistas coletivas, principalmente as conquistas dos outros... por exemplo, quando a Jasper lançou um disco, eu fiquei 'nossa que bom, que bom que alguém fez isso'... quando o EJ lançou um disco 'nossa, que bom que ele fez isso', então eu celebro muito isso... porque **quando a gente tá falando em comunidade, eu não posso falar que a conquista é minha, ou que a conquista é sua, tudo que você conquista me afeta também, tudo o que eu conquisto vai te afetar também... talvez não no nível gigantesco da coisa, mas vai.** (informação verbal).¹⁵⁶*

A celebração da vitória das pessoas de nossa tribo parte de um local muito específico, da visualização do acesso a determinado espaço ou conquista, na afetualidade por sua tribo (MAFFESOLI, 1998). A fala de Tisci destaca a importância de pesquisadores cis-brancos (em que me enquadro) em olhar ao seu entorno e ver quais são as peças que precisam de encaixe. Vimos na elaboração dos *Relief Maps* que as implicações de gênero e raça em pessoas dissidentes, são marcadores que estabelecem um distanciamento de possibilidades e privilégios, fazendo com que a curva de mal-estar seja muito mais acentuada em pessoas racializadas e dissidentes de gênero. Como declara Mugler: “às vezes a gente precisa de um gay, branco, pra abrir portas pra gente, pra travestis, senão a gente não entra” (informação verbal);¹⁵⁷ e não se trata de uma posição de protagonismo, mas sim de olhar sua posição de privilégio a acessar determinados espaços e entender o que pode ser feito a partir dela, além do bem próprio. Não cabe aqui o posto de salvação, mas sim de justiça social e direito à cidade (LEFEBVRE, 2001),

¹⁵⁶ TISCI (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó, 29 nov. 2022. Informação verbal.

¹⁵⁷ MUGLER (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó (virtual), 07 nov. 2022. Informação verbal.

elaborado através de condições humanistas e democráticas a quem não possui as mesmas oportunidades e/ou as acessa com mais dificuldade.

Segundo Channel e Lanvin, existe uma clara desunião da comunidade LGBTQIAP+, no que se trata especialmente do contexto *gays vs. travestis e transexuais*, que é muito significativa. Em Chapecó, apesar de haver diversas tribos que coexistem, podendo os sujeitos integrar mais de uma delas (GALLEGO CAMPOS, 2009), o sentimento de exclusão é constante no que permeia os relatos de nossas entrevistadas:

Eu não vejo é, representatividade assim, pontual, bem pontual, em questão de hoje em dia temos a parada, temos uma ou outra baladinha né, que a galera pode ir, mas eu nunca me vi representado em nada, assim sendo bem sincero. Ainda mais por causa da, dentro da comunidade gay, agora vamos falar só das bichas,¹⁵⁸ eu também nunca me senti muito bem acolhido assim, por eu ser toda essa questão de eu ser estranho, então rolava muito assim, aí eu chegava e aí as drag bonita 'ai chegou a estranha', já não gostavam... não que eu ligue. (informação verbal).¹⁵⁹

*As pessoas daqui precisam aprender muita coisa, sabe. Tanto o pessoal que é hétero, quanto da nossa comunidade. Porque **as próprias pessoas da nossa comunidade ainda são extremamente normativas** sabe, e tudo que foge do comum é uma aberração, sabe. Se você não é... se você é gay, você tem que ser o gay masculinizado, ou você não transa com ninguém, você não fica com ninguém; se você é travesti, se você é trans, você é uma aberração; se você é a sapatão e você é masculinizada é a mesma coisa sabe... então, eu vejo a comunidade aqui de Chapecó, como uma comunidade totalmente excludente, não são todas as pessoas, claro, não é isso que eu tô falando, mas eu digo isso pelas minhas experiências, (informação verbal, grifo nosso).¹⁶⁰*

São dois mundos diferentes gays e trans né, e ambos digamos que né, ambos meio que fazem, como se fosse uma competição, principalmente quando se trata de trans e gays afeminados né; e os gays normativos né, os gays, as Barbies né, e os gays digamos conservadores, então assim, eles têm aversão a pessoas trans. Então ainda existe um preconceito da parte gay. (informação verbal).¹⁶¹

As falas remetem à dimensão do preconceito normativo enraizado e reproduzido dentro da comunidade LGBTQIAP+, que estabelecem certa hierarquia de gênero e aversão a

¹⁵⁸ O uso do termo bichas feito por Balmain se difere do conceito apropriado por Tisci, que veremos adiante. Aqui, Balmain quer se referir ao G (gays) da comunidade.

¹⁵⁹ BALMAIN (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó (virtual), 03 out. 2022. Informação verbal.

¹⁶⁰ LANVIN (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó (virtual), 23 nov. 2022. Informação verbal.

¹⁶¹ CHANNEL (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó, 17 out. 2022. Informação verbal.

sexualidades dissidentes (CUNHA, 2016). Essa hierarquização provoca a rejeição e o afastamento das corporeidades *queers* do contexto central da discussão erguida pelo movimento, sendo que essas pessoas, em sua maioria, são os mitos que dão face à luta na cidade (MAFFESOLI, 1998). Em duas das falas, os termos *aberração* e *estranha* são trazidos como formas de excluir e marginalizar essas corporeidades. No entanto, esses termos, em sua tradução ao termo original, se resumem ao *queer* e foram usados, até a década de 1980, como forma de atacar a comunidade, sendo que foi, posteriormente, reivindicado pelo movimento como forma de subversão (SAFATLE, 2015). Cunha (2016) destaca que esse uso pela comunidade LGBTQIAP+ se trata de uma reprodução vinda da heterocisnormatividade e que, mesmo não justificada, permeia os discursos aos quais muitos se inserem. Essas situações são relatadas pelas vivências, em sua maioria, por travestis e transexuais, marginalizadas por uma parcela da comunidade, que, historicamente, vem de um contexto de reprodução de microviolências em ataque à não binariedade (MCREYNOLDS, 1959): “*homens gays padrão são muito tóxicos, assim, e são parte da comunidade sabe... são, historicamente, os que menos fizeram coisas, os que mais se beneficiaram com todas as lutas, e os que até hoje menos colaboram com qualquer merda... porque é muito difícil deixar seu privilégio de lado né* (informação verbal).¹⁶² Esse contexto de privilégio acaba sendo um pretexto confortável para que não haja rompimento de relações com o modo normativo de estar presente:

Pra essa parte, pro G da comunidade, que é quem concentra mais grana, é... quando a gente fala em Pink Money¹⁶³ a gente não tá falando de toda a comunidade LGBT, a gente tá falando de gays, principalmente, que é quem tem dinheiro pra... que movimenta muito dinheiro, porque tem acesso a melhores trabalhos e tudo mais, então talvez nesse sentido seja muito mais fácil não participar diretamente da luta, ou não colaborar tanto quando talvez você tenha a possibilidade de esquecer uma coisa, ou ter uma passabilidade de não sofrer microagressões em lugares assim. (informação verbal).¹⁶⁴

Em contrapartida, embora venha da própria comunidade, da qual muitas vezes não se espera tal repressão, Balmain destaca que o isolamento e a provocação acabam sendo combustíveis para que seja contínuo o movimento de subversão (NAVARRO, 2019),

¹⁶² TISCI (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó, 29 nov. 2022. Informação verbal.

¹⁶³ Pink Money (do inglês: dinheiro rosa), é um termo usado para referenciar o poder de compra da comunidade LGBTQIAP+. O termo ultrapassa a questão de marketing e ganha um campo político devido sua empregabilidade para englobar a causa social.

¹⁶⁴ TISCI (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó, 29 nov. 2022. Informação verbal.

estabelecendo alianças políticas coletivas baseadas num olhar mais amplo da afetualidade tribal (MAFFESOLI, 1998):

eu me sentia excluído, mas ao mesmo tempo não me afetava muito, porque eu queria provocar também, eu gosto de, inclusive, hoje em dia eu consigo ver assim que a escolha estética da minha drag também é pra pegar essa galera que gosta de colocar regra na arte, eu gosto de dar esse chacoalhão nas gay, sobretudo as formada, as doutoras em 'RuPaul's Drag Race'. (informação verbal).¹⁶⁵

Com toda a exclusão por parte da comunidade, vinda de um aspecto estético e imagético, Balmain comenta sobre a falta de representação que a comunidade vive em Chapecó: “isso afeta também na nossa própria organização, enquanto movimento, porque a gente já sabe que para você fazer um evento, que você está fazendo algo legal vai ter vários entraves, principalmente em relação à polícia” (informação verbal).¹⁶⁶ E assim, segundo Tisci, acaba sendo complicado construir um movimento que avance para fora de sua estrutura, quando a própria ainda permanece inerte, uma vez que não há um conjunto que construa no imaginário social (MAFFESOLI, 2004): “eu acho que dentro da comunidade a gente também tem um caminho muito longo assim a se percorrer, pra se desconstruir, pra se reconstruir, na verdade. Desconstruir é muito [pausa para pensar] Desconstruir sobra ruínas, se você reconstruir algo, funciona melhor” (informação verbal).¹⁶⁷ E embora esses sentimentos de exclusão partam de fissuras internas ao movimento, na reprodução de elementos normativos, as divergências vão além e sofrem muito da ausência simbólica dessas corporeidades, uma vez que essas se convergem na afetividade e na comunicação da tribo (CHEVALIER e GHEERBRANT, 2015). Com essas ausências, o que vemos é a história do movimento *queer* sendo permeada pela dor e pelo retrato do sofrimento, como insere Tisci:

a gente é uma comunidade com pouca história, a gente é muito... a gente tem pouquíssimo... nossa, você precisa caçar uma referência, você precisa buscar alguma coisa, senão... [e a maior parte da história] é de sofrimento (...) O sofrimento permeia todas as nossas narrativas, desde sempre, então qualquer filme que você assistir a grande, o grande plot twist, a grande narrativa é o sofrimento... então eu acho que é sempre feito as mesmas perguntas e a gente sempre dá as

¹⁶⁵ BALMAIN (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó (virtual), 03 out. 2022. Informação verbal.

¹⁶⁶ BALMAIN (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó (virtual), 03 out. 2022. Informação verbal.

¹⁶⁷ TISCI (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó, 29 nov. 2022. Informação verbal.

*mesmas respostas e a gente sempre fica no mesmo lugar... os avanços são muito lentos. (informação verbal).*¹⁶⁸

A momentaneidade da vida é um aspecto bastante delicado da história LGBTQIAP+. Há poucos anos, nas décadas de 1980 e 1990 à comunidade era empurrada a culpa da epidemia de Aids (ARAÚJO, 2016), preconceito que seque até os dias atuais enraizado no imaginário do senso comum. Temos ainda, atualmente, uma taxa de expectativa de vida trans quase 50% menor que a de pessoas cis (35 anos pessoas trans e 75,5 anos pessoas cis)¹⁶⁹; enquanto o Brasil continua sendo, em 2022, o país que mais mata pessoas transexuais no mundo (IBGE, 2019), pelo seu 14º ano consecutivo no topo da lista. Esses dados e a própria vivência da comunidade acabam condicionando-a ao anseio de viver urgentemente, sob o olhar do instante eterno e do imediatismo dionisíaco (MAFFESOLI, 1990, 2003), aproveitando a curtição, a vida em seus prazeres imediatos. São reflexos de uma reprodução que nos *ensina* a momentaneidade e acaba produzindo momentos de superficialidade:

*a comunidade não é unida, as pessoas estão mais interessadas em ir lá pra aplicativo caçar e, do que você ir lá, fazer alguma coisa decente sabe, do que você ir lá pra uma festa ver uma drag performando, ou você ir lá, mandar uma mensagem pra festa dizendo “ó por que as drags não estão mais indo aí? Por que não tem mais show de drag?”... eu acho que é isso sabe (informação verbal).*¹⁷⁰

Desta forma, embora seja questionável o fato da superficialidade e seus desdobramentos (MCREYNOLDS, 1959), enquanto continua sendo necessário estabelecer lutas pelos direitos, entendemos que essa vertente venha desse ideal de imediatismo (MAFFESOLI, 2003), provocando essas fissuras no movimento, como bem pontuadas por Lanvin. A própria história *queer* de Chapecó demonstra a importância que a subversão e montagem mitológica dionisíaca (MAFFESOLI, 1998) possuíram em busca da desconstrução normativa da comunidade gay cis chapecoense. A boate Yes Banana (fechada em 2017), era um exemplo de espaço que retrata muito o anseio pela vida, o instante eterno, trazido por Maffesoli (2003), que refletia na apropriação da comunidade *queer* naquele espaço: “a balada dividia [seu espaço] com um prostíbulo. Então era até mais... acho que era até às 11:30 funcionava ali a casa de shows

¹⁶⁸ TISCI (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó, 29 nov. 2022. Informação verbal.

¹⁶⁹ Fonte: <https://www12.senado.leg.br/noticias/especiais/especial-cidadania/expectativa-de-vida-de-transexuais-e-de-35-anos-metade-da-media-nacional> Acesso em 27 fev. 2023.

¹⁷⁰ LANVIN (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó (virtual), 23 nov. 2022. Informação verbal.

“adultos” [risos]; e aí, a partir da meia noite começava a baladinha das LGBTs né” (informação verbal).¹⁷¹ Questionado sobre como isso impactava a sua experiência, Balmain diz:

pra mim pelo menos, era um prazer. É todo mundo junto. [o ambiente gerava a aproximação à outras realidades] possibilitava de conhecer outras histórias, inclusive foi importante, pelo menos foi para mim, que foi ali que eu comecei a ter contato com essas pessoas, e saiu um pouco da minha bolha né, que eu até entendo né, eu tenho essa história, desse histórico ali de preconceito, mas eu continuo sendo um homem cis branco e que minha família me apoia, entendeu. E apesar de ser viado e pobre, eu ainda tenho meus privilégios sabe, então foi ali que eu comecei a sair da minha bolha também. E a bolha, era uma bolha heteronormativa, tu se veste de tal jeito, se comporta de tal jeito, e foi ali que eu comecei a ter liberdade (informação verbal).¹⁷²

A relação com realidades diversas é um grande ponto de encontro e desencontro da comunidade, pela qual pode-se estabelecer relações de aprendizado e aproximação com os deuses da comunidade local (MAFFESOLI, 2004). E muitas vezes é imaginado que grandes movimentos devem ser feitos para se *fazer a diferença*, mas o ato de se preocupar com esses mitos e propor uma aproximação simbólica a caminho da evolução (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2015), libertam de preconceitos e constituem um importante movimento da tribo que se compõe: “*é um movimento que também tem que ser nosso. Cadê a amiga trans que tu tem? Cadê. ‘Ah não vou andar’ tipo, quando eu comecei a andar com a Channel me falaram ‘ah não vai, vão achar que você está se prostituindo’*” (informação verbal).¹⁷³

Para Mugler, toca em um lugar muito significativo falar de Channel, uma vez que, na sua chegada em Chapecó, ela foi a deusa local que lhe acolheu de modo mais afetuoso (MAFFESOLI, 2004). A experiência criada entre ambas se tornou um importante laço que as ligou em suas particularidades e vivências, baseadas na troca e no rito de estar-junto (MAFFESOLI, 1998). Situações assim se estabelecem muito na relação da comunidade, tal como observamos no Relief Maps de Lio (Relief Maps 5) em que sua relação com amigos/as é importante. Lio divide o apartamento com mais pessoas LGBTQIAP+, gerando essa relação de

¹⁷¹ BALMAIN (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó (virtual), 03 out. 2022. Informação verbal.

¹⁷² BALMAIN (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó (virtual), 03 out. 2022. Informação verbal.

¹⁷³ MUGLER (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó (virtual), 07 nov. 2022. Informação verbal.

tribo no próprio espaço de sua casa (MAFFESOLI, 1998). Assim, como visto acima, existiram movimentos externos que tentassem distanciar sua aproximação, ambas não cederam:

a Channel ela tem uma coisa que ela é meio humilde sem querer né... mas é louco porque... eu até me emociono, porque uma das pessoas sou eu, mas... tem muita gente se formando, que se formou com um café na casa da Channel. Que quando tava apertado ia lá pra comer, entendeu? Eu lembro que no ano de 2018, eu fui na casa da Channel mais de 150 vezes, no ano. Porque a UDESC fica na Sete de Setembro, e a Channel mora na São João, o que separa é só a Benjamin Constant [correção – é a Rua Rio de Janeiro], que é a rua do Brasão [supermercado]. Então eu descia e estava ali. Então eu ia e não ia nessa intenção né, de... que bom, nunca faltou nada pra comer, mas tipo, nunca saía da casa da Channel sem um cafezinho. Tanto que eu escolhi a Channel pra ser minha mãe drag. E minha mãe trans é a Channel. (informação verbal).¹⁷⁴

Além de sua conexão particular, Mugler faz questão de destacar a grande importância de Channel como uma deusa local ao movimento *queer* chapecoense (MAFFESOLI, 2004), quando esse ainda nem existia efetivamente, fazendo com que houvesse um passo inicial de luta e resistência:

a Channel é muito guerreira... sabe... 20 anos assim, sendo Vanguarda, Vanguarda, não acho outra palavra... a Channel tipo assim, o baluarte do movimento (...) você imagina em Chapecó, uma Travesti, com seu silicone, com seu cabelão, numa ação de natal, na Praça Coronel Bertaso, com as pernas de fora e os peitão?! Entende?” (informação verbal).¹⁷⁵

O movimento pela seguridade das minorias sexuais começou a tomar forma em Chapecó por volta de 1989 (BARP et al, 2022), já o movimento LGBTQ passou a ser discutido no início dos anos 2000 (CATTANI, 2020). Channel mora em Chapecó desde o ano de 2002, sendo ela a primeira *drag queen* da cidade, possivelmente a primeira deusa local da tribo *queer* chapecoense. Inserida em um contexto completamente diferente do atual, como a própria afirma: “Chapecó cresceu bastante né, de 2002 que eu cheguei, até hoje... então assim, a gente não via empresas com os proprietários LGBT, hoje tem um monte, até porque muita gente saiu do armário também, e muitos também vieram pra cá né por uma oportunidade melhor né” (informação verbal).¹⁷⁶ Como destacamos no Capítulo 1, Chapecó, ao longo dos últimos anos,

¹⁷⁴ MUGLER (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó (virtual), 07 nov. 2022. Informação verbal.

¹⁷⁵ MUGLER (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó (virtual), 07 nov. 2022. Informação verbal.

¹⁷⁶ CHANNEL (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó, 17 out. 2022. Informação verbal.

integrou parte do projeto nacional de interiorização das universidades e institutos federais no Brasil, tendo, assim, a migração de estudantes de diversas regiões e culturas do país: “*com o crescimento da cidade né, mais universidades, faculdades, gente morando né, teve gente que veio só para estudar, mas acabou ficando aí né acabou se fixando residência aqui... então tudo isso contribuiu né ou seja para uma evolução boa até, em algumas partes né*” (informação verbal).¹⁷⁷ Esse efeito que também é percebido por Lanvin, que vive em Chapecó há 10 anos:

Eu acho que a cidade é bem diversa assim, tem todo tipo de pessoas, agora tipo, de um tempo pra cá começou a vir muita gente de diferente, sabe, pra cá, e eu acho que isso vai fazer muito bem pra sociedade em si, pra Chapecó sabe. Porque a cidade precisa disso, sabe, não é só gente branca daqui, sabe, eles têm que entender que não é assim, que tem outras culturas, que tem outros países, e eu acho que isso faz muito bem pra nós e pra essas pessoas intolerantes, sabe... ver que tem outras pessoas diferentes e entender que tem que respeitar, sabe (informação verbal).¹⁷⁸

A diversidade constituída nos últimos anos vai além das pessoas LGBTQTs, embora esse seja o tema dessa pesquisa. Destacam-se nos últimos anos a migração de pessoas do Senegal, Venezuela e Haiti, que vieram morar na cidade em função do trabalho agroindustrial e foram compondo uma cidade muito mais plural, diversa e, como destaca Lanvin, menos branca, trazendo uma construção simbólica mais diversa (CHEVALIER e GHEERBRANT, 2015). Essa visão que é construída sobre a comunidade LGBTQIAP+, em específico, muda no momento em que se estabelece determinado recorte. Percebemos na fala de nossas participantes, que Chapecó é vista pelas cidades de seu entorno como uma forma de escapismo de suas realidades interioranas; já pelas cidades maiores, ainda é algo a ser descoberto:

uma galera que sabe como que é o Sul, uma galera que fala que deve ter sido osso, eu falo “sim, a cidade é meio babado, mas as pessoas são maravilhosas, a maioria de pessoas que não são de lá”, não querendo dizer que quem é de Chapecó não presta, mas tem muita gente por conta das federais, que vem do entorno, até de Pinhalzinho, de outras cidades menores, que são as vezes até mais bem mente aberta que a galera de Chapecó, que é uma cidade que carrega muitos traços coronelistas, uma cidade muito militar, uma cidade muito ditatorial quase né... tem até uma lei municipal que não pode beber na rua... então né... babado, não é uma política só de boca, é algo que a lei reflete a conduta do povo né, então... mas a galera que vem de fora, vem muito, e a gente tem. (informação verbal).¹⁷⁹

¹⁷⁷ CHANNEL (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó, 17 out. 2022. Informação verbal.

¹⁷⁸ LANVIN (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó (virtual), 23 nov. 2022. Informação verbal.

¹⁷⁹ MUGLER (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó (virtual), 07 nov. 2022. Informação verbal.

De fato, a vivência *queer* na cidade é dificultada pelas suas origens coronelistas e pelo conservadorismo (BARP et al, 2022). Conforme vimos pelos Relief Maps, a exposição do afeto nos espaços públicos é contida por conta da repressão vivida, seja na leitura simbólica errônea da identidade de Lio (Relief Maps 5) ou na ‘falta de feminilidade’ de Jah (Relief Maps 6), ambas produzidas pela incapacidade da apreensão de significados pela sociedade (HENRÍQUEZ, 2010). Há o tempo todo lembranças pela cidade de que esse passado ainda faz parte do cotidiano presente, fazendo com que a experiência de viver em comunhão com a própria tribo (MAFFESOLI, 1998) se caracterize como um ato de resistência e de ocupação de espaços, havendo a necessidade de antecipar uma *permissão* à própria existência:

eu sinto que eu não consigo explorar de fato a cidade de fato num sentido maior, porque eu não me sinto muito bem vindo e se eu não me sinto bem vindo não quero estar aqui... eu sei que tem essa de “vamos ocupar espaços” mas a que custo, sabe? Tipo, até que ponto eu quero ocupar o espaço, passar pelo desconforto pra reivindicar algo [...] a não ser quando estou em grande grupo, que aí eu penso “não, vamos ocupar os espaços”... porque se alguém mexer com a gente estamos em 10-20 pessoas, e aí eu acho que isso é encorajador (informação verbal).¹⁸⁰

Nessa parte de sua fala, Tisci destaca muito bem a importância da tribo/comunidade no processo de vinculação e apropriação dos espaços, assim como vimos em Maffessoli (1998) a capacidade de criação de tribos e grupos pelo dinamismo vivido. Essa sinergia da vida em coletivo, experienciada pela tribo, permeia a vivência ligada por aspectos culturais cotidianos e de lazer, que se conectam às massas (MAFFESOLI, 1998). Assim, podemos perceber nos relatos de nossas entrevistadas, as formas diversas como a tribo pode refletir na experiência cotidiana de cada indivíduo:

[...] a house veio muito nesse lugar de acalantar, sinto muita falta, mas eu entendo que a gente não... pra gente vencer algumas batalhas, eu vou precisar de armas específicas, e hoje, distante da minha house, uma arma específica pra isso é dinheiro, e aí eu vim pra São Paulo pra ter um DRT¹⁸¹ de qualidade, pra fazer nome, pra ter contato, pra voltar, fisicamente ou que não seja, às vezes quem volta é o PIX, mas pra voltar e “ó, to aqui pra ajudar” (informação verbal, MUGLER).

Troca os espaços, mas não troca as pessoas. Eu sempre digo que se você me tratar bem num lugar, provavelmente eu volto (...) Então eu acho que as duas coisas assim, eu não gosto de ser a exceção, eu gosto de ser a regra, no sentido de que eu não quero estar num lugar onde eu sou a única bicha... né, não tem porque eu estar

¹⁸⁰ TISCI (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó, 29 nov. 2022. Informação verbal.

¹⁸¹ Mugler aqui se refere ao seu registro enquanto atriz, emitido na Delegacia Regional do Trabalho (DRT).

*aqui, não me provoca, e é, de novo, cansativo, então eu gosto de ser a regra, gosto de estar em lugares que eu sou apenas mais um, apenas mais uma bicha tomando uma cerveja ou fazendo alguma coisa, certo... e de novo aquilo que eu falei antes, que não seja um espaço apenas LGBT, mas que seja um espaço (informação verbal).*¹⁸²

Na primeira fala temos o depoimento de Mugler que, sendo a mãe de sua *house* e não estando atualmente em Chapecó, se preocupa em se profissionalizar para, futuramente, retornar e apoiar seus filhos, como ela mesmo diz, no lugar de acalantar, seja financeiramente ou afetivamente, representando um vínculo de pertencimento à sua tribo em Chapecó (MAFFESOLI, 1998). Já a fala de Tisci, traz consigo um discurso em relação ao desejo do coletivo, de não estar só e de não ser a exceção. Em sua percepção, seriam necessários espaços onde a tribo LGBT possa fazer seu uso, mas que não seja algo demarcado como tal, possibilitando que as pessoas possam integrar diferentes tribos (GALLEGO CAMPOS, 2009) e, da mesma forma que as tribos possam coexistir nos mesmos espaços. No entanto, somos instigados por Preciado (2017) a pensar justamente nessa resistência ao normal, e na produção de corpos que sejam normalizadores da subjetividade sexual, uma vez que nem sempre é possível coexistir nas mesmas espacialidades, dada a representação simbólica e o modo clandestino com que identidades dissidentes são exercidas (LEFEBVRE, 2013). Seria possível então fugir aqui da regra, de que o normal não seja mais o essencial, mas que seja presente, assim como a subjetividade esteja permeada em meio ao contexto global. São esses movimentos que integram a experiência de criarmos algo em conjunto, seja nossa história, espaços ou memórias:

*a gente é uma grande potência criativa, de criar coisas... eu acho que isso é um movimento importante, eu acho que pensar em espaços, que discutam isso, que mostrem isso... veja só, aquilo que tu falou antes, um evento organizado por, que a cabeça também seja uma pessoa, no meu caso, que seja uma pessoa queer, isso faz toda a diferença... a gente tá mostrando que também é legal ser a gente e que a gente também é uma potência criativa, certo?... tem dias que eu tô com a autoestima muito alta [risos] eu penso “nossaaaa, que legal, me sinto uma potência mundial”, mas é tão frágil essa autoestima, porque tipo... e quando eu falo eu, eu quero que, sei lá... não apenas eu Tisci, o que eu represento, acho que boa parte do que o que eu tô conversando com você não é sobre o que o Tisci é, mas o que o Tisci representa... outra bicha podia te falar essas coisas, não o Tisci. Tipo, é uma representação, “ser bicha é legal” (informação verbal).*¹⁸³

¹⁸² TISCI (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó, 29 nov. 2022. Informação verbal.

¹⁸³ TISCI (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó, 29 nov. 2022. Informação verbal.

Passar por cima das barreiras que impedem que o movimento seja realmente coletivo, dispõe de assumirmos que é possível haver algo além de nós mesmos. Como discutimos, grande parte da história LGBTQIAP+ é marcada por sofrimento, mas essa, indiscutivelmente, foi também marcada por grandes eventos criativos que foram liderados pela comunidade *queer*, na moda, na música, na literatura, etc. Na fala de Tisci vemos a importância de criar espaços para que exista a construção de algo para – e pela – comunidade, de modo que não sejamos todo o tempo uma sombra criativa que possui um corpo marginalizado em um sistema que usufrui de tudo que é produzido por pessoas dissidentes.

Como podemos observar, a tribo *queer* se constitui muito permeada pela identidade (discutida na subseção anterior). Assim, a partir da existência de deuses locais, como Channel, a tribo passa a ser iniciada (MAFFESOLI, 2004), uma vez que essas referências exercem um significativo papel de representação em meio ao rito. Channel inclusive é citada por nossas entrevistadas como uma das maiores deusas locais da cidade, sendo “vanguarda” e “baluarte” (informação verbal)¹⁸⁴ no movimento *queer* chapecoense, uma vez que compõe a luta desde os primeiros anos em que chegou à cidade, não apenas por sua militância, mas também pela representação simbólica que exerce espacialmente (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2015). A comunidade LGBTQIAP+ se estrutura em diversas tribos em Chapecó, sendo composta inclusive pela imigração de sujeitos de cidades de seu entorno. Através do discurso de nossas participantes percebemos alguns movimentos coletivos e o modo como a afetualidade exerce um importante papel no processo de desindividualização (MAFFESOLI, 1998), tornando possível o encontro de si próprio em meio à coletividade da tribo.

Dois pontos em específico são trazidos diversos momentos pelas nossas entrevistadas. Primeiramente, há muito o desconforto com o modo com que as pessoas da comunidade mantêm suas vivências de modo “extremamente normativo” (informação verbal)¹⁸⁵. Essa relação acaba sendo fragilizada no momento em que a parcela G (gays) da comunidade, passa a viver dum modo cunhado na instantaneidade (MAFFESOLI, 2003), inserindo-se muitas vezes em um contexto de reprodução da heterocisnormatividade, uma vez que performam mais proximamente a essa que, no entanto, também os reprime. O segundo ponto surge como consequência do anterior, devido à possibilidade das diversas tribos coexistirem. Tisci nos traz a questão sobre como poderia haver espaços não exclusivamente para LGBTs, mas sim que

¹⁸⁴ MUGLER (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó (virtual), 07 nov. 2022. Informação verbal.

¹⁸⁵ LANVIN (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó (virtual), 23 nov. 2022. Informação verbal.

fossem permeados por outras identidades. Inevitavelmente, pessoas *queers* possuem sua identidade constituída de marcadores e símbolos (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2015), fazendo com que essa tribo encontre seu espaço de representação através da identificação coletiva (MAFFESOLI, 1998). Logo, essa ocupação de espaços coletivos integrados a outras tribos, requer mais aceitação e abertura desses espaços hegemônicos do que, propriamente, dos sujeitos dissidentes.

3.2.3 Performatividade

O entendimento da performatividade passa pela significação e pela expressão de cada sujeito (BUTLER, 2019). Assim, a presença desse conceito na leitura do corpo e na relação desse com o cotidiano, é uma chave importantíssima para a compreensão do espaço de representação *queer*. Segundo nossas entrevistadas, a forma como a performatividade dos corpos *queers* é vista pela sociedade e pela comunidade LGBTQIAP+ impacta muito no modo como o gênero é compreendido e de certo modo, desconstruído:

*quando eu comecei a me montar, a primeira vez assim que eu me montei, foi só uma saíinha, bem curtinha, e um saltinho e uma camiseta, eu tenho até as fotos, lá na frente do, onde é o Cubo hoje em dia, era outro nome que tinha o lugar, e essa foto é com amiga minha, lá na frente onde é o Boca hoje em dia. Só que aí a primeira vez que eu me montei, assim full drag, eu fazia: aí tirava a barba, peruca loira, maquiagem, eu não gosto do termo mas vou usar aqui, maquiagem “feminina”, entre várias aspas né, na falta de uma palavra melhor. Então eu tinha essa ideia de que “aí, então já que eu vou fazer drag que eu tenho que parecer uma garotinha, bonitinha, arrumadinha”, então eu começo a me montar assim (...) eu já sentia essa necessidade de explorar outras formas, eu sentia que aquela não era a minha forma final ainda de drag e **a Teoria Queer me permitiu ver que não existe limite pra aquilo que um homem ou uma mulher podem ser né, então eu quis explorar tudo, todo esse meu outro lado. E aí geralmente, toda a drag ela (...) e eu já me sentia diferente eu falei “meu, a minha estética, ela já estava se encaminhando pra algo que tava fugindo aí da maquiagem padrão” assim, e aí eu percebi que meu, o que eu estou fazendo ou o que eu quero fazer não é drag queen, e nem drag king, o que eu quero fazer é, já tinha gente que usava o termo drag queer, eu já tinha visto em alguns outros lugares assim, que aí é você fazer um drag não pensando em gênero masculino ou feminino, ou demais classificações. **Pra mim, a teoria queer, e o drag queer, é como você pegar o gênero, bater no liquidificador, pegar as noções de gênero, bater no liquidificador e sair jogando*****

*na cara das pessoas, na parede em todos os lugares (informação verbal, grifo nosso).*¹⁸⁶

No relato de Balmain podemos observar diversas questões para discussão. Inicialmente, temos a sua identificação e o início de sua montagem¹⁸⁷ como *drag*. Nesse primeiro passo, Balmain fazia o uso de uma performatividade *mais feminina*, se aproximando da estética *drag* convencional, na qual são reproduzidos por símbolos ditos como femininos (maquiagem, vestimenta, cabelo) (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2015). Essa estética advém de um vínculo da comunidade com o *glamour* das poderosas mulheres do cinema e da música, que são trazidas constantemente como conceitos de beleza e comportamento (THÜRLER, 2019). Entretanto, com o passar do tempo, e com a aproximação à teoria *queer*, Balmain passa a elaborar sua *drag* sem pensar no gênero como um elemento norteador de sua performance, subvertendo as construções normativas do feminino e masculino. Segundo Balmain, “*é balançar a ideia das pessoas (...) é uma maquiagem superfeminina, e ia com o peito peludo, minissaia, perna peluda e salto. As pessoas ficavam em choque, então acabou virando também, eh, acabou virando muito também da minha militância*” (informação verbal).¹⁸⁸ Essa ruptura provoca a estrutura de ordem compulsória de gênero, que baseia sua construção espacial no falo masculino e na reprodução de uma cidade hegemônica (BUTLER, 2019).

A proposta de uma performatividade *drag* não baseada em um gênero, mas sim na desconstrução da binariedade, até mesmo na arte, é traduzida pela *drag queer*, que se consitui em sua simbologia (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2015). Essa, por sua vez, utiliza dos conceitos de feio, de anormal e do monstruoso como modo de positivação das subjetividades marginalizadas de quem é e goza da politização do termo *queer* como forma de se auto afirmar (THÜRLER, 2019). Assim, assumir a estética e a performance da *drag queer* ultrapassa o limiar da arte como um entretenimento e avança no sentido disruptivo que a arte *drag* por si já promove:

[...] a minha própria questão também de falar que eu faço drag queer e não king e nem queen, é também uma questão política né, porque eu fui percebendo que assim quando ah..., tudo começa na verdade, comigo colocando saia, eu comecei a usar

¹⁸⁶ BALMAIN (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó (virtual), 03 out. 2022. Informação verbal.

¹⁸⁷ O termo ‘montagem’, no meio *drag*, pode ser compreendido como a forma de uso da moda na construção do corpo enquanto forma de expressar identidade de gênero de seu personagem (*drag*).

¹⁸⁸ BALMAIN (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó (virtual), 03 out. 2022. Informação verbal.

saia, eu achei fantástico, eu via que as pessoas olhavam feio, olhavam torto, eu falei “gente, é isso”, então para mim é também uma arma política. Então eu gosto de parecer aquela coisa louca toda, porque eu gosto de incomodar, eu gosto de balançar o que as pessoas acham o que é e o que não é, entendeu? (informação verbal).¹⁸⁹

Ao longo dos anos o termo *queer* permeou a forma de romper as normas enquanto corpos dissidentes (BUTLER, 2019). Em nossas entrevistas, vimos por diversos momentos, adaptações do termo de modos *abrasileirados*; dentre eles são usados, principalmente, os termos *viado* e *bicha*, que também vêm de um lugar de ressignificação: “*o que é ser bicha? E não sei se isso tem a ver necessariamente com o termo queer, na minha cabeça há relação. Um termo brasileiro. Um termo pejorativo que você reivindica. E então gosto muito disso; me parece decolonial em algum lugar*” (informação verbal).¹⁹⁰

eu gosto muito do termo ‘bicha’, por exemplo, tanto que eu evito chamar homens gays de bicha justamente pra reivindicar assim, certo... no sentido “a minha identidade enquanto não binário, tá muito ligada à bicha”, primeiro porque eu sinto que existem muito mais pontos femininos em mim do que necessariamente masculinos, por mais que toda ideia do feminino e masculino seja a grande construção... mas o que mais se construiu em mim, já que estamos falando de construção, considero eu, aspectos femininos... então gosto muito de ‘bicha’ estar no feminino (informação verbal).¹⁹¹

A escolha de Tisci em se referir no feminino *bicha* apenas às pessoas *queers*, evitando usar o termo para homens gays da comunidade LGBTQIAP+, estrutura seu posicionamento político e caracteriza uma própria afirmação decolonial, além de constituir simbolicamente, uma identidade performativa que abraça e rearticula o termo para si (TEIXEIRA, 2019). Assim, fica mais entendível sua reflexão e personalidade em relação ao uso termo: “*eu gosto muito do ‘bicha’ remeter a bicho, porque querendo ou não, boa parte da minha infância eu estava em contato com o mato, com a roça, com o campo*” (informação verbal).¹⁹²

Por um outro lado, a performatividade enquanto parte da identidade cotidiana acaba sendo lida como algo feito exclusivamente para chocar: “*nos espaços que a gente frequenta*

¹⁸⁹ BALMAIN (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó (virtual), 03 out. 2022. Informação verbal.

¹⁹⁰ TISCI (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó, 29 nov. 2022. Informação verbal.

¹⁹¹ TISCI (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó, 29 nov. 2022. Informação verbal.

¹⁹² TISCI (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó, 29 nov. 2022. Informação verbal.

aqui, a gente cai muito no exótico, que é o termo mais terrível assim... ser exótico... as pessoas acham que é um elogio, mas eu acho uma grande ofensa 'ser exótico'. Porque ser exótico é algo que não é comum, não é normal, não é cotidiano" (informação verbal).¹⁹³ A fala de Tisci retorna à definição do *queer* enquanto tentativa de marginalizar determinada identidade (SEDGWICK, 1994). Em sua performatividade, Tisci se encontrou enquanto pessoa não-binária:

na pandemia, porque eu tive muito tempo pra pensar. Mas que legal que tu perguntou isso, porque as pessoas falam muito sobre não-binaridade, sobre "não me sinto, não me sinto homem, não me sinto mulher"... eu me encontrei na não-binaridade pelo não tratamento, entende?... que eu acho uma grande hipocrisia, sabe... e também depois, mais tarde pelo não sentir-se, certo... o que eu quero dizer com isso... biologicamente eu sou do sexo masculino, então obviamente eu tenho barba, meu corpo, e as pessoas sempre vão me ler como um homem. Mas elas não vão me tratar como um homem, então essa é a grande hipocrisia, eu sou lido como um homem, mas eu não recebo o tratamento que um homem recebe. Isso de novo, as pequenas coisas. Então isso começou a... comecei a pensar "peraí tem uma coisa", porque eu sou lido assim e sempre sou tratado de outra forma, sabe, quando a gente fala de tratamento assim, o privilégio, o respeito, tudo isso... então percebi que é uma questão também de performance. Você pode ser um homem gay, mas se você tem uma performance mais normativa, você é mais respeitado, você tem mais peso na sua fala, você é mais cultuado, você é isso-aquilo... então essa descoberta veio disso... e é engraçado né, porque isso veio do isolamento, precisei me isolar totalmente em pandemia e ficar dentro do meu quarto, me isolar de todo o contexto, pra começar a perceber algo que tá dentro... e eu acho que isso foi interessantíssimo, me empoderou muito. (informação verbal).¹⁹⁴

É interessante retomarmos, brevemente, a discussão acerca da identidade descoberta por Tisci durante a pandemia. Como vimos anteriormente em sua fala, o momento de reclusão da pandemia foi de grande importância para seu autoentendimento. Tisci elabora aqui então sua visão sobre sua não-binariedade, na qual ela se encontra pelo não tratamento. Apesar de sua aparência ao sexo masculino, com sua barba e seu corpo performando padrões tidos como masculinos, Tisci não recebe um tratamento que um homem recebe, pois sua performatividade flui entre os gêneros, sua vestimenta flui, sua voz, seu jeito, tudo em sua performatividade se constitui simbolicamente (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2015). Nos *Relief Maps* observamos duas situações semelhantes à de Tisci, onde Violet (*Relief Maps* 4) e Lio (*Relief Maps* 5) tem suas identidades questionadas pelas suas performatividades dissidentes e fluidas.

¹⁹³ TISCI (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó, 29 nov. 2022. Informação verbal.

¹⁹⁴ TISCI (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó, 29 nov. 2022. Informação verbal.

Assim, em desencontro à performance tida como masculina, Tisci vê a diferenciação entre si e a comunidade gay padrão (MCREYNOLDS, 1959), que possui corpos mais cultuados e privilegiados, enquanto o seu fica em uma condição de cobrança e constante questionamento:

uma coisa que eu sinto muito enquanto pessoa não binária, existe uma cobrança oculta por você manifestar mais feminilidade ou manifestar mais masculinidade... ou manifestar algo... e eu sou muito do contra certo... eu penso “eu quero me manifestar” como eu sinto que eu devo me expressar agora... eu não devo feminilidade ou masculinidade pra ninguém, isso não vai anular minha identidade, certo?... então tem dias que eu tô de calça e camisa e eu sinto que até no trabalho... eu trabalho só com LGBTs e a gente discute sobre isso e as pessoas super anulam minha identidade assim, sabe... então... sei lá, tudo é muito cansativo (informação verbal).¹⁹⁵

A expressão corpórea e a identidade de cada sujeito estão em constante tentativa de invisibilização e disciplinarização do biopoder (FOUCAULT, 1998; PERES e TOLEDO, 2011). Ambas as características, por assim dizer, são tratadas como condicionantes estáticas pela heterocisnormatividade, embora sejam amplamente performativas e podem ser fluidas ao longo de nossa existência: “a gente lida com a sexualidade e o gênero como coisas que você, como uma grande descoberta sabe... você descobre uma vez na vida e você leva pra vida toda, e na real, são descobertas que tu vai a vida toda...” (informação verbal).¹⁹⁶ Deste modo, diante da performatividade dos corpos dissidentes, a adaptação passa a ser reivindicada ao outro lado da questão, no contexto social e na construção de altares (MAFFESOLI, 2004). Nos discursos das nossas participantes, podemos observar situações nas quais fica perceptível a necessidade de um mínimo de aceitação pela sociedade externa à comunidade *queer*:

eu fui trabalhar na Riachuelo,¹⁹⁷ e aí já mudou minha dinâmica toda, e fui promovida dentro da Riachuelo com oito dias de trabalho, fui pro financeiro. Então a minha representatividade sempre me salvando, porque eu trabalhei oito dias. Aí fui fazer um job de modelo e precisava de uma sunga, aí fui na Riachuelo, de vestido amarelo sol, de peruca cacheada, salto, em um período que ainda não havia transicionado. Cheguei na Riachuelo nervosa, porque chegar no meu trabalho onde eu tô de boy, quase travestida, mas era a minha performance de gênero, só que eu era muito mais masculina, eu botava às vezes uma camisa e uma saia... mas eu fui garotah, causando naquele shopping, você imagina... aí quando chego na

¹⁹⁵ TISCI (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó, 29 nov. 2022. Informação verbal.

¹⁹⁶ TISCI (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó, 29 nov. 2022. Informação verbal.

¹⁹⁷ Loja de departamento varejista. Mugler trabalhou em sua unidade de Chapecó, localizada no Shopping Pátio Chapecó.

Riachuelo, entro na porta, eu já percebi a loja começou a se movimentar, o pessoal “meu deus, meu deus é o [informação ocultada; nome de batismo]”... aquela coisa “deixa eu tirar foto, você tá belíssima”... aí eu volto pra casa. E um colega da loja me diz depois “amiga, tua presença na loja hoje foi Ô assunto” aí eu “mas amiga, negativa ou positivamente?”... – “não amiga, todo mundo ficou: meu deus você tava belíssima”... aí eu fui promovida, pro financeiro, e voltei toda gata, todos os dias, por oito meses. (informação verbal).¹⁹⁸

fui convidada pra fazer a abertura do Carnaval oficial de Águas de Chapecó, como a garota do Carnaval (...) fui contratada pela prefeitura inclusive (...) foi bem legal assim né, por ser no caso né, uma cidade bem coronelista, elitizada, que tem, bom, digamos, que podem chamar artistas com os seus corpões né e não, eu sendo colocada nesse cenário... então assim eu acho isso muuuuuuuuito bom, acho maravilhoso isso sabe, a gente ter essa brecha, as pessoas conhecerem o trabalho da gente. (informação verbal).¹⁹⁹

Ambas as falas relatam momentos de adaptação externa da regulação binária sobre as performatividades vivenciadas pelas entrevistadas (BUTLER, 2019). Mugler teve sua experiência no contexto de seu trabalho, no qual ocasionou inclusive em uma promoção de cargo. Ela chega a citar os olhares de choque que as pessoas direcionavam a ela no percurso do *shopping*, antes de chegar ao seu trabalho em si. Já no caso de Channel, a experiência começou como um ato histórico, acabando em uma repressão completamente desnecessária e transfóbica: *“fui a primeira mulher de corpo pintado, seminua no Carnaval daqui, no trio elétrico... fui presa, porque a velharada né... ‘atentado ao pudor’; fui presa não, eu fui detida né e tal, mas aí a polícia, aí mandaram né levar roupa pra mim lá na delegacia”* (informação verbal).²⁰⁰ Essa desvalidação de sua performatividade precede o fato de estar seminua no evento: *“independente de roupa comprida, tapando, nós já somos julgadas né, e marginalizadas pela sociedade né... não é a questão da roupa né, é questão do que você é”* (informação verbal).²⁰¹ Pela fala de Channel podemos perceber o modo como sua performatividade no evento era construída sob uma imensa carga simbólica (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2015). Do mesmo modo como a própria reflete sua montagem mitológica ritualística naquele momento não invalidava sua valoração e representação (MAFFESOLI, 1998)

¹⁹⁸ MUGLER (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó (virtual), 07 nov. 2022. Informação verbal.

¹⁹⁹ CHANNEL (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó, 17 out. 2022. Informação verbal.

²⁰⁰ CHANNEL (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó, 17 out. 2022. Informação verbal.

²⁰¹ CHANNEL (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó, 17 out. 2022. Informação verbal.

As experiências de Channel refletem a conjuntura normativa na qual a sociedade encontra-se enraizada, trazendo o julgamento sobre a identidade e performatividade de pessoas *queers* (NAVARRO, 2019). No entanto, a cidade tem uma significativa população travesti, transexual e *drag* que, além de existirem, performam suas identidades nas ruas e na arte:

é uma forma de afirmar, que o ball é cultura preta; o ball é cultura travesti; e Chapecó é uma cidade muuuuito travesti. Cê falou Fernando Machado as pessoas não vão pensar no Cubo, não, então tipo assim, é muito, talvez até por isso a popularidade da Channel, então assim, afirmar essa cultura Ballroom em Chapecó é muita coisa, sabe, não só pelo lugar de “ai fui a primeira house em Chapecó”... eu só organizei um movimento que ele já tava... o Cubo ele já é quase um salão de ball, é isso. Talvez se tivesse mais gente preta e travesti envolvida... (informação verbal).²⁰²

A fala de Mugler retoma a temática do importante movimento da cultura *queer*, que é o *ballroom*. Vimos, a partir de Bailey (2013), a importância que o *ballroom* teve na construção da cultura queer americana e na resistência ao negacionismo dos corpos dissidentes, principalmente no que toca a comunidade negra e latina. Esses espaços se estruturam como altares (MAFFESOLI, 2004), sendo importantes para a ritualização da teatralidade orgiástica *queer* (MAFFESOLI, 1998). Assim, Mugler afirma que a balada Cubo, de Chapecó, se aproxima da proposta de um salão de *ball*, no entanto, ainda carece de performatividades travestis e pretas na produção desse espaço e, além disso, é um espaço com entrada paga, que acaba fazendo um recorte das classes mais inferiores.

A performatividade *queer* impacta diretamente na experiência simbólica pela qual a vivência espacial se constrói. Como podemos perceber ao longo dessa subseção, ao modo que a performatividade vai sendo expressada, ela passa a ser uma ferramenta política na reivindicação por espaços (PRECIADO, 2017). Assim como Balmain nos traz, a ideia central da performatividade *queer* acontece na desestruturação do gênero e na desconstrução da binariedade. É um sentimento coletivo entre nossas entrevistadas, o modo com que a heterocisnormatividade busca impedir que a performatividade *queer* seja espacializada pela cidade, em prol ao discurso do conservadorismo e da disciplinarização (FOUCAULT, 1988).

Ao se referir à comunidade *queer*, temos a noção da reivindicação do termo, como forma de subverter a ofensa que era proferida a essas corporeidades dissidentes (SAFATLE, 2015). Nossa entrevistada Tisci busca estabelecer uma interessante *adequação* ao termo para o

²⁰² MUGLER (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó (virtual), 07 nov. 2022. Informação verbal.

sentido brasileiro, fazendo o uso do termo *bicha*, como modo de referir-se a pessoas *queers*. O termo *bicha* possui grande semelhança ao termo *queer*, uma vez que ambos retratam (em seus sentidos literais) modos de ofensa e foram tomados pelo uso da comunidade. Esse movimento é essencial e gera a possibilidade de rompimento com um ciclo de repressões verbais nos espaços públicos sem fundamentos, assim como vimos nos *Relief Maps* em que, na sua maioria, os participantes relatam serem alvos de piadas e constrangimentos por suas performatividades.

3.2.4 Corpo – Resistência

A vivência das pessoas *queers* é impactada em diversos sentidos ao longo da vida, passando pelo pessoal e pelo social, sendo que os momentos de *tranquilidade* e tensão se constituem permeados por grandes irregularidades, não tendo uma linha os separando efetivamente. Logo, conforme a identidade corpórea dissidente vai sendo percebida pela sociedade, essa *assusta* os padrões heterocisnormativos, de modo que a própria existência acaba sendo algo que vem a incomodar e causar impacto na vivência dessas pessoas, que se veem na necessidade de se estabelecerem como centros de resistência (PRECIADO, 2014). Para Balmain, o fato de uma pessoa do sexo biológico masculino andar de peruca e de saia, ser afeminado, não deveria ser um aspecto simbólico visto como perigoso ou motivo para preconceito. Balmain nos explica suas angustias em suas primeiras experiências:

No início assim, até pelo simples fato da primeira vez que eu coloquei uma saia e veja, não é nada de mais gente, é só uma saia, que é um pedaço de pano que eu preciso usar pra cobrir meu corpo né (...) A primeira vez assim, que eu fiz isso, eu fiquei muito assustado. Eu tremia mesmo, tanto que a [informação ocultada] né, a amiga que tava comigo junto, e eu precisei do apoio dela. Naquela época, pra Chapecó, aquilo era, era algo imenso assim, a gente tinha uma galera que se montava né, só que ela ainda tava, nessa época, essa galera que se montava, a muito mais tempo que eu, só que essa galera ainda tava jogada pela periferia da cidade, principalmente onde era o Yes Banana. Essa galera tava toda reclusa pra aquele lado da cidade, sabe. (informação verbal).²⁰³

A fala de Balmain, que resgata o período em que a balada Yes Banana ainda funcionava, nos traz que as pessoas dissidentes ficavam reclusas naquele lado da cidade (lembrando que a

²⁰³ BALMAIN (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó (virtual), 03 out. 2022. Informação verbal.

balada se encontrava localizada em uma área periférica), submetidas a marginalização (PERES; TOLEDO, 2011). Outro ponto importante trazido em sua fala é o fato de que roupas são apenas pedaços de tecido, sem gênero, sem quaisquer restrições, mas socialmente são instituídos valores simbólicos a elas (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2015). De modo similar, Tisci também reflete seus medos, quando recita parte da música *Just a Girl*,²⁰⁴ da banda *No Doubt*: “*tem uma parte que ela canta ‘são esses pequenos detalhes que me fazem sentir medo’, e eu acho que também são esses pequenos detalhes que me fazem sentir medo, desconforto... são pequenos detalhes*” (informação verbal).²⁰⁵ Essa percepção dos pequenos detalhes do medo se reflete em olhares, na ausência de sua tribo e até mesmo nas próprias experiências anteriores.

Essas experiências, por sua vez, se constituem desde o período da infância, no qual a confiança está começando a ser quebrada. Preciado (2020) discute as formas coercitivas às quais as crianças são submetidas e violadas discursivamente em suas identidades, nesse período as normas sociais rondam até mesmo a pré-existência da criança, nos chamados *chás revelação*, em que o sexo do dos bebês é tratado como uma revelação e espetacularizada. A infância é um período de muita fragilidade para crianças *queers*, uma vez que essas não compreendem ainda suas performatividades e são vulneráveis nas próprias existências:

Sofri violência já com 6 anos, violências sexuais... por um vizinho da família... então, hoje pra mim é muito natural falar disso, pra mim é tranquilo. E a gente só percebe, algumas violências, quando a gente tem conhecimento de violências. Ou seja, quando você é capaz de entender certas violências, depois você se questiona... porque até então eu não sabia o que era (informação verbal).²⁰⁶

O relato de Channel é extremamente violento, ainda mais ao pensarmos nos aspectos simbólicos que o rodeiam. Primeiro porque trata-se de um abuso na infância, como a mesma comenta. Nesse período não se tem o conhecimento do que é violência, como a própria sinaliza. Segundo, o ato foi cometido por um vizinho da família, com uma pessoa que havia uma relação de proximidade, dado o contexto em que a família se inseria na cidade onde Channel nasceu. São atos que destroem a inocência (interior e física) da criança, embora atualmente Channel tenha conseguido ressignificar sua dor.

²⁰⁴ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=PHzOOQfhPFg> Acesso em: 01 mar. 2023.

²⁰⁵ TISCI (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó, 29 nov. 2022. Informação verbal.

²⁰⁶ CHANNEL (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó, 17 out. 2022. Informação verbal.

Ao longo da juventude, na percepção do próprio corpo e, de certo modo, em comparação com os demais corpos, as transexuais e travestis passam pelo processo de adequação de seus corpos ao gênero com os marcadores simbólicos do universo feminino (ORNAT, 2008c). Sobre sua transição de gênero, Channel comenta a facilidade de acesso ao hormônio para transição de gênero feminino (mulher trans), com o anticoncepcional vendido em farmácias, enquanto para o masculino (homem trans) há ainda grande dificuldade de acesso e aplicação, necessitando consulta médica e aplicação farmacológica. Esse caminho é feito na busca pela identificação simbólica (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2015), que se reflete aqui na imagem do próprio corpo e na expressão performativa de si. No período em que estava começando sua hormonização (por conta própria, sem auxílio médico), após ter saído de casa aos 15 anos (por medo de ser expulsa), Channel retornou a casa de sua mãe para visitá-la: “[*nesse momento*] já estava começando a aparecer uma salienzinha né [dos peitos], aí ela me olhou e só falou ‘esquece que eu existo, esquece o rumo de casa’, antes mesmo de falar bom dia” (informação verbal).²⁰⁷ Percebe-se que o fato de Channel estar adequando seu corpo à sua identidade foi mais forte para sua mãe até mesmo que sua presença.

Esses percursos sinuosos destacam ainda mais as inúmeras lutas para se chegar a um ponto de mínimo conforto e dignidade na própria vivência (PRECIADO, 2014). Channel destaca como esses pequenos atos são atacados e reduzidos: “[*foram tantas lutas pra conseguir... primeira coisa, nome social, segunda coisa agora, que foi sancionado pela presidenta Dilma a questão da retificação de nome, que é uma lei que estão tentando vetar essa lei a qualquer custo*” (informação verbal).²⁰⁸ A fala de Channel traz duas grandes conquistas ao movimento LGBTQIAP+, o nome social e a retificação de nome civil, que refletem à relação simbólica dessas pessoas com a sociedade (HENRÍQUEZ, 2010) e que extremistas da heterocisnormatividade tentam ferrenhamente desvalidar com bases cristãs: “[*a gente é doutrinado pela igreja a vida inteira, aí ninguém reclama. Aí pode. Agora, mesmo sendo algo tinha enfiado goela abaixo né... e agora tudo que se faz, é doutrina né. Tudo que se pense o oposto, é doutrina*” (informação verbal).²⁰⁹ Essas lutas destacam-se no nível macro, mas existem também meios que atingem as bases:

²⁰⁷ CHANNEL (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó, 17 out. 2022. Informação verbal.

²⁰⁸ CHANNEL (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó, 17 out. 2022. Informação verbal.

²⁰⁹ CHANNEL (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó, 17 out. 2022. Informação verbal.

Foi aqui que eu comecei de fato a minha militância, sem nem saber que era militância, porque a minha primeira conversa assim foi na Unochapecó, em 2003, na turma de jornalismo. Aí não parei mais, então assim, tudo que eu passei na minha vida, serve pra alguém de alguma forma, de informação... não tenho vergonha nenhuma de dizer o que foi o meu passado, até porque eu superei esse passado né... mas é um passado que eu não desejo pra ninguém. (informação verbal).²¹⁰

A fala de Channel reflete seus primeiros anos em Chapecó quando, convidada por um docente da Unochapecó, começou a integrar a universidade por meio da militância, pela qual se constituiu um deus local (MAFFESOLI, 2004). A participação na vida política da cidade nem sempre foi um ponto de prioridade em sua vida: “*eu odiava política, hoje eu vejo de outra forma, hoje eu gosto de política, mas eu gosto de falar política e não discutir partido, né*” (informação verbal).²¹¹ A entrevistada destaca que não fala de política de modo partidário, mas sim fazendo uso de sua história e se apropriando de sua performatividade para atingir cada vez mais público com suas falas (LANDIM, 2020), rompendo as amarras que a heterocisnormatividade coloca à sua identidade:

militei, milito e vou sempre militar né, a favor das minorias né, e sempre estive nas universidades falando sobre, colocando a minha vida, expondo a minha, como forma de militância; levantando também a bandeira da visibilidade porque, digamos que né colocam uma cortina para que ninguém nos veja né, então eu estou ali para rasgar essa cortina né, então assim, digamos que em termos de representatividade muito assim, acho que eu fui a primeira também de Chapecó a estar indo nas universidades né, falar sobre orientação, falar sobre violência, falar sobre sexualidade sabe, então isso eu faço desde 2003 eu faço isso em Chapecó... (informação verbal).²¹²

Além de Channel, o movimento da militância chapecoense tem diversos outros mitos (MAFFESOLI, 2004). Para Balmain, a representação política atual em Chapecó ultrapassa as entidades e organizações: “*nos últimos anos a UNA LGBT. E claro, sem falar também todas POC, todas travestis, que saem, dão a cara a tapa, isso também é político*” (informação verbal).²¹³ Deste modo, o corpo exerce uma função política na sua relação com o espaço, na apropriação que vem a performar e *ethos* comunitário (PRECIADO, 2014). A produção de

²¹⁰ CHANNEL (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó, 17 out. 2022. Informação verbal.

²¹¹ CHANNEL (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó, 17 out. 2022. Informação verbal.

²¹² CHANNEL (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó, 17 out. 2022. Informação verbal.

²¹³ BALMAIN (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó (virtual), 03 out. 2022. Informação verbal.

vivências e experiências *queer* caracterizam diretamente abrir mão de privilégios e, se tratando de corpos não-binários, não há escapatória nessa performatividade simbólica. No entanto, em relação à militância que concentra a maior visibilidade, Mugler declara: “*a representatividade pra mim, em Chapecó... como se estrutura o movimento... em Chapecó ele é mais G G G G G L L L L B T. A invisibilização dos bissexuais não preciso nem falar, as pessoas sofrem até hoje*” (informação verbal).²¹⁴ Esse movimento em que a parcela gay da comunidade toma maior protagonismo, já discutido anteriormente, é bastante recorrente e acaba dificultando a pluralidade nas relações de resistência da comunidade, sempre sendo necessária uma flexão maior por parte das corporeidades marginalizadas (bell hooks, 1990).

Apesar do público gay (cis) deter a maior concentração da visibilidade e acessos dentro do movimento, por diversos atravessamentos dos marcadores corporais (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2015), que vão da cisgenereidade a performatividade, ainda há um público trans que, apesar de pouco visto, milita e politiza pela sua causa: “*eu acho que a representatividade trans em Chapecó, ela existe, mas as pessoas precisam de lugares, para que elas possam ser vistas, porque quando eu comecei a fazer palestra, eu comecei estar nos lugares, começaram a me chamar...*” (informação verbal).²¹⁵ No entanto, essas representações não se encontram em meio as práticas sociais cotidianas da heterocisnormatividade, percorrendo pelas margens simbólicas da vivência *queer*:

a gente tem muita representatividade em Chapecó queer, mas ela não tem como aparecer, porque a Lanvin, que hoje transicionou e é a [informação ocultada; nome social da amiga], morava, na época que eu conheci ela, láaaaa no rabo da Villa Real, hoje ela mora na Vila Rica, ainda mais escondida. Porque a Channel vive literalmente num porão (...) porque o padrão de beleza no Brasil é ser jovem. Eu vejo que Chapecó é muito como um entreposto; eu vejo que é pouca gente que tá fixa, ela é muito lugar de passagem, ainda mais universidade: vem, se forma, sai, troca, migra... então, a representatividade trans em Chapecó, queer, trans, ela acontece, mas ela tá onde as pessoas tão... às vezes na rua, sendo estudadas, mas é o que te falei, de ter contribuído com quase 20 pesquisas e ter documento de uma... então cadê? A gente precisa honrar essas pessoas. Com moções, com livros, com estudo, com dinheiro, com apoio. (informação verbal).²¹⁶

²¹⁴ MUGLER (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó (virtual), 07 nov. 2022. Informação verbal.

²¹⁵ MUGLER (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó (virtual), 07 nov. 2022. Informação verbal.

²¹⁶ MUGLER (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó (virtual), 07 nov. 2022. Informação verbal.

A fala de Mugler traz três importantes apontamentos na estrutura do movimento *queer* de Chapecó: a situação espacial das trans e travestis, a migração de pessoas *queers* na cidade e a vida acadêmica. O primeiro ponto será melhor retomado na subseção 3.2.5 (p. 215), onde abordaremos mais profundamente as espacialidades das participantes. No entanto, vele destacar o impacto que essa situação causa na estrutura do movimento enquanto um corpo de resistência social (PRECIADO, 2014). Tratamos no capítulo 1 sobre a marginalização que ocorre com quem está *abaixo* dos olhares sociais (CORTÉS, 2008). Assim, a distância, seja ela horizontal (morando em uma periferia), vertical (morando em um porão) e até mesmo a distância subjetiva dentro do próprio movimento (em relação à juventude), são pontos que interferem diretamente na prática social e na visibilidade, uma vez que se torna um corpo subterrâneo.

A migração das pessoas *queers* na cidade ocorre, sobretudo, pela sua formatação enquanto um importante polo educacional, que veio se constituindo nos últimos anos. Diversas imigrações ocorrem, de variados lugares do país, potencializando a pluralidade da cidade, inclusive na comunidade *queer*. No entanto, essas potências simbólicas são efêmeras, uma vez que, ao findarem sua formação, muitas dessas corporeidades se dissipam para outras cidades e/ou regiões, deixando de compor, fisicamente, o movimento chapecoense. A chegada dessas corporeidades potencializa o *ethos* ritualístico comunitário (MAFFESOLI, 1998), possibilita que novos mitos sejam iniciados e migram. Assim, os *deuses locais* (MAFFESOLI, 2004), acabam ficando em uma rotatividade interna em frente aos seus movimentos: “*é difícil ter uma coletividade maior do que os de sempre fazendo... os de sempre talvez não soe como eu quero que soe... os de sempre não, mas se não a galera dessa organização... a galera do coletivo subversão faz seu evento, a galera da UNA faz o dele (...) mas porque a gente não colabora mais*” (informação verbal).²¹⁷

O terceiro ponto trazido por Mugler refere-se ao apoio que a comunidade LGBTQIAP+ pode vir a somar a pessoas *queers*. Segundo ela, os estudos acadêmicos que são realizados com pessoas *queers* tendem, muitas vezes, a ficar engavetados e não se estenderem até a comunidade. Em sua visão, é necessário integrar a vida social através desses, retornar seus dados aos envolvidos e auxiliá-los na ausência de políticas públicas efetivas, seja na valorização de suas artes e na sua contratação, evitando que suas produções artísticas fiquem estagnadas e

²¹⁷ TISCI (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó, 29 nov. 2022. Informação verbal.

nichadas, pelo fato de suas performatividades não atingirem o ideal binário construído pela heterocisnormatividade:

Eu tô ali na frente, organizando com os meninos, mas... não sei, é engraçado... precisou que dois meninos cisgêneros me convidassem, para que eu pudesse também fazer algo, certo?... por que isso não aconteceu antes, eu e outras bichas? Porque é muito difícil quando você é um coletivo só de pessoas LGBTs, porque a questão... aquilo que eu falei, eles chegam automaticamente, eles não têm que provar nada, os homens cis eles nunca têm que provar nada, absolutamente nada. Então isso é confortável pra mim... eu penso, como eu jogo seu jogo e consigo subverter... se eu não consigo fazer com meu grupinho queer, eu vou entrar de uma outra forma. (informação verbal).²¹⁸

Segundo Teixeira (2019, p. 89), “o corpo condiciona a performatividade e as possíveis rearticulações”. A fala Tisci retrata diretamente sua relação com a arte que desenvolve, no modo como ela acessa os espaços por meio de pessoas cisgêneros que a apoiam demonstra claramente o incomodo que a performatividade *queer* exerce sob os olhares cisgêneros. Deste modo uma pessoa cis consegue acessar determinado espaço, embora seu conteúdo carregue consigo a disputa espacial tão negada representada pela performatividade simbólica que a acompanha (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2015). Há ainda a preocupação constante em se manter nesse espaço de conquista: “a gente não tem o direito de errar... tipo, nossa, uma coisa é fulaninho [cis] errar, outra é você bicha errar... então são várias coisas, assim que ficam passando na minha cabeça (...) tem dias que eu vou dormir super tarde, porque eu quero ser produtivo pra mim... e isso nem é uma questão apenas da comunidade LGBT, é geral, do capitalismo (informação verbal).²¹⁹ Essa visão de não ter o direito ao erro acompanha a vida de pessoas *queers* e a própria comunidade LGBTQIAP+ como um todo, como uma sombra que lembra o tempo todo que sua performatividade já é *incômoda* o suficiente. Então, já basta ela, adotando, assim, o esforço máximo em todas as áreas de sua vida como uma *medida compensatória*.

Apesar dessas condicionantes que fazem com que as corporeidades fiquem invisibilizadas em meio a sociedade normativa, o movimento LGBTQIAP+ de Chapecó busca seu fortalecimento através da entidade UNA LGBT Chapecó através da luta que se constitui na vivência do movimento (LEFEBVRE, 2013). Segundo Channel, uma das precursoras da UNA e um mito em Chapecó (MAFFESOLI, 2004), a entidade abriu diversos espaços para a

²¹⁸ TISCI (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó, 29 nov. 2022. Informação verbal.

²¹⁹ TISCI (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó, 29 nov. 2022. Informação verbal.

comunidade, devido a suas diretrizes de luta e formação para a comunidade: “*eu cheguei a fazer fala né, até pra as mulheres camponesas de São Miguel [do Oeste], foi na paróquia da igreja ainda*” (informação verbal).²²⁰ Juntamente a UNA e outras instituições, Channel já fez diversas falas sobre o movimento e sua participação enquanto mulher trans: “*eu passei pela vida de muita gente acadêmica né, muito formando. Passei pelos cursos de direito, engenharia, psicologia, nutricao, odontologia, jornalismo, artes, enfermagem...*” (informação verbal).²²¹

No entanto, apesar da grande importância ao movimento LGBTQIAP+ chapecoense e regional, a UNA não fica isenta de críticas por parte de nossas entrevistadas que compõe essa tribo (MAFFESOLI, 1998). Considerando o que foi construído pelo movimento ao longo dos últimos anos, com suas lutas e conquistas, seja na realização das cinco edições da Parada de Luta LGBTQIAP+, nos dois Congressos Municipais, na Formação em Saúde LGBTQIAP+ com Agentes Comunitárias de Saúde,²²² a conquista da distribuição da PrEP²²³ no município, elas falam:

A UNA é uma entidade [a entrevistada abre aspas com as mãos]apartidária [a entrevistada fecha aspas com as mãos] do PCdoB; (...) eu vou ser bem dura, mas a UNA, é um filho que o PCdoB pariu, mas não assumiu. É de todo mundo, vamos criar junto, que você não precisa financiar LGBT e viado... beleza... Não tô fazendo isso como crítica aos LGBTs do partido, são críticas à diretoria. E não é diretoria Chapecó não... é diretoria né, alta cúpula. E aí, dentro disso, era o único espaço que tinha, pra militar... (...) é muito problemático, porque a gente é quase obrigado a lutar na mesma frente, e tem muita gente que era desagradável da UNA... queria que tivessem outras organizações, outros grupos, outras frentes, outras ONGs, em

²²⁰ CHANNEL (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó, 17 out. 2022. Informação verbal.

²²¹ CHANNEL (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó, 17 out. 2022. Informação verbal.

²²² Através dessa formação, foram capacitados mais de 100 profissionais que atuam nos Centros de Saúde da família (CSF) de Chapecó/SC. Fonte: UNA/@unaoestesc.

²²³ A PrEP – Profilaxia Pré-exposição ao HIV, é uma das estratégias de prevenção da infecção pelo vírus HIV. Sua distribuição é feita gratuitamente pelo Sistema Único de Saúde (SUS) e foi conquistada através da luta da UNA que, em dezembro de 2022 notificou o Ministério Público (MP) sobre a inexistência de PrEP em Chapecó (sendo que a PEP - Profilaxia Pós-Exposição ao HIV e o tratamento de antirretrovirais para pessoas que vivem com HIV já eram disponibilizados pelo município). O MP atuou então na defesa dos direitos da comunidade LGBTQIAP+ e, no dia 30 de jan. de 2023 a PrEP passou a ser distribuída pelo Serviço de Atendimento Especializado (SAE) em HIV/AIDS de Chapecó. Mais informações em: <https://www.chapeco.sc.gov.br/noticia/6377/chapeco-inicia-a-distribuicao-e-acompanhamento-da-profilaxia-pre-exposicao-de-risco-ao-hiv-prep> Fontes: UNA/@unaoestesc.

*Chapecó. Mas sou muito grata a UNA, muito grata, mas tô fazendo aqui autocrítica (informação verbal).*²²⁴

*A militância aqui em Chapecó nunca foi muito forte também, até tem a Parada e tal, tem a entidade que organiza a Parada, e eu até já fiz parte de uma entidade aqui em Chapecó, mas tipo, não tem... as próprias pessoas da comunidade não se importam com isso sabe... as entidades também, parece que só querem... esquecem do que é realmente necessário, do que realmente é importante sabe... e levam as coisas pro lado mais político, do que o lado que deveria ser levado sabe... é importante sabe, o lado político, com certeza, mas a gente não pode esquecer do que é mais importante, então tem isso também, das entidades não levarem o negócio tão a sério, mas tem também a parte da comunidade que não se interessa sabe? (informação verbal).*²²⁵

Em sua fala, Mugler faz duras críticas a diretoria nacional do Partido Comunista do Brasil (PCdoB), devido ao partido ter seu envolvimento na criação da entidade (não somente em Chapecó, mas aqui trataremos desse recorte regional), mas não a assume quando se trata de financiamento social ou apoio na luta social LGBTQIAP+. Além dessa crítica, Mugler comenta a ausência de demais frentes de luta em Chapecó, uma vez que, assim como Tisci nos trouxe, a UNA é um dos poucos movimentos LGBTQIAP+ de Chapecó e não há fusão com coletivos menores, embora saibamos que através dela foi possível corporizar a política e outras formas de aparecimentos públicos oficiais (CATTANI, 2020). Por outro lado, Lanvin traz a falta de adesão da comunidade ao movimento. Segundo ela, a militância em Chapecó nunca teve grande força por falta de interesse da própria comunidade, que pensa mais nas comemorações que na luta em si. Em todas essas colocações vemos os sujeitos em busca da representação por meio da tribo (MAFFESOLI, 1998), pela qual se torna possível estabelecer um movimento macro da resistência corpórea (PRECIADO, 2014).

Acerca de seu comentário sobre sua perspectiva de existir um *outro lado* que seria possível levar o movimento, Lanvin comenta que seria sobre ritualizar as diferenças na tribo (MAFFESOLI, 1998): “*tentar de alguma forma trazer as pessoas pro movimento, trazer as pessoas pra militância, fazer elas entenderem, mas tipo... não acontece isso*” (informação verbal).²²⁶ Essa perspectiva leva em conta ainda o olhar para o início do movimento, das pessoas

²²⁴ MUGLER (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó (virtual), 07 nov. 2022. Informação verbal.

²²⁵ LANVIN (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó (virtual), 23 nov. 2022. Informação verbal.

²²⁶ LANVIN (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó (virtual), 23 nov. 2022. Informação verbal.

que são atingidas na frente da luta e passam a ser esquecidas à margem da própria luta em determinado momento:

Então, eu vejo que em Chapecó, gosto do que tem sido construído? Gosto. Mas eu vou falar isso porque eu já sofri muito inclusive, por que não chamam uma Channel pra ser assessora? “Ah não, porque ela é bruta”. Mas por que não chama, empodera. Erica Hilton tá aqui [em São Paulo], eu conheço três assessoras dela, três travas, travestis. Então, é uma trava que coloca outras travas dentro. “Ah não, mas aí a gente não consegue dialogar com aquele deputado”... Qual é sua prioridade? Não que alguém falou, mas sei que são falas que podem aparecer. Eu acho que a representatividade queer em Chapecó, todas as conquistas que gays, bissexuais, lésbicas, que as outras siglas têm, foram conquistadas pelas Travestis. Foram sempre as pessoas que tiveram mesmo... se não fosse a Marcha P Johnson jogando aquela pedra no Stonehall, por isso que o dia, eu não sou contra bandeiras não, mas a gente tem que ver para além das bandeiras, por isso o dia 28 de junho não pode ser sobre bandeiras e comprar camisa na Riachuelo e na Renner, não pode, porque ele fala sobre uma mulher, preta, bissexual, prostituta, mãe de uma house, que jogou pedra na polícia, em 1968... e criou uma revolução que durou 4 dias (informação verbal).²²⁷

Vivendo atualmente em São Paulo, Mugler reforça a importância de integrar as transexuais e travestis nos movimentos políticos e sociais, se tornando mitos ao movimento (MAFFESOLI, 2004). Esses movimentos, seguem honrando história iniciada por Marcha P. Johnson, uma importante figura mitológica *queer*, da mesma forma que deputada federal Érica Hilton, pelo Partido Socialismo e Liberdade (PSOL), que foi a primeira vereadora transgênero da cidade de São Paulo (2021-2023) e em 2022 se elegeu deputada federal pelo estado de São Paulo.

A figura de Érica Hilton se tornou um mito local para o movimento *queer* paulista e se estende ao cenário nacional.²²⁸ Isso se dá pela forma que ocupa seu cargo político atualmente, onde traz com ela a visibilidade para suas colegas, assessoras e sua tribo (MAFFESOLI, 1998). Essa forma de ritualizar o movimento e consolidar montagem mitológica dentro dele (MAFFESOLI, 1990), possibilita que novas corporeidades também consigam integrar esses espaços e tenham representação em diversos contextos sociais. Visto isso, por mais que ambas

²²⁷ MUGLER (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó (virtual), 07 nov. 2022. Informação verbal.

²²⁸ Érica Hilton é atualmente um dos maiores e mais potentes nomes da tribo queer em nível nacional, sempre estabelecendo sua posicionalidade e luta pela militância LGBTQIAP+ e pelos direitos democráticos. Muito recentemente, no dia 08 mar. 2023, Érica discursou contra a fala transfóbica do deputado federal Nicolas Ferreira (PL-MG), reunindo mais de 200 mil assinaturas populares, em apoio ao pedido de cassação do mandato do deputado. Fonte: <https://oglobo.globo.com/blogs/sonar-a-escuta-das-redes/post/2023/03/em-24h-peticao-de-erika-hilton-por-cassacao-de-nikolas-ferreira-e-assinada-por-170-mil-pessoas.ghtml> Acesso em 10 mar. 2023.

as entrevistadas façam críticas ao movimento e às entidades, elas sabem da importância delas no movimento e que o verdadeiro sistema ofensivo à causa é a heterocisnormatividade, que marginaliza a comunidade, sobretudo a tribo *queer*: “é o que ocorre... ‘eu não quero te encontrar no mesmo lugar que eu vou passear com a minha família’ ‘se pode nem falar comigo, mas eu não quero te ver’ ‘cê tem que ser meu segredinho, meu lanchinho da madrugada’” (informação verbal).²²⁹

A forma como a tribo *queer* vai construindo sua resistência tem muito a ver com seu *ethos* comunitário (MAFFESOLI, 1998) e com a identificação (CASTELLS, 2002), na visibilidade que se constrói a partir do movimento se ver no outro ocupando os espaços. Em meio a nossa conversa, Tisci traz um trecho de um poema de Carlos Drummond de Andrade,²³⁰ onde ele traz a ideia de ‘antes referência que repressão’, para Tisci isso é muito potente: “*eu acho genial, sabe... antes referência que repressão, é isso tipo, antes que tenha referência, alguma coisa pra você se basear, do que ser reprimido... então eu acho que essas descobertas vêm, de novo, estar com pessoas que te levam a isso e caçar e desenterrar coisas*” (informação verbal).²³¹ E é através dessa busca pelas referências, expressas na figura mitológica e, ao seu modo, sendo também um mito ao movimento, que Tisci constrói um coletivo, conjuntamente aos seus amigos/as:

Tem o coletivo subversão, eu acho que eu posso falar muito mais da minha vivência com o coletivo assim, que é absolutamente um ato político (...) e meio que é assim... e é um movimento de formiguinha assim... sabe... e a gente não tem verba, isso dificulta... a gente não tem, ninguém de nós tem um carro, por exemplo... que ia facilitar muita coisa (...) e é um coletivo muito voltado pra ideia do hip hop, certo? (...) e também tinha essa ideia de ser um movimento político, o hip hop não consegue se desassociar e não deve nunca se desassociar da política... e quando a gente fala da política não é apenas do discurso (informação verbal).²³²

O crescimento do coletivo encontra dificuldades para constituir seus altares (MAFFESOLI, 2004) devido à falta de verba e outros aportes, como o transporte, trazido por Tisci em sua fala. Porém, ainda assim, a importância do movimento realizado pelo coletivo atua para de desmistificar tanto a relação das pessoas que são atingidas por ele, com o movimento

²²⁹ MUGLER (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó (virtual), 07 nov. 2022. Informação verbal.

²³⁰ Infelizmente não conseguimos encontrar o poema e Tisci também não tinha a lembrança de qual era o poema.

²³¹ TISCI (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó, 29 nov. 2022. Informação verbal.

²³² TISCI (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó, 29 nov. 2022. Informação verbal.

queer, tanto com o hip-hop, que também é um movimento marginalizado: “*eu gosto de, sei lá, com quem eu tenho contato, de como eu posso ser eu mesmo e mostrar que o que eu sou é legal também, também é bacana, ser bicha... também é revolucionário ser bicha, também é divertido ser bicha, também é foda ser bicha... pra tirar um pouco do sofrimento*” (informação verbal).²³³

A representação simbólica e a presença da arte como ferramenta de um corpo político (PRECIADO, 2014), possui diversas manifestações e reflete no modo como os corpos *queers* chapecoenses se posicionam politicamente e resistem ao sistema normativo de Chapecó. A *drag queen*, cantora, compositora e performer XxJASPERxX, lançou em 2022 seu primeiro disco de estúdio, *Ilha de Calor*,²³⁴ no qual reflete sobre sua jornada pessoal e artística de resistência, juntamente a suas amigas dissidentes, transformando assim sua montagem mitológica em um rito orgiástico (MAFFESOLI, 1998). Dentre as músicas do álbum, que possuem composições que dialogam com a realidade *queer* chapecoense, destacamos textual e imagetivamente, a música *Manguenzal*.

A composição da música começa com a artista dizendo que a sociedade “não gosta de nós”²³⁵ (ela e suas amigas) e se questiona se, para que passem a gostar, ela precisa ocultar ou fizar sua identidade (HALL, 2006), para que possa receber assim, uma validação vazia dessas pessoas. Nesse trecho, podemos interpretar sua consciência sobre os motivos centrais que constituem a repressão que a comunidade sofre (PRECIADO, 2014), sendo que os principais motivos surgem da produção simbólica que seu corpo e a exposição de sua identidade exercem nos espaços públicos. Por fim, ela impõe, sem rodeios, que irá com suas amigas para o *manguenzal*. Esse pode ser interpretado figurativamente, como o centro da cidade, onde ela e suas amigas irão *aterrorizar* e *barbarizar*, sendo esses termos que representam a performatividade da artista e suas companheiras (representadas pela Figura 40), bem como o rito ao qual elas propõe (MAFFESOLI, 1998), pois a simples existência delas na cidade já é o suficiente para incomodar, porém, terão que aguentá-la, enquanto performam e resistem em suas próprias artes e identidades.

²³³ TISCI (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó, 29 nov. 2022. Informação verbal.

²³⁴ Disponível em: <https://open.spotify.com/album/7KNFXPXMI32HupkuXdk71t?si=idg7--VzTXe8ZOWEwXgAow> Acesso em 03 mar. 2023.

²³⁵ XxJASPERxX, *Manguenzal*. YouTube, 07 set. 2022. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Dx-IrXp1-sk> Acesso em 09 mar. 2023.

encontrei minhas amigas onde não alcançava nenhum sinal
não era raso, cada passo uma fenda abissal
um lugar puro, concretado e visceral
ESSA CIDADE, ELES **NÃO GOSTAM** DE NÓS
NÃO SE IMPORTAM COM NÓS
TALVEZ SE EU TIRAR TUDO DE MIM
ME DESFAZER DE QUEM EU SOU ASSIM
eu receba das pessoas daqui / várias falas e ações vazias, todas para mim
que hoje vim pra ficar / de você não quero nada / loca e determinada
todo dia viva, eu marco presença / pra existir, eu não peço licença
se parar você afunda no lodo / a água salgada te leva e arrasta
em meio termos você se perde / é bom saber nadar

VÃO TER QUE NOS AGUENTAR
na maré alta saímos para caçar
que hoje vim pra ficar / que vim aterrorizar
que hoje vim e não vou deitar
na maré alta vamos pro manguezal
e vão ter que nos aguentar
se parar você afunda no lodo
a água salgada te leva e arrasta
em meio termos você se perde / é bom saber nadar

minhas amigas e eu vamos pra rua / e todo mundo vai ter que nos aguentar
nervosa e perigosa não perdem tempo / e pra ti nunca vão deitar
poderia até falar de todas aqui / tem tantas que nos dedos não dá pra contar
e se tu bobear / mais uma acabou de brotar
quem quer, quem procura acha / elas são de verdade, não de borracha
QUANDO AS BICHA PASSA

AS MADAME E OS TIO FAZ CARA DE BOLACHA
e se tu fazer graça quando ela passa / te apaga e derruba feito cachaça
a sua normatividade brega te engoliu / te consumiu, digeriu, te deixou vazia
a tarsila em 29, já falava da tal antropofagia
deve ser os microplástico / esse povo se achando tão fantástico
não são nada demais / quando chego, eles caem pra trás
afeminada, bonita, abusada, faz parte / sou difícil de engolir, ardida igual vinagre
bora agir, tá faltando arte nessa cidade

não, essa cidade, eles não gostam de nós
não se importam com nós
talvez se eu tirar tudo de mim
me desfazer de quem eu sou assim
eu receba das pessoas daqui
várias falas e ações vazias, todas para mim / fossilizada no concreto eu fui
mas, minhas amigas e eu vamos pro manguezal
VAMOS PRO CENTRO TOCAR O TERROR NO MAIOR ASTRAL
sem mangue não tem recife / e a sua morte, será brutal

Manguezal, XxJASPERxX, 222.²³⁶

²³⁶ XxJASPERxX, Manguezal. YouTube, 07 set. 2022. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Dx-IrXp1-sk> Acesso em 09 mar. 2023.

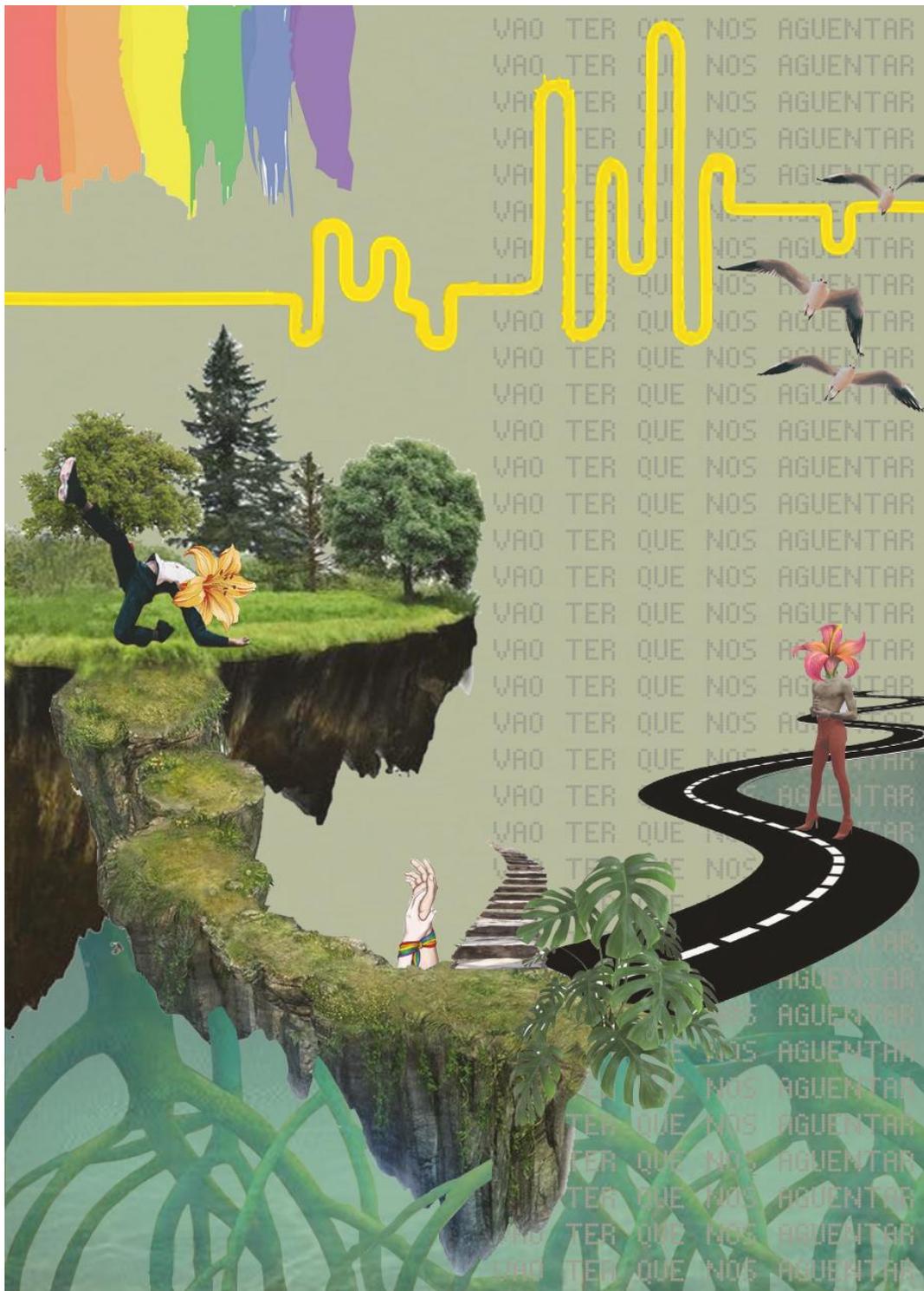


Figura 40 – Manguezal
Fonte: do autor, 2023

3.2.4.1 A afetividade

Apesar de visualizarmos que o confronto é uma característica muito comum de pessoas *queers*, devido a todo seu contexto de opressão e marginalização, que acabam criando uma espécie de *casca* sobre os sentimentos mais íntimos, ainda são pessoas. Ainda demandam de afeto e sentem afeto por outras pessoas, tanto que o movimento da tribo se baseia pelo afetual (MAFFESOLI, 1998). Em nossas entrevistas a questão afetiva foi abordada de maneira bastante sensível pelas entrevistadas Channel e Mugler. Atualmente, imersos em tecnologia, a sexualização dos corpos travestis e transexuais, assim como de corpos pretos, é uma questão que se eleva a uma outra potência:

Nós estamos numa era que tudo é tecnologia. Sexo é delivery... antigamente até tinha que ir... agora recebe o “pacote” em casa... então assim, nós temos uma infinidade de instrumentos voltados a questão da erotização, da sexualização, hoje em dia, tudo que você vê, que você compra, tem o seu mercham²³⁷ voltado ao erotismo, sexualizador... tudo... então assim, sempre coloca no comercial a gostosona e o saradão, então assim, é o que vende. (informação verbal).²³⁸

A erotização e sexualização dos corpos são questões de superficialidade que permeiam a comunidade LGBTQIAP+ há décadas. Vimos pelo *Relief Maps* de Matt (*Relief Maps* 3) que a experiência dele no campo afetivo, sobretudo em redes sociais, também encontra a fetichização como barreira. É necessário, então, discutirmos inicialmente, um pouco das origens dessa problemática, para que possamos entender como ela foi sendo constituída e enraizada no imaginário da comunidade. Ainda na década de 1950, McReynolds (1959) alertava para a superficialidade gay como uma subcultura trágica e semelhante à sociedade em geral. Em um artigo intitulado *The Underground Gay* (1959), para a *Mattachine Review*²³⁹, David McReynolds²⁴⁰ (1929-2018) discute sobre a posicionalidade gay nas lutas revolucionárias, no

²³⁷ *Mercham* ou *Merchandising*, é um conceito de marketing que indica uma técnica de planejamento e promoção de um produto.

²³⁸ CHANNEL (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó, 17 out. 2022. Informação verbal.

²³⁹ Periódico da primeira grande organização americana de defesa dos direitos dos homossexuais.

²⁴⁰ Ativista social americano. Foi duas vezes candidato à presidência dos Estados Unidos (em 1980 e 2000), sendo o primeiro candidato presidencial abertamente gay da América. Fonte: <https://web.archive.org/web/20200210180634/https://www.thevillager.com/2018/08/david-mcreynolds-pacifist-and-socialist-leader-is-dead-at-88/> Acesso em: 02 mar. 2023.

qual ele diz que “[...] os homossexuais de um grupo não vão liderar nenhuma revolta porque a última coisa que eles querem é se envolver em qualquer luta real. Eles só querem ser deixados sozinhos para levar suas vidas preciosas em sua forma delicada atualmente estabelecida (MCREYNOLDS, 1959, p. 8, tradução nossa).²⁴¹ O contexto da época seguia a cultura repressiva do *Lavander Scare*, em um auge da repressão contra homossexuais, quando havia demissões em massa e apagamento de quaisquer vestígios de homossexuais (KULIC, 2019). Nesse movimento existiam grupos que não imaginavam a possibilidade de rebelião, de tentar mudar o sistema, que se reprimiam em um mundo de sigilo e outro que fantasiava um mundo de festas, moda, beleza e juventude eterna:

o motivo desse grupo [gay] não é a rebelião, mas simplesmente a escapatória. O mundo homossexual gay do underground, é um mundo de festas noturnas, de mistério, de juventude e beleza eternas. É um mundo desodorizado, sem crianças, sem filhos, sem dor, sem dureza e sem a morte. É precisamente porque é um modo de vida que escapa das responsabilidades do casamento heterossexual tradicional, que muitos homens optam por esse estilo de vida (...) eu não vejo, portanto, qualquer capacidade em uma revolta da sociedade gay, é apenas uma subcultura destrutiva, produzindo seus produtos que são corpos depilados de zumbi, cheirando a perfume que: comem, dormem, andam, conversam e morrem. É uma subcultura na qual o sexo substitui as relações pessoais, e como uma subcultura, talvez ela não possa produzir nada de valor (MCREYNOLDS, 1959, p. 10-11, tradução nossa)²⁴²

Embora seja um texto de 1959, a superficialidade é um tema que perpetua pela comunidade gay até os dias atuais. O corpo segue sendo altamente cultuado como uma peça de consumo descartável e ausente de afeto, bem como a masculinidade segue sendo um padrão de visibilidade, desejo e prazer, por grande maioria (CONNELL; MESSERSCHMIDT, 2013). Com essa breve contextualização acerca das origens da cultura *autodestrutiva* gay, podemos observar na fala de nossas entrevistadas os reflexos que essa cultura gera na performatividade de cada membro da comunidade.

A subjetividade empregada na afetividade é algo que particulariza muito o que se espera das relações afetuais. Quando se trata de corpos pretos, corpos transexuais e travestis pretos,

²⁴¹ No original: [...] homosexuals as a group aren't going to lead any revolt because the last thing they want is to get involved in any real struggle. They just want to be let alone to lead their precious lives in their presently established dainty fashion.

²⁴² No original: Their motive is not that of rebellion, but simply escape. The homosexual's gay underground is a world of night lights, mystery, and youth forever beautiful. It is a deodorized world, without children or pain or ugliness or death. It is precisely because it is a way of life which avoids the responsibilities of marriage and children that I think many men Choose it (...) I do not see, therefore, any capacity to revolt in "gay society." It is a destructive sub-culture, producing corps of cleanshaven, fresh-scented zombies who eat, sleep, walk, talk, and are dead. It is a sub-culture in which sex is substituted for real personal relations. As a sub-culture it produces nothing of value.

essa é uma condição que se baseia muito mais na ausência do que na presença do afeto, uma vez que o afeto se compõe no coletivo (DELEUZE; GUATTARI, 1997). Mugler, em sua chegada à Chapecó, ainda se compreendia enquanto um homem gay, posteriormente passou a se identificar como uma pessoa não-binária e, após isso, compreendeu-se travesti, mas uma questão nunca se modificou em sua existência: ela sempre foi preta. Devemos considerar nesse contexto, sua fluidez sexual (PRECIADO, 2014), uma vez que, enquanto ainda se identificava como um homem gay (que compreende a maior parte do período de seus afetos), Mugler se relacionava com homens gays. Assim, ela nos fala inicialmente sobre a suas experiências e sobre seu entendimento como pessoa e corpo preto através da relação com outras pessoas em sua chegada no Sul:

as pessoas pretas, elas não querem ser pretas, elas sabem como as pessoas pretas são tratadas. E por que que eu disse isso? Porque quando que eu comecei a me entender preta, eu comecei a ver a minha relação com as pessoas em Chapecó (...) eu comecei a me jogar nesse mundo LGBT que também é hipersexualizado, já não era virgem (...) hipersexualizada, LGBT... aí eu pensei “um corpo preto, no sul, jovem, se relacionando com outras pessoas” e aí eu comecei a ver uma coisa que era um pouco mais cruel do que... porque “ah o que é cruel?”... se não quisessem ficar com você porque era preto, não sei, aí a gente fala de recortes diferentes... (informação verbal).²⁴³

O tratamento hipersexualizado de seu corpo é o primeiro confronto que Mugler tem relacionado a afetividade em Chapecó, onde ela tinha sua figura atrelada ao sexo, ao prazer, à instantaneidade (MAFFESOLI, 2003): *“é a figura da tia Anastácia; é a mulher preta, na cozinha, é a tia da cozinha, ela não vai ter marido, ela não vai ser amada... então ou você é sexualizada, carne de consumo, ou você é mão pra cozinhar a carne, é meio que isso. E a gente não, a gente procura não ficar ranqueando dor; são iguais”* (informação verbal).²⁴⁴ Além da hipersexualização e objetificação corpórea vivida por Mugler, havia, ainda, a diluição de um campo de ausências, no qual ela poderia ficar ausente de relações ou ficaria com pessoas pontuais, nessa idealização do prazer finito, com possibilidades de afetos e relações mais profundas, dentre as quais ela, em sua juventude, optava pelo prazer e por explorar sua sexualidade: *“por ser safada, por ser jovem ali, tava lá né, pra me jogar no rolo. E eu comecei a ver em Chapecó que era assim, os meninos ficavam comigo, eu tive vários relacionamentos*

²⁴³ MUGLER (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó (virtual), 07 nov. 2022. Informação verbal.

²⁴⁴ MUGLER (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó (virtual), 07 nov. 2022. Informação verbal.

em Chapecó, quando eu falo relacionamentos eu digo, eu tô excluindo o sexo casual, mas aquelas paquerinhas né” (informação verbal).²⁴⁵ O sexo casual, comentado por Mugler, consiste, como o próprio nome induz, na casualidade. Essa casualidade, por sua vez, é comentada por Mugler como algo que não tem sido mais tão casual, mas sim uma busca por sexo através de aplicativos de relacionamento, que emoldura as discussões que apontamos anteriormente sobre a superficialidade e escapatória do mundo gay (MCREYNOLDS, 1959).

Sobre o período em que morou em Chapecó, Mugler conta que viveu diversas experiências em suas relações afetuais. Em todos os seus relacionamentos, ela sente que sempre havia repetições em seus inícios, meios e términos:

eu tive relacionamentos que duravam mais ou menos dois meses, dependendo da intensidade deles; dois a três meses. Quando tava começando, porque dois a três meses é quando tá ficando né... chamar só de ficante vai ficando chato, já é um negocinho meio a mais, os meninos olhavam pra mim assim e aí, desculpa até a comparação, mas muito parecidos com você, branquinho, cabelinho assim lisinho e tal, até o próprio estilo, que eram meninos gays, sabe como o pessoal, os meninos gays de Chapecó têm meio que um padrão assim, um ou outro que destoa, mas eles tem meio que um padrão. E aí eles vinham e falavam “Mugler, então, você é...” na verdade não Mugler, [informação ocultada; nome de batismo], “você é muito bonito, inteligente, você é estudioso, você escreve...” eu juro, não aparecia um defeito né... não que eu não tivesse, mas não aparecia, isso que me incomodava. Você fede, você é chato, não tem um papo legal... tudo bem... beleza... mas não dá, não dá... e aí eu fui entendendo, que o nome disso, era racismo, salvo mesmo sem esses meninos saberem... eles eram pessoas boas, e não acreditavam que tavam terminando comigo pelo racismo, mas você imagina chegar na casa da sua avó [branca, italiana] com seu namoradinho, que seu namoradinho seja um menino gay branco de Chapecó, então, uma coisa é você chegar com seu namoradinho, no natal da família, “trouxe um namoradinho”... “ih é gay”... “acontece”... agora, você imagina, você chegando de mão dada, no natal, com um menino, gay e preto. Eu não tô aqui pra julgar os seus parentes, ou de qualquer pessoa, mas a gente sabe que é um outro recorte. A gente sabe que é uma cultura totalmente diferente. Então esses meninos, eles discordavam de tudo, eles não concordavam com o racismo, mas eles foram criados dentro disso e eu imagino que era uma estrutura que era pra não me fazer sofrer, tipo assim “aí, tá ficando sério, tenho que apresentar ela... Ah minha vó... ela pode soltar uma piada, meu tio... eh vou terminar, ah não, mas também...” (informação verbal).²⁴⁶

Em reflexão aos seus relacionamentos em Chapecó, Mugler destaca as vivências racistas as quais corpos pretos são submetidos estruturalmente (ALMEIDA, 2019). Seus

²⁴⁵ MUGLER (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó (virtual), 07 nov. 2022. Informação verbal.

²⁴⁶ MUGLER (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó (virtual), 07 nov. 2022. Informação verbal.

relacionamentos costumavam durar curtos períodos, sendo que quando ela demonstrava interesse em *dar um passo* na relação, sofria um abandono. Como a entrevistada aponta, não haviam motivos claros para o término, eram sempre trazidas situações vazias, apontamentos de o quão maravilhosa era a relação, mas que não poderia prosseguir. Apesar desses retratos racistas, Mugler ainda via beleza e bondade nessas pessoas, entendendo o lado que era trazido pelos seus parceiros na intenção de protegê-la de suas famílias tradicionalistas, enraizadas em uma cultura branca colonizadora que permeia a região (BARP, et al, 2022). Não se trata do dever de ser amado, mas do direito. Direito a ser visto, de ser sentido, e não ser definido por sua cor e raça. Essas vivências de Mugler eram referidas a sua identidade e sua performatividade altamente simbólica (MAFFESOLI, 1998). Segundo Mugler, em seus seis anos em Chapecó, teve dois relacionamentos mais duradouros, um no qual não chegou a ser apresentada para a família, mas era do conhecimento deles a sua existência, e outro no qual foi apresentada. Nesse relacionamento em que foi apresentada, Mugler destaca que “*era uma bicha beeem queer*” (informação verbal),²⁴⁷ o que apresenta um recorte importante na performatividade que, embora muito diferente do contexto racial, também apresenta suas fragilidades e perturbações sociais que acabaram sendo um elo entre ambos (PRECIADO, 2014).

É trazido por Mugler também um fator condicionante de grande importância tanto na prática social como um todo (na sua não-proximidade aos ritos, dos mitos e dos altares), quando no campo afetivo e das relações, que é a situação espacial na qual a pessoa *queer* se insere: “*a gente tem que considerar que você ser queer, e logo a gente sabe que pessoas queer têm menos renda e elas vão morar mais afastadas, você vai ter menos acesso a amor, menos acesso a sexo...*” (informação verbal, MUGLER). Tendo vivido por muito tempo no Bairro Efapi²⁴⁸, Mugler diz ter sentido muito aspectos que envolviam recorte de classe em relação aos homens com quem ela ficava, pois ela acabava se relacionando com pessoas que tinham carro, logo mais velhas e mais bem-sucedidas, muitas vezes encaixotadas em padrões normativos (PERES; TOLEDO, 2011). Essa percepção mudou completamente quando Mugler foi morar no Bairro Centro. Como seu apartamento ficava próximo ao nível da rua, ela tinha contato direto com quem passava em frente a ele:

²⁴⁷ MUGLER (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó (virtual), 07 nov. 2022. Informação verbal.

²⁴⁸ Ver ANEXO C – DELIMITAÇÃO DOS BAIRROS DE CHAPECÓ, para compreensão dos aspectos trazidos em relação a posição espacial de Mugler e dos demais participantes na sequência.

eu sentava na minha sacada e assoviava, esperava passar um boy que eu queria e assoviava, e assim ó... em um mês, em setembro, eu devo ter transado com umas 25 pessoas. Por quê? Porque eu tava no Centro; eu tinha uma casa no Centro... as pessoas escolhiam ir na minha casa, porque uma casa no Centro não é uma casa perigosa, mas uma casa, no Jardim do Lago, na Efapi... hmmm.. “ah não sei, é longe, se eu for não tem como voltar...” então isso é um recorte... então você para pra pensar que a maioria das pessoas pretas de Chapecó são pessoas migrantes, são pessoas haitianas, senegaleses, congolezes, estão morando aonde? No Efapi. (informação verbal).²⁴⁹

Muito diferente do período em que morou no Efapi, estando no centro da cidade Mugler tinha acesso ao sexo. No entanto, como vimos, apesar de sua importância, o sexo não preenche afetivamente. Exercer a sexualidade e ter direito de exercê-la são fatores extremamente efetivos, ainda mais em questão ao corpo gay-preto e *queer* que é hipersexualizado (como vimos através de Mugler e Matt). Porém, no momento em que o ato sexual casual é praticado e se finda, o que vem em sequência se condensa na ausência e na visualização privativa da própria corporeidade (PRECIADO, 2014). Mugler fala também em relação aos corpos pretos imigrantes que, independentemente de suas sexualidades e performatividades, vivem de modo semelhante ao seu, relacionados a exclusão e o afastamento do afeto.

Atualmente, Mugler vive um relacionamento transcitrado (que se configura em um relacionamento entre duas pessoas trans/travestis, podendo ser hetero ou homossexual), ao qual ela relata as urgências e os receios em viver (MAFFESOLI, 2003):

Vai fazer uns 6 meses que eu estou em um relacionamento transcitrado, não faço questão, porque é a mesma coisa que um relacionamento afro-citrado, é maravilhoso estar com uma pessoa trans, mas quando eu entendo que as pessoas pretas elas têm menos tempo, elas tem menos dinheiro, quando eu entendo que a necessidade de sobrevivência dessas pessoas é maior, vão entender que elas têm menos dinheiro e menos tempo, se elas têm menos dinheiro e menos tempo, elas não tem tempo ou dinheiro pra ir num psicólogo, ou isso nem foi falado pra elas, logo elas não têm a capacidade toda de desconstrução, e nem de desconstrução, as de conhecimento de si... logo é muito mais fácil eu namorar com você [branco] do que eu namorar com um homem preto, porque eu entendo que a pessoa branca ela vai ter mais acesso ao espaço acadêmico, mais acesso ao estudo, ela vai ter mais acesso ao lazer. É como eu falava quando eu não tinha acesso ao lazer, e meus amigos LGBT tinham, brancos, entendeu... (informação verbal).²⁵⁰

²⁴⁹ MUGLER (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó (virtual), 07 nov. 2022. Informação verbal.

²⁵⁰ MUGLER (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó (virtual), 07 nov. 2022. Informação verbal.

A fala de Mugler cita diretamente as duas margens as quais ela se insere em seu período de vivência em Chapecó, das quais corpos cis brancos não possuem influência em sua afetividade. Primeiramente por sua situação espacial periférica de margem, vivendo literalmente à margem da cidade (SOJA, 2010), dificultando seu acesso ao afeto, devido aos pontos destacados por ela. E segundo, à sua margem simbólica (bell hooks, 2019), vinda de sua dissidência de gênero e sexual, que foi fluindo ao longo dos anos, atravessada de sua racialidade, sendo uma pessoa preta em uma cidade imensamente racista (que será aprofundado na sequência).

3.2.4.2 Racialização

Enquanto pessoa branca e cis, é necessária aqui a posicionalidade antirracista mesmo que não sinta em mim as dores e as feridas causadas pelas implicações de raça e gênero, sentidas e ocasionadas na identidade de cada sujeito, bem como os efeitos do próprio racismo em si. No entanto, nessa pesquisa, buscaremos elucidar esse ponto considerando que “a racialização – o processo de essencializar um grupo étnico – pode ser positiva ou negativa, ou talvez uma mistura dos dois. Geralmente grupos que racializam outros de maneira negativa também racializam a si mesmos de forma positiva” (MONSMA, 2013, p. 6).

A racialização tratada em nossa pesquisa é, infelizmente, composta mais pela ausência que pela presença. Chapecó é uma cidade interiorana e formada em cima de apagamentos (CATTANI, 2020), na qual o embranquecimento foi um mote social baseado na classe e na afirmação do poder da elite chapecoense (HASS, 2013). Assim, a identificação racial se torna uma característica delicada em todos os contextos, para além do gênero e da sexualidade: “*o sistema queer ou não, quando a gente tá falando do recorte do racismo, ele vai ser cruel*” (informação verbal).²⁵¹ Em nossa pesquisa, tivemos a participação de três pessoas pretas: Mugler (entrevista), Matt (*Relief Maps* 3) e Jah (*Relief Maps* 6). No entanto, ao longo das entrevistas, também foi destacado pelas participantes seus privilégios em relação à raça: “*eu tenho dois grandes privilégios: um que eu sou branco e outro que sou magro, certo? (...) a cidade é muito racista, na verdade, convenhamos, a cidade ela é muito nazista, ela não é apenas*

²⁵¹ MUGLER (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó (virtual), 07 nov. 2022. Informação verbal.

racista, ela não é apenas homofóbica, ela não é apenas machista, gordofóbica, ela é a junção de todas essas coisas” (informação verbal).²⁵² Em sua fala, Tisci admite seus privilégios e ainda acrescenta que a cidade, além de racista, tem uma junção de fatores que contribuem para a marginalização de dissidentes e caracterizam seu caráter de idealizações supremacistas. Uma clara amostragem disso é a questão trazida por Jah (*Relief Maps* 6), em referência ao seu espaço de trabalho, onde a sua sexualidade, juntamente a racialização, são elementos que a fazem se sentir acuada.

O último Censo Demográfico do IBGE 2010 apresentava Chapecó com uma população de 183.530 habitantes – tratando-se de dados oficiais, já que, no ano de 2021, as estimativas eram de 227.587 habitantes (IBGE, 2021) e, em 2022, segundo dados prévios, somam-se 251.150 habitantes²⁵³. Desse total populacional do Censo de 2010, 137.419 hab. eram autodeclarados brancos, 1.100 hab. amarelos, 1561 hab. indígenas, 37.898 hab. pardos e 5.551 hab. pretos, sendo que esses representavam apenas 3% da população chapecoense da época, enquanto pardos 20,7%, indígenas 0,8% e amarelos 0,6%. Com esse pequeno número de pessoas pretas habitando Chapecó, a cidade caracterizava-se praticamente como branca, totalizando em 74,9% dos habitantes. Esse cenário, no entanto, passa a mudar com a política de imigração de pessoas para o trabalho nas agroindústrias:

*Primeiro começou a chegar as pessoas do Haiti, do Senegal, e aí tipo não tinha gente, eram pouquíssimas pessoas pretas na rua, dificilmente você saía e via uma pessoa preta na rua, agora sabe, agora depois de alguns anos, eu não lembro a partir de que ano que eles começaram a vir aqui pra Chapecó, mas acho que deve fazer mais de cinco anos... e aí tipo, depois começou o pessoal da Venezuela, e aí tipo eu acho que isso faz muito bem pra cidade sabe, por conhecer outras culturas, por ver pessoas diferentes, eu acho que isso faz muito bem pra nós (informação verbal).*²⁵⁴

Segundo o Centro de Atendimento ao Imigrante (CAI), serviço implementado pela Prefeitura Municipal de Chapecó, através da Secretaria de Assistência Social, no ano de 2022, foram atendidos cerca de 17,4 mil imigrantes, sendo 10.409 venezuelanos, 3.414 haitianos e

²⁵² TISCI (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó, 29 nov. 2022. Informação verbal.

²⁵³ Fonte: <https://www.ibge.gov.br/estatisticas/sociais/saude/22827-censo-demografico-2022.html> Acesso em 03 mar. 2023.

²⁵⁴ LANVIN (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó (virtual), 23 nov. 2022. Informação verbal.

3.599 de outras nacionalidades²⁵⁵. Desta forma, com uma maior diversificação de raças na cidade, a própria cultura é enriquecida, podendo vivenciar assim os ritos de todas as tribos (MAFFESOLI, 1998), por meio da presença e convivência com culturas diferentes.

Para Mugler, sua racialização é algo muito recente: “*eu tenho 25 e não tem nem 10 anos que eu descobri que eu sou preta, que eu descobri não, que eu me aceitei enquanto preta*” (informação verbal).²⁵⁶ No momento em que chegou em Chapecó, Mugler passou a olhar para si, entendendo então sua raça e a necessidade de se acolher, passando a observar mais os marcadores de sua identidade (CASTELLS, 2002), usando esse marcador social como uma ferramenta em sua luta: “*as pessoas pretas, elas não sabem quanto tempo elas têm nesse mundo, então todo o tempo que elas têm tem que ser investido em preparar outras pessoas para sobreviver*” (informação verbal).²⁵⁷ O longo processo de auto acolhimento, é comentado por Mugler como uma jornada acompanhada de diversos dilemas:

Eu sempre soube que eu era preta, só que tem um lugar, que é o que o racismo faz, que assim (...) esse é o dilema, todo mundo sabe que é preto, mas não quer ser tratado como preto ou ser preto, a gente uma hora entende (...) A coisa é muito diferente, e dentro disso, no Rio de Janeiro, que é um lugar que tem muita gente preta, por exemplo, eu sou uma pessoa preta e, ainda é um dilema dentro da comunidade preta, mas eu não sou considerada uma pessoa retinta; retinta é uma pessoa preta, tipo assim, muito escura, tipo Glória Maria. E aí a gente vai criando caixas por que tipo “não, você não é, você é chocolate, você é marrom, você é morena”, então você vai se esquivando desse, do que é ser preto. E aí, quando eu cheguei em Chapecó, eu comecei a perceber que, todo lugar que eu chegava, eu era a ponta da régua, sempre. Eu sempre era a mais escura... aí eu falei “ihhh, acho que eu sou preta” (informação verbal).²⁵⁸

Essa posição enquanto preta, de ser a *ponta da régua*, ficava apenas em segundo plano quando posta em *comparação* aos imigrantes haitianos, venezuelanos e senegaleses. No entanto, a leitura racial não compete apenas ao tom de pele, mas sim a uma série de símbolos corpóreos (cabelo crespo e traços corporais, por exemplo) que constituem a imagem e a

²⁵⁵ Fonte: <https://www.chapeco.sc.gov.br/noticia/6327/cai-atendeu-174-mil-imigrantes-em-2022#:~:text=O%20Centro%20de%20Atendimento%20aos,e%203.599%20de%20outras%20nacionalidades>. Acesso em 03 mar. 2023.

²⁵⁶ MUGLER (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó (virtual), 07 nov. 2022. Informação verbal.

²⁵⁷ MUGLER (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó (virtual), 07 nov. 2022. Informação verbal.

²⁵⁸ MUGLER (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó (virtual), 07 nov. 2022. Informação verbal.

identificação com o outro (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2015). Mugler comenta, ainda, ao longo da entrevista, que tinha muitas amizades com pessoas brancas, sobretudo por estudar, em determinado momento, no curso de enfermagem da UDESC²⁵⁹. Por este motivo, Mugler afirma que não tinha apoio da comunidade haitiana, segundo ela: *“porque eles só me viam com branco, e eles também não achavam isso legal... ‘que preta é essa que anda com branco? Como é que essa preta consegue isso?’”* (informação verbal).²⁶⁰ E na universidade em si também não tinha grande representatividade, para Mugler: *“as coisas foram mudando, mas como eu falei, a partir de 2015, antes disso, em 2012, era só uma [pessoa preta], a UDESC existe desde 2003, a UDESC enfermagem, a gente levou 9 anos pra ter uma aluna preta”* (informação verbal).²⁶¹

Com toda essa ausência de representação e pertencimento a essa tribo (MAFFESOLI, 1998) e a necessidade de ser forte para resistir a uma cidade majoritariamente branca, em um contexto histórico de silenciamento de outras raças e classes, Mugler comenta que ser preta, em meio ao caos, foi o que a salvou nesse período em que se distanciava da família pela primeira vez: *“o racismo em Chapecó é muito grande, mas ele me protegeu, porque ninguém tinha coragem de mexer com a pessoa preta, porque elas tinham medo da pessoa preta. Então esse lugar me protegeu um pouco”* (informação verbal).²⁶² No entanto, embora tivesse essa relação de proteção *pelo medo* que ela diz as pessoas sentirem em relação a sua raça, a fragilidade também tinha sua presença e as percepções sobre si e sua identidade e sua montagem mitológica (MAFFESOLI, 1998) eram internamente turbulentas:

A gente sabe o que preto passa no Brasil, então aquilo ali, eu comecei inclusive a ver movimentos (...) que por exemplo, eu me relacionei com muuuuitos meninos em Chapecó... eu nem era tão bonita quanto eu sou hoje, porque a Mugler é um escândalo! O [informação ocultada; nome de batismo], com 17 anos, era aquela coisa né, recém saindo da adolescência, magrelo, braço longo e tal, aquela coisa aprendendo a se aprumar. E ainda tinha uma coisa, que é o que o racismo faz, que é o que, quando você nasce preta, você entende que você não vai ser branca né,

²⁵⁹ Mugler ingressou na no curso de enfermagem a Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC) através do sistema de cotas para pessoas pretas, no entanto, ela destaca que passou em primeiro lugar na listagem geral daquele ano, mesmo desconsiderando o recorte por cotas.

²⁶⁰ MUGLER (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó (virtual), 07 nov. 2022. Informação verbal.

²⁶¹ MUGLER (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó (virtual), 07 nov. 2022. Informação verbal.

²⁶² MUGLER (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó (virtual), 07 nov. 2022. Informação verbal.

*inclusive eu vim de uma família que isso é muito passado nas famílias pretas (informação verbal).*²⁶³

Foi um processo muito longo para que Mugler pudesse assumir para si e para o mundo a sua racialização, o orgulho por sua cor. Em um país como o Brasil, que costuma ter medo de sua história e possui uma sociedade que, em grande quantidade, busca esconder seu passado escravocrata em discursos vazios e discriminatórios (PEREIRA, 2020), não é um movimento fácil assumir-se enquanto pessoa preta. Para Mugler então, os marcadores sociais que a acompanham desde o momento que assumiu sua raça, que passou por uma longa jornada em encontro à sua transexualidade, constituem seu campo de resistência e batalha pelas causas que a atingem.



Através dessa subseção podemos observar diversas estratégias pelas quais o movimento *queer* chapecoense se espacializa enquanto corpo(s) e resistência. Primeiramente, reiteramos o modo como a resistência na vida das pessoas *queers* não se constitui de um sentimento feliz, mas sim de um sentimento que se encontra em conexões políticas uma vez que a resistência vem de um lugar de opressão (PRECIADO, 2014). Desta forma, conforme a performatividade dos sujeitos *queers* passa a se constituir, seja pela montagem mitológica ou pela iniciação (MAFFESOLI, 1998), essa vai sendo percebida pela sociedade e assusta os padrões heterocisnormativos que se encontram vigilantes (FOUCAULT, 1988).

A resistência da comunidade *queer* em Chapecó, assim como em diversas localidades, inicia a partir do confronto. Balmain inicia o assunto, trazendo a forma com que esse confronto se institui espacialmente, no contexto de que a sua identidade passa a ocupar o mesmo espaço que as performances heterocisnormativas. Assim, a disputa – mesmo essa estando em desigualdade de privilégios – ocorre não somente nas espacialidades centrais e hegemônicas, mas em quaisquer movimentos que se aproximem desses contextos que não são os de margem (SOJA, 2010).

Outro ponto trazido por nossas participantes, é a relação corpórea consigo mesma. A *adequação* corpórea em busca pela construção dos marcadores simbólicos do universo

²⁶³ MUGLER (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó (virtual), 07 nov. 2022. Informação verbal.

feminino (ORNAT, 2008c), percorre um campo de resistência pessoal, atribuído de diversos fatores que implicam na sua dificuldade de acesso e consolidação (pelas condições de classe e própria identidade em si). Além dos marcadores corpóreos, Channel destaca a importante promoção inclusiva dos governos de esquerda, na elaboração de políticas públicas que interferem no modo de tratamento social e espacial das pessoas trans, com a retificação de nome civil e uso de nome social.

Em um contexto local, todas nossas entrevistadas trazem em questão a importante representação política da entidade UNA LGBT Chapecó, que constitui o movimento de luta juntamente aos mitos locais (MAFFESOLI, 2004), na construção e luta pelos direitos e espaços conquistados. A resistência é percebida ainda no surgimento de altares (MAFFESOLI, 2004), através de coletivos *queers*, pelos quais a comunidade se encontra e exerce seu direito de estar-junto e ritualizar sua teatralidade (MAFFESOLI, 1998). No entanto, Tisci nos traz o modo como esses coletivos/tribos sofrem para coexistirem, independente dos papéis que assumam (GALLEGO CAMPOS, 2009), uma vez que os aspectos financeiros e de mobilidade continuam sendo um empecilho para o movimento *queer*.

Assim, algumas críticas são pontuadas pelas nossas participantes, em referência a UNA, uma vez que há dificuldade de integração dessas tribos dissidentes junto ao movimento central. Embora reconheçam o importante papel da entidade e sua existência na cidade e região, Tisci, Lanvin e Mugler discutem as relações do movimento com outros coletivos menores e a dificuldade em trabalharem conjuntamente. Lanvin destaca especialmente a superficialidade e instantaneidade que integrantes do movimento vivem (MAFFESOLI, 2003), que faz com que esses acabem deixando de lado o apoio à causa, dados os seus aspectos simbólicos menos performáticos.

Foi levantada, ainda, pelas participantes a relação da migração, que acaba gerando lacunas no movimento *queer* chapecoense, embora esses tenham deixado suas marcas simbólicas pelos espaços que ocuparam (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2015). Ainda há, diante dessa movimentação e dispersão de corporeidades, o sentimento de culpa por não ter um ponto fixo ou uma estabilidade. Quanto a isso, Tisci elabora que a tribo *queer* aparenta viver em um modo compensatório, como uma forma de reduzir seus sentimentos de culpas, que são instituídos, em sua maioria, pelas instituições familiares e sociais (FOUCAULT, 1988).

Dois pontos internos à resistência são a afetividade e a racialização, esses que, de certo modo, se encontraram através das falas de nossas entrevistadas. Em meio às ausências de corpos pretos para se identificar em Chapecó, Mugler expressa que acabou se autoafirmando ainda mais nesse processo. A falta de representação fez com que ela fosse a própria figura que se constituiu como um mito (MAFFESOLI, 2004) ao movimento negro *queer* da cidade. No entanto, no tocante à afetividade, Mugler traz, assim como Matt (Relief Maps 3), a ausência e a fetichização de sua corporeidade. Essa ausência é sanada no momento em que sai da margem física da cidade (SOJA, 2010) e passa a morar no Centro, tendo disponibilidade de sexo e a possibilidade de viver a instantaneidade orgiástica (MAFFESOLI, 2003). Importante destacar ainda que Mugler, assim como Matt, atualmente, não se encontram morando em Chapecó, o que reforça a fala de nossas participantes em relação à migração das corporeidades e torna esse campo da representação preta ainda mais disperso de seus mitos e deuses locais (MAFFESOLI, 2004).

3.2.5 Espacialidades

Como vimos em McDowell (2000), o espaço é compreendido como uma dimensão social que é essencial para a reprodução social, não sendo apenas um substrato para as ações sociais, mas elemento tanto das ações quanto da identidade das tribos sociais. Assim, nossa leitura espacial busca a interpretação das relações espaciais e representações simbólicas (SOJA, 1993; LEFEBVRE, 2013), que são apresentadas nas vivências particulares e coletivas de nossas entrevistadas.

A situação espacial de nossas participantes varia consideravelmente. Enquanto Channel mora no Centro da cidade, Tisci e Lanvin moram na periferia, no Bairro Universitário e Villa Rica, respectivamente. Já Balmain e Mugler não moram atualmente em Chapecó, mas Balmain morava no Bairro Centro e Mugler morou por um período no Bairro Efapi e depois morou no Bairro Centro. No entanto, a localização por si só não estabelece parâmetros para que possamos caracterizar a prática espacial de nossas entrevistadas, uma vez que as condições de acesso ao lazer, a sociabilidade e ao trabalho superam a mera distancia ou localização, afetando nas relações e experiências sociais (SOJA, 1993). É necessário compreendermos os aspectos simbólicos que envolvem as condições e as relações de acesso de cada participante à prática

espacial. Por exemplo, Channel vive no centro da cidade, no entanto mora em um porão, no subsolo de uma edificação comercial. Sua situação espacial na área central não continua sendo a mesma, levando em consideração esse aspecto simbólico e espacial de invisibilização subterrânea (LEFEBVRE, 2013).

Podemos refletir aqui sobre a construção midiática da importância que o centro possui nos aspectos sociais enquanto local de valoração espacial, muito criada em uma construção simbólica da detenção de *status* social pela sua localização, em que sua conquista é tida como um sinônimo de qualidade de vida (NALIN; KESHNER; GALLEGO CAMPOS, 2022). Essa valoração que a área central, reflete diretamente no custo de moradia que se constrói na mesma, fazendo assim com que as pessoas *queers* que, como apontou Tisci concentram menos dinheiro que outras parcelas da comunidade LGBTQIA+, em especial a G (gays), sejam marginalizadas às periferias da cidade, encontrando, assim, mais dificuldade de acesso ao lazer pelas questões mercadológicas que os envolvem (BARP et al, 2022). Por mais que a valorização da área central seja algo construído simbolicamente, isso é algo subjetivo. O acesso ao lazer realmente se concentra, em muitos casos, na área central da cidade, pois é nessa área que se constituem os principais altares (efêmeros e fixos) da tribo *queer* (MAFFESOLI, 2004). Desta forma, dados os atravessamentos simbólicos de suas identidades (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2015), as pessoas *queers* possuem maior dificuldade de acesso ao lazer das áreas centrais da cidade pela relação de custo de deslocamento e acesso envolvidas em sua formação:

eu moro no [bairro] Universitário, saio de casa pra ir trabalhar, uso muito transporte urbano, tipo lotação, e eu ando muito bicicleta, e agora estou aprendendo andar de skate. Então, tento usar essas alternativas. E vou em poucos lugares assim... geralmente vou em tele beer... eu percebo que é sempre o clubinho LGBTs, negros, pobres, sabe, vai juntando assim, quem bebe em tele beer. Porque o grande centro da cidade, na Avenida [Getúlio Vargas] são bares muito caros, e são hipernormativos. Então eu sinto que a gente sempre tá nos cantos do centro. A gente está no centro, mas a gente ainda está nos cantos. (informação verbal).²⁶⁴

Vemos através de nossas entrevistadas que estratégia de acesso à área central pelas pessoas *queers* passa pelas diversas alternativas encontradas como forma de redução de custos. Na fala de Tisci, podemos observar que suas estratégias primárias de acesso são o transporte público urbano (que apresenta uma série de problemas, que vão da distribuição de horários até a superlotação, mas é efetivo na condição de oferecer um meio de acesso e deslocamento na

²⁶⁴ TISCI (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó, 29 nov. 2022. Informação verbal.

cidade), bicicleta e, mais recentemente, o *skate*. Tisci ainda traz em consideração os altares que ela e sua tribo criam nas áreas centrais (MAFFESOLI, 1998, 2004), sempre buscando subverter as imposições heterocisnormativas, que costumam direcionar o lazer para bares com valores muito caros para o público dissidente. Os ritos costumam acontecer então em *tele beers* e, nas palavras de Tisci, “pelos cantos do centro” (informação verbal),²⁶⁵ destacando que, apesar de acessarem o centro, ainda assim, ficam à sua margem simbólica (SOJA, 2010; hooks, 2019). Essa situação é constituída pelos movimentos operacionalizados pelo enraizamento da heterocisnormatividade nos órgãos públicos:

A prefeitura, a guarda municipal, é tudo de ruim sabe. Sempre foram, sempre tiveram um papel, a polícia, a prefeitura, tiveram um papel de sabe, só servem pra fazer coisa ruim sabe, coisa boa eles não fazem. Eu não vejo coisa boa sabe, eles gostam de oprimir as pessoas, de falar merda... do que é preciso, do que realmente precisa de atenção eles não dão a devida atenção sabe... eu não lembro quando que foi, se foi um ou dois anos atrás, que teve o... tipo, inventam umas coisas ridículas, pra acabar com a cultura na cidade e tipo, meu, é uma coisa essencial, a cultura é uma coisa essencial, tem que ter verba sim, tem que ser importante, tem que ser levada a sério, mas tipo... não dão importância pra isso, por mais que as pessoas tentem, mas não funciona sabe, se não tiver apoio, da prefeitura, da polícia e de quem mais deveria sabe. (informação verbal).²⁶⁶

Enquanto órgãos públicos, a prefeitura e a guarda municipal têm papéis muito importante em assegurar e manter a segurança e o bem-estar da sociedade.²⁶⁷ Mas é fato, não apenas do que é dito por nossas entrevistadas, mas também pelas vivências de campo ao longo dessa pesquisa, que há muita repressão direcionada aos corpos dissidentes. A questão que Lanvin traz, além de reforçar o papel opressivo desses órgãos, destaca a barreira imposta na criação e na distribuição da cultura *queer*, que já havia sido comentada também por Lio (*Relief Maps 5*) ao trazer a culpabilização que a sociedade faz em cima de corporeidades dissidentes jovens na má preservação dos patrimônios públicos. Channel viajou por diversos países ao redor do mundo, em especial a países europeus, e, por suas experiências, comenta a importância cultural na relação com que as pessoas têm para com as outras nos espaços públicos:

²⁶⁵ TISCI (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó, 29 nov. 2022. Informação verbal.

²⁶⁶ LANVIN (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó (virtual), 23 nov. 2022. Informação verbal.

²⁶⁷ Segundo o Artigo 144, da Constituição Federal, a segurança pública é um dever do estado brasileiro, sendo direito e responsabilidade de todos os sujeitos. A responsabilidade municipal fica acerca da prevenção da violência, seja através da instalação de equipamentos públicos que favoreçam a isso ou na proteção de bens e instalações. Fonte: <https://www.politize.com.br/seguranca-publica-no-municipio/> Acesso em 11 mar. 2023.

na Europa o povo devora livro, devora mesmo. Onde você vai você tá vendo gente, comendo, bebendo, com um livro... até em boate mesmo, o povo vai em boate e tá lendo. Então assim, nós [brasileiros] não temos essa cultura; e é através da cultura que a gente vê que o povo tem um conhecimento a mais, tem um respeito a mais também, e é onde as violências são menores... até porque, todas as imigrações que eu passei lá fora, pelos aeroportos, o tratamento, é incomparável com o do Brasil. Porque no Brasil é uma merda; uma merda no quesito, se tratando de respeitar as questões de gênero quando passa pela imigração. (informação verbal).²⁶⁸

A cultura está atrelada a diversos fatores, sendo ela um constructo da sociedade (CLAVAL, 2011). Segundo Claval (2002), os estudos da Geografia Cultural ganham força ao longo dos anos 1970, em busca de entender a experiência e a construção de mundo a partir das representações. Em nossa entrevista, Channel traz a importância da cultura para formação e no relacionamento das pessoas, tanto social, quanto nos serviços públicos. Por ter vivido muito tempo na Europa, Channel traz as observações do período que morou lá, onde as pessoas eram adeptas a leitura e, assim, Channel relaciona a forma que era bem tratada a essa cultura.

As experiências espaciais trazidas por Channel, ao contrário das trazidas por Tisci e Mugler, que ainda são bastante jovens (22 e 25, respectivamente), costumam ser mais de trabalho e relacionada a sua arte. Aos 47 anos, ela não costuma mais participar das festas e ritos das ruas, mas segue sendo uma das mais expressivas *deusas locais* da cidade (MAFFESOLI, 2004). Em relação aos espaços que costuma frequentar cotidianamente, diz não encontrar tantos problemas: “quando você é consumista, você é bem tratado, vivemos o capitalismo né, então nós vivemos do consumismo” (informação verbal).²⁶⁹ Ela nos traz que seus longos anos como *performer* na cidade, possibilitaram que ela fosse conhecida por diversos comerciantes e empresários, sendo um mito da comunidade LGBTQIAP+ que teve a oportunidade de ir além de sua tribo, permitindo assim que ela vivesse de uma forma mais tranquila em seu cotidiano:

eu frequento todos os espaços. Eu tenho essa liberdade, tipo assim, de sem ser taxada né, disso ou daquilo, então como o meu trabalho como drag nas festas me proporcionou muito essa coisa assim de abrir, digamos que facilitou o meu acesso de conversar diretamente com alguns empresários, de [acessar] alguns espaços né, como comércio, então assim, facilitou muita coisa né... eu conheço donos de muitos lugares aí né, tenho acesso direto, converso né, mais aquela do “oi, tudo bem?”, sempre me trataram super bem, em todos os espaços; claro que tem assim, as

²⁶⁸ CHANNEL (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó, 17 out. 2022. Informação verbal.

²⁶⁹ CHANNEL (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó, 17 out. 2022. Informação verbal.

“maldadezinhas” jogadas pra gente se ferrar, mas pra mim assim são só pessoas insignificantes, que não têm nem amor próprio. (informação verbal).²⁷⁰

Por mais que existam alguns pontos de *maldade*, Channel diz ser socialmente aceita nos lugares que frequenta, no comércio. A sua performatividade é algo que transita muito na sua longa história na cidade, nos ritos dos quais ela fez parte (MAFFESOLI, 1998). Seja puxando a frente das Paradas LGBTQIAP+, seja nos carnavais, a montagem mitológica dionisíaca (MAFFESOLI, 1990) sempre foi um fenômeno do qual sua vida buscou caminho, representando a ludicidade em sua excelência, “pois remete ao querer viver, ao desprendimento de si mesmo e à participação de uma comunidade. A música, o ritmo, o canto, a dança e o uso do corpo como objeto de fusão e expressão erótica permitem que a experiência lúdica se alastre pela sociedade, em contraposição ao utilitarismo” (GALLEGO CAMPOS, 2009, p. 44). Em comparativo a todas as vivências que Channel já passou em sua vida, ela retorna a falar de seus vínculos e conquistas culturais:

[...] daquela vidinha de violência que eu tive né, disso daquilo sabe... e se tem alguma coisa que ninguém me tira é cultura. Então, nessa parte eu vivi. Tive oportunidade de ir pra outros países trabalhar, conhecer culturas diferentes, falar outra língua né, então hoje eu posso dizer que eu sou, meio poliglota né... mas eu sei que uma geração de pessoas trans não fará esse mesmo feito que eu fiz, não terá isso que eu tive, fazer da desgraça do seu passado, uma forma, digamos que, de amenizar os problemas né, e poder, ao menos, proporcionar um pouco de conforto, um pouco de glamour, entretenimento, entendeu (informação verbal).²⁷¹

A resignificação de sua história é algo que Channel tem orgulho em relatar toda vez que possível, destacando que (sem glamourização do sofrimento) ela conseguiu ser mais do que a própria dor, construindo sua carreira artística na cena *drag* chapecoense, se tornando uma *deusa local* para a cultura *queer* da cidade e contemplando de uma bagagem cultural que proporcionam seu conforto atual (MAFFESOLI, 2004). Em seus quase vinte anos como chapecoense, Channel destaca as coisas foram mudando na cidade: “*espaços que até então eram só pra hétero não, hoje é pra geral... é pra mulher, é pra gay, é pra trans... só que a questão é, o problema é, as oportunidades de inclusão dessas pessoas nessas áreas. Esse que é o principal problema, é o acesso*” (informação verbal).²⁷² A questão do acesso é um debate

²⁷⁰ CHANNEL (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó, 17 out. 2022. Informação verbal.

²⁷¹ CHANNEL (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó, 17 out. 2022. Informação verbal.

²⁷² CHANNEL (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó, 17 out. 2022. Informação verbal.

que permeia nossa pesquisa em diversos contextos já trazidos anteriormente. Channel destaca o modo como os espaços hoje, na opinião dela, tem possibilidades para todos os públicos, ficando devendo, no entanto, em questões das possibilidades e na falta de acesso nas representações e mediações culturais (ROSE, 1993). Nessa questão a espacialidade, Channel também percebe a imigração de pessoas LGBTQIAP+ de cidades do entorno de Chapecó (assim como discutido com Tisci acerca da diáspora da bicha colona), em um movimento que busca por mais liberdade e acesso à prática social dos ritos em meio à sua comunidade de identificação (MAFFESOLI, 1998; LEFEBVRE, 2013):

Chapecó virou um polo na educação acadêmica né, e isso também eu acho que, essa convivência com outras pessoas, de outras cidades, então também faz com que muitas venham para cá né, a maioria de cidadezinha pequena... migram aqui por causa das violências também, ou porque foram chutadas de casa e têm que recomeçar do zero como eu... Então assim, querendo ou não Chapecó é uma cidade acolhedora sim, tolerante, digamos... tá no caminho pra melhorar, mas assim desde a minha chegada aqui até hoje nós temos em torno de seis assassinatos trans, jovens... falta muita coisa ainda em políticas públicas voltadas, principalmente na área da saúde para a população trans idosa, não há nada né, enfim... tá faltando muita coisa ainda, a facilitação do acesso, principalmente, fazer com que as trans voltem pra escola, até porque depois, das duas uma... não sabem por que se marginalizou... é fácil julgar, mas se colocar na posição de ver o que há por trás da ação que ela comete, por exemplo, em não contratar uma trans pro seu comércio... e você empurra ela pro submundo da prostituição, o impacto que ela causa na vida dessa pessoa. (informação verbal).²⁷³

Channel diz achar Chapecó uma cidade acolhedora/tolerante, onde, de certa forma, há a possibilidade de pessoas *queers* se expressarem, mesmo que de modo subversivo e causando alvoroço diante da massa normativa (PRECIADO, 2014). No entanto, ela também destaca a falta de políticas públicas que ofereçam proteção e acolhimentos à população transgênero, especialmente a essa população idosa. Outro ponto destacado em sua fala é a forma como a sociedade empurra as trans para a prostituição, marginalizando suas identidades a ponto de fazê-las largar a escola, conseqüentemente restringindo o ingresso ao mercado de trabalho para elas (PERES; TOLEDO, 2011; VILLADA, 2021). Ainda assim, Channel nos traz que percebe que Chapecó se tornou um polo na educação acadêmica. Em nossa pesquisa, temos como representante desse fenômeno a nossa entrevistada Mugler, que imigrou do Rio de Janeiro/RJ para a Chapecó nesse contexto de ingressar na graduação, sendo que a universidade fez muito

²⁷³ CHANNEL (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó, 17 out. 2022. Informação verbal.

parte de sua vivência como chapecoense: “*minha rotina em Chapecó, ela sempre foi atrelada à universidade. Em todos os momentos, exceto no último, com a pandemia, que se parou a universidade e eu deixei de lado tudo, voltou as aulas online da UFFS e eu deixei, falei ‘não é isso que eu quero, eu vou fazer o que eu quero fazer’*” (informação verbal).²⁷⁴ Mugler sintetiza sua vivência espacial em Chapecó permeada em três momentos, sempre atrelados pela universidade e pelo ambiente político:

eu acho que posso dividir meu cotidiano em Chapecó em três momentos: o primeiro, quando era recém-chegada em Chapecó, em torno de 2015, era muito ir pra casa, e... faculdade-casa (...) no segundo momento, eu vou morar com o [informação ocultada; nome do amigo] e aí eu já vou, eu continuo na UDESC, só que sabendo que não era mais o que eu queria. Logo me cocei pra ir pra federal. (...) Participei da fundação da UNA SC e da UNA Chapecó (...) no período de 2017-2018 me descobri drag, a performance queer, e não sei o que, e rodando, ficando com muita gente, paquerando, enfim, todo esse contexto (...) e aí, o último pedaço [momento], foi a pandemia. Porque aí corta pra mim ficando em casa de março a junho, totalmente sitiada (informação verbal).²⁷⁵

A síntese que Mugler traz de sua vivência em Chapecó chama a atenção, inicialmente, em dois pontos: sua participação na UNA e sua descoberta *drag*. Em diversos momentos Mugler já afirmou sua performatividade política, e sob a atribuição de diversos símbolos e marcadores sociais que condicionam essa necessidade de se tornar um corpo político. No entanto, sua participação na UNA e sua performance *drag* estabelecem uma efetivação de seu discurso, permeando a prática social e o rito dionisíaco da performatividade e da arte que ela expressa em sua corporeidade (MAFFESOLI, 1998). Tanto sua performance *drag* artística integra sua identidade que, ao longo do isolamento social, Mugler se sente sitiada, tirada de seu espaço de performance e luta política, restando a si, naquele momento, o ambiente acadêmico e a performance em seu apartamento.

Após essa contextualização das nossas entrevistadas e de suas performatividades pelo espaço e cotidiano chapecoenses, seguiremos nossa análise e discussão na compreensão de suas relações simbólicas e no que essas refletem nas relações sociais de produção e reprodução dos espaços (LEFEBVRE, 2013). Desta forma, para avançarmos na compreensão dos espaços de representação *queers* em Chapecó, separamos nossa análise em cinco tópicos (delimitados a partir do discurso das nossas participantes) que foram trazidos por nossas entrevistadas e se

²⁷⁴ MUGLER (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó (virtual), 07 nov. 2022. Informação verbal.

²⁷⁵ MUGLER (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó (virtual), 07 nov. 2022. Informação verbal.

complementam narrativamente, sendo eles: (i) a rua; (ii) as baladas/boates; (iii) o trabalho (iv) a noite; e (v) a prostituição. Começaremos de antemão pela rua, pois foi através dela que chegamos a essa pesquisa, por meio da convivência e relação com corpos dissidentes.

3.2.5.1 A rua

Como podemos observar em nossa análise ao espaço de representação *queer* em Chapecó, as ruas compõem a maior parte dos altares efêmeros constituídos pelos ritos e pelas corporeidades dissidentes (MAFFESOLI, 2004). No entanto, para que haja essa *construção*, é necessária uma ampla resistência e flexão das normas heteroscisnormativas (FOUCAULT, 1988; BUTLER, 2019) que, de modo constante, reprimem e tentam barrar o uso da rua como um *locus* de suas performatividades e representação (LEFEBVRE, 2013):

Na verdade, assim, eles querem a rua só pra eles. É inegável que nossa presença incomoda né, a gente tá ocupando aquele espaço, que originalmente era só deles, então isso é um pouco de... essa violência também é uma espécie de contra-ataque sabe, quando você vê que a tua fronteira ali, tá sendo expandida, tá sendo ultrapassada, também é meio que um movimento eu acho até meio que de proteção das pessoas assim, sabe, de ver o novo, o estranho (informação verbal).²⁷⁶

A gente vai muito em tele beer. Tele beer é tele beer. Não tem um que seja “nossa, que diferente.” É bebida e ocupar a rua. E aí mesmo assim tipo, tá vamos falar em ocupar a rua: estamos aqui na rua, mas a polícia vai chegar em qualquer momento e vai mandar a gente embora... então eu acho que o lazer em Chapecó, nos espaços, ele é muito bem estruturado pra determinadas pessoas, ou você tem dinheiro pra bancar, ou você trabalha e sei lá, busca o seu lazer em outro lugar... [se distanciando do centro principalmente] (informação verbal).²⁷⁷

Para Balmain, a violência normativa (FOUCAULT, 1988), apesar de nada justificada, é também um contra-ataque à *perda* de espaço que o poder hegemônico sente, no momento em que outras corporeidades passam a fazer uso dele e torna-se necessário dividi-lo. Os ritos não-normativos acabam sendo presságios de um rompimento com a sua *normalidade*, com a qual a sociedade heterocisnormativa mantinha-se acostumada (PRECIADO, 2014). Tisci, por sua vez,

²⁷⁶ BALMAIN (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó (virtual), 03 out. 2022. Informação verbal.

²⁷⁷ TISCI (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó, 29 nov. 2022. Informação verbal.

nos elabora em sua fala, a efemeridade com que os altares produzidos são ritualizados pelas corporeidades *queers* em Chapecó (MAFFESOLI, 2004). Para Tisci, independente do espaço (físico) que ocorra, a montagem mitológica se consuma pela ocupação em si, não havendo assim, espacialidades específicas para que sejam teatralizados os ritos, uma vez que esses são múltiplos e coexistem em diversos altares (MAFFESOLI, 1998, 2004; HAESBAERT, 2006). No entanto, segundo ela, essa produção logo é interrompida pela repressão policial, os direcionando para outros locais, distantes do Centro, fazendo com que a efemeridade dos altares seja uma constante (MAFFESOLI, 2004). Ao questionarmos sobre as possíveis diferenças de tratamento nos espaços públicos, em relação aos momentos de performatividade *queer* e nos em que estava desmontado (de sua *drag*), Balmain é enfático:

Aham. Como era visto e como era tratado. E daí claro que também acontece seguinte né, sou o branco e cis, e tenho barba, então, se eu quiser dar uma disfarçada eu ainda passo batido, sabe? Pra gente ver como é seletivo também, né. A gente até fez um experimento uma vez, de sair “normal”, e fotografando as pessoas e depois sair montada para ver a reação das pessoas. E são duas coisas, era eu passar invisível e as pessoas toda olhando e comentando uma com a outra e assoviando, e se cutucando. (informação verbal).²⁷⁸

As violências marcam, portanto, um ataque a identidade e a performatividade relacionadas a construção simbólica das pessoas *queers* (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2015). Pela fala de Balmain, percebemos que, dificilmente, o padrão branco cis com uma performance *mais masculina* vai passar pela repressão sentida pelas corporeidades dissidentes, uma vez que não possuem modos que mascarem os marcadores sociais que lhes atravessam, pois esses compõem sua identidade e performatividade em que ocupam (CASTELLS, 2002; BUTLER, 2018).

No decorrer dos anos, os espaços e as relações neles estabelecidas vão migrando e se adaptando, por esse motivo, utilizamos da montagem mitológica dionisíaca (MAFFESOLI, 1998) como modo de compreender a efemeridade que os altares se constituem para além dos espaços físicos fixos (baladas, bares, etc). Tratando-se de Chapecó, os altares (MAFFESOLI, 2004) expressam sua efemeridade de modo longínquo ou até mesmo de uma noite para a outra, como podemos observar nas falas de nossas entrevistadas:

²⁷⁸ BALMAIN (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó (virtual), 03 out. 2022. Informação verbal.

eu tinha um grupinho ali de umas 10 mais ou menos. Aí nós saímos lá da prefeitura, lá de cima, a gente vim a pé, a pé até o prolongamento, que na época tinha a Companhia do Chopp, lá onde é o Vip hoje. Ali era a Companhia do Chopp, ali a gente não pagava pra entrar, ninguém, entrávamos todas de graça aí é, mas assim, nunca passamos por preconceito assim, na caruda, ao contrário, na época do lado do Chopp tinha o Arena né, e quando a gente entrava, chegava no Arena, UHHHH, quem estava namorando filha, acabava ali mesmo, porque os machos deixava elas ali e ficava com a gente nas mesas. Aconteceu isso várias vezes, era muito hilário. É muito legal assim, então é como eu digo né, a gente tá rumo à evolução, a gente tá rumo ao futuro né, mas agora o futuro do que, só se for da tecnologia porque se tratando de questões sociais a gente só está tendo retrocesso né, porque ao invés da população ganhar conhecimento, está ficando mais ignorante e mais hipócritas digamos, né. Enfim estamos gerando uma população de hipócritas ignorantes, por coisas assim que nem eles te explicam né, coisas por que. Explicar homofobia como, né? Mas ele é homofóbico; “ah o que que eu te fiz?”, ele não sabe, ele não vai te responder, porque nós não fizemos nada, né? Mas ele quer achar uma razão pra ser homofóbico, e não tem razão pra ser homofóbico, a não ser que ele tenha algum problema com a sexualidade dele, né? (informação verbal).²⁷⁹

[...] por um bom tempo foi o Yes Banana e o antigo Morrison, que eram os dois lugares assim, meus dois lugares preferidos. E em casa. Na rua o que a gente fazia, a gente ia na frente do, muito ali na frente da Escola de Artes de Chapecó, do lado tem uma espécie de centro comercial ali, com uma escadaria, tem uma lojinha, um negócio que vende máquina de café, grão de café. Aí era o nosso point, ali e aí, menos vezes lá no Castelinho, ali perto do Celeiro Center, que a gente ficava muito e nos alpes²⁸⁰, ao redor do cemitério, lá no alto da avenida [Getúlio Vargas], eram esses os points assim (...) e aí depois, mais recentemente era ali onde a gente ia, ali na frente do Mercado Altas [Horas]. Aí depois a polícia também vem e vai tirando para cá tirando para lá então (informação verbal).²⁸¹

Nos dois relatos podemos observar, com suas distinções, a efemeridade dos altares e das práticas socioespaciais neles vivenciadas (MAFFESOLI, 2004; LEFEBVRE, 2013). Primeiramente, o relato trazido por Channel, reflete o modo como antigamente o sentimento de liberdade de ir e vir pela cidade era algo mais tátil em sua experiência. Em seus primeiros anos em Chapecó, Channel costumava descer a Av. Getúlio Vargas com suas amigas *drag queens* onde, ao longo do caminho, eram convidadas a entrar nos bares, ganhavam bebidas e eram bem recepcionadas e cobiçadas. Naquele contexto, havia também o tensionamento provocado pela identidade travesti e da figura das *drag queens*, que aconteciam por parte dos conservadores,

²⁷⁹ CHANNEL (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó, 17 out. 2022. Informação verbal.

²⁸⁰ Os Alpes são as cordilheiras mais altas e mais extensas da Europa, que se estendem por diversos países. Na utilização de Balmain, ela quer se referir à área citada, como um dos pontos mais altos geograficamente da avenida em questão.

²⁸¹ BALMAIN (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó (virtual), 03 out. 2022. Informação verbal.

de forma escondida da sociedade (SILVA, et al., 2013). No entanto, Channel reflete que, embora estejamos, atualmente, em uma constante evolução em questões tecnológicas, a sociedade se afundou muito em suas relações sociais, na qual a identidade é desvalidada, a performatividade é marginalizada e não se tem mais a mesma liberdade sem que haja a resistência ofensiva o tempo todo (PERES E TOLEDO, 2011): *“hoje né, [se a gente saísse] num grupo de dez drag montada para fazer o trajeto que a gente fazia na época, não; hoje com certeza sofreríamos violência, e o que é isso, então foi um retrocesso”* (informação verbal).²⁸²

Já no segundo relato, percebemos como os espaços de festa LGBTQIAP+ de Chapecó refletem, ao longo dos anos, como os altares vão se constituindo e possibilitando a consagração do espaço de representação *queer*. Balmain traz em sua fala as espacialidades das quais mais se sentia confortável em expressar sua performatividade, relacionando-as sempre com a expressão *a gente*, pois todas as construções ritualísticas vivenciadas por sua tribo eram expressas por meio da experiência coletiva, do estar-junto e do orgasmo dionisíaco (MAFFESOLI, 1998). Nos últimos anos que morou em Chapecó, Balmain também passou a integrar os rolês de rua que aconteciam em torno dos *tele beers*, relatando a repressão e perseguição policial, afirmando a narrativa trazida pelas nossas demais entrevistadas ao longo da pesquisa: *“se sentir marginalizado, isso é uma constante”* (informação verbal).²⁸³ Assim, o sentimento de estar vivenciando a rua corpograficamente sempre foi de contestação normativa (LEFEBVRE, 2013; PRECIADO, 2014), de não pertencimento e uma forma de reivindicar aqueles espaços negados, embora não houvesse proteção em relação à essa movimentação:

Nosso rolê era a rua. Já fomos agredidos, já batemos também. Já aconteceu de ser agredido na avenida [Getúlio Vargas] e a polícia tá, tipo, na outra esquina, a gente pedir ajuda e eles falarem “não, não podemos”, e a gente montada, eles “não, não podemos fazer nada, porque a gente tá fazendo fiscalização de trânsito”, a PM falando. Enquanto isso, por exemplo, acontecendo briga de garrafada lá na frente do, da onde era Pasteca, que tinha casa de show (informação verbal).²⁸⁴

Essas mutações dos espaços e da crescente repressão que se formam social e institucionalmente, produzem impacto ostensivos na forma como a prática social é produzida corpograficamente por sujeitos dissidentes (LEFEBVRE, 2013), bem como na forma com que

²⁸² CHANNEL (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó, 17 out. 2022. Informação verbal.

²⁸³ BALMAIN (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó (virtual), 03 out. 2022. Informação verbal.

²⁸⁴ BALMAIN (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó (virtual), 03 out. 2022. Informação verbal.

as resistências acontecem em defesa de seus territórios próprios (HAESBAERT, 2006). Entretanto, a própria maneira de usar a rua e espaços públicos sofre influência dos olhares e dos julgamentos, muitas vezes não se trata somente do medo de ocupá-los, mas também do desgaste de estar sempre em enfrentamento (SCHIMD, 2012). Logo, diversas situações de ocupação por corpos dissidentes exemplificam a exclusão e o lembrete do desafeto que há com a comunidade, que fica assim, deslocada e impedida de usar espaços hegemônicos:

Eu sempre soube onde eu era bem-vinda e onde eu não era, sabe. A gente sabe que a gente não pode ir pra qualquer lugar montada, que... Chapecó não é uma cidade tão extrema né, tão perigosa, que você vai sair na rua e você vai apanhar, mas tipo, medo a gente sempre tem né, ainda mais do jeito que as coisas estão agora né, com nossos queridos bolsominions à solta pela rua, a gente nunca sabe o que pode acontecer, mas eu sempre soube os lugares que eu podia ou não ir; eu sempre ia nas festas, saía pra rolê de rua onde sabia que iam ter pessoas como eu sabe, e rolê hétero, festa hétero nunca gostei, nunca vou ir sabe, nunca... (informação verbal).²⁸⁵

Como podemos perceber, o medo é um sentimento constante nas vivências públicas das pessoas dissidentes. Já em nossos *Relief Maps* tomamos esse dado como um ponto a ser discutido na construção da análise dos ritos e altares nas ruas (MAFFESOLI, 1998), assim como nos trouxe Violet naquele momento (*Relief Maps* 4), sobre o modo como evita a troca de afeto em espaços públicos por medo das possíveis piadas e repressões. A fala de Lanvin lembra então, suas estratégias para constituir sua prática social no espaço público (LEFEBVRE, 2013), considerando onde ela pode ir montada ou não, evitando sempre os espaços de lazer mais normativos, especialmente por conta da simbologia que a sua construção *drag* carrega enquanto a performatividade. Nessa perspectiva em que Lanvin discute acerca de seus medos e das suas alternativas para evitá-los, Tisci comenta suas estratégias para evitar situações desagradáveis que poderiam estragar seu dia: “*eu tô sempre de fone de ouvido na rua, sempre... primeiro porque eu gosto muito de música, mas em algum momento eu também fiz essa reflexão, será que eu gosto muito de música ou será que eu também quero evitar?... desassociar... não ouvir um comentário... porque, querendo ou não, vai te desgastar... a fragilidade tá aí, em todo mundo*” (informação verbal).²⁸⁶ A adesão do fone de ouvido sua vivência cotidiana compreende como um elemento simbólico que passa a compor sua identidade (CHEVALIER;

²⁸⁵ LANVIN (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó (virtual), 23 nov. 2022. Informação verbal.

²⁸⁶ TISCI (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó, 29 nov. 2022. Informação verbal.

GHEERBRANT, 2015). Assim, as estratégias de sobrevivência criadas por pessoas *queers* envolvem sempre modos de autopreservação, e trazem interessantes perspectivas da necessidade de criação de espaços por LGBTs:

eu não quero um espaço onde apenas tenham LGBTs, a gente cria isso porque é viável e mais confortável, mas eu quero ir e vir em todos os lugares, com conforto, quando a gente pensa no ir e vir da cidade, certo?... enquanto pessoa queer e LGBT eu me sinto muito desconfortável em vários espaços, que não é nem uma novidade, então acho que vem muito de uma ideia de criar o meu espaço, como eu crio meu espaço e que não seja apenas meu enquanto “eu Tisci”, mas o que o Tisci representa, e consegue englobar pessoas (informação verbal).²⁸⁷

Através da fala de Tisci, podemos observar a montagem mitológica dionisíaca (MAFFESOLI, 1998) se constitui dos deuses locais que ocupam os espaços em comunhão e que *magnetizam* outras aproximações para o encontro (MAFFESOLI, 2004). Assim, independentemente do espaço que estiver sendo usado como altar pelas pessoas *queers*, o *locus* de representação estará arraigado nas corporeidades presentes (MAFFESOLI, 1998; LEFEBVRE, 2013). Entretanto, como foi trazido pela fala de Tisci no início dessa discussão, o acesso ao lazer em Chapecó fica muito limitado ao seu custo elevado, à distância do Centro ou ao desgaste em se manter em contínua resistência. Portanto, para Mugler o rolê de rua não era algo que fazia parte de seu rito de lazer, embora a exigência de resistência nunca tenha lhe deixado apartada das discussões em sua defesa e de sua tribo:

Eu nunca participei do rolê de rua. Eh, não sei... assim, eu nunca tive dinheiro em Chapecó... eu tive dinheiro na época que eu trabalhei na Riachuelo, mas era pandemia, então... e eu guardei bastante dinheiro... bastante não, 1800 reais, pra ir pra SP, que foi o que eu guardei, pra quando voltei da França [...] Teve uma época que a [informação ocultada] foi morar na minha casa, e eu sempre soube que existia o rolê drag e eu nunca fui convidada. Pra você ter uma noção, [ela] era o pilar do rolê, então, o rolê drag ele passou a sair da minha casa. As pessoas se maquiavam na minha casa, e saíam montadas, falando assim “tchau Mugler, beijo, tamo indo pro rolê”. Não tinha um convite, existia o grupo das drags, que eu nunca fiz parte. Nem eu, nem Channel. Eu acho, que um lugar disso, eu fico feliz, tem um lugar de se sentir excluída, mas eu sempre fui da turma meio do “deixa disso ou não deixa disso”, do correto [...] eu não tinha o pique do rolê, que é o zuar... eu sempre fui do drag, mas não fui do shade²⁸⁸, pelo shade de verdade... então eu via que ficavam “a Mugler problematiza as coisas”, “a Mugler é chata”... então eu

²⁸⁷ TISCI (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó, 29 nov. 2022. Informação verbal.

²⁸⁸ A cultura do Shade, para *drag queens*, vem do inglês ‘sombra’. A expressão consiste em jogar uma indireta para uma pessoa, sem ser literal.

*me dava com quem, com a Channel... o meu rolê era fazer a janta com a Channel e [amigos], as bicha véia (risos) (informação verbal).*²⁸⁹

O alto custo do lazer é uma problemática que atinge diretamente a população dissidente, pelos atravessamentos de classe, gênero, sexualidade e as suas performatividades que restringem muitas dessas pessoas no acesso ao mercado de trabalho. Mugler nos conta que, na condição de estudante em período integral, não tinha condições financeiras para sair em rolês, tendo dinheiro apenas no período em que começou a trabalhar na Riachuelo, mas aí estávamos em meio à pandemia, com o isolamento social. Segundo Mugler, haviam também rolês *drags* na cidade, dos quais uma *drag* em específico era o mito pelo qual surgia o rito (MAFFESOLI, 1998, 2004). No entanto, Mugler menciona que não era convidada, embora os mesmos saíssem muitas vezes de sua casa para a rua, onde se consumava em diversos altares (MAFFESOLI, 2004). Em decorrência da formatação dos rolês de rua, ela também não conseguia se encaixar: “*sofri muito com isso de não acessar os espaços de lazer, porque os espaços de lazer em Chapecó eles envolvem principalmente bebida, e eu não bebia, então me sentia deslocada*” (informação verbal).²⁹⁰ Assim, os rolês dos quais ela fazia parte eram jantas com sua amiga e mãe *drag/trans* e mito chapecoense (MAFFESOLI, 1998), Channel, definidos por ela como *rolês de bicha véia*.

Trouxemos diversas vezes, ao longo da pesquisa, o tribalismo como um grande unificador da luta e resistência *queer* e, de fato, muitas das amizades criadas na comunidade LGBTQIAP+ vêm dos ritos e da montagem mitológica dionisíaca presentes nas ruas (MAFFESOLI, 1998). O estar-junto *queer* reflete no acolhimento das dores e das lutas, assim como na comemoração de suas vitórias:

*Os meus grandes amigos eu conheci na rua, então quando a gente tá falando do cenário urbano, aonde é o grande ponto de encontro em Chapecó, pra nossa comunidade? É a rua. Isso não é por acaso... é a falta de acolhimento [...] então sei lá, eu gosto muito de estar na rua, justamente por isso, a rua ela me deu amiguííísimos, pessoas incríveis, que me ensinaram muita coisa. Isso não teria acontecido se a cidade fosse mais aberta... eu teria conhecido eles tomando cerveja no bar, teria conhecido em outro lugar... mas a rua, a rua, sempre a rua; é onde eu conheci as pessoas mais legais da minha vida (informação verbal).*²⁹¹

²⁸⁹ MUGLER (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó (virtual), 07 nov. 2022. Informação verbal.

²⁹⁰ MUGLER (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó (virtual), 07 nov. 2022. Informação verbal.

²⁹¹ TISCI (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó, 29 nov. 2022. Informação verbal.

Como vemos na fala de Tisci, o *ethos* comunitário representado nos ritos pelas ruas (MAFFESOLI, 1998), constituíram muitas de suas amizades, tanto da tribo queer, como de outras pessoas. Ainda assim, as corporeidades presentes nas ruas constituem parte de sua estrutura, emitindo um rompimento simbólico da hegemonia heterocisnormativa desse espaço. Tisci traz em evidencia também, a rua como um importante espaço urbano onde se constituem e ritualizam os altares da comunidade (MAFFESOLI, 2004). Ao pensarmos a partir do questionamento de Tisci, “*o que o corpo consegue deixar aqui?*” (informação verbal),²⁹² refletimos aos símbolos que constituem e marcam os espaços de representação (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2015). Como vimos em nossa leitura ao espaço de representação *queer* de Chapecó, a representação se constitui de modo simbólico e performativo, contemplando das identidades corpóreas (CASTELLS, 2002), seus ritos e deuses locais (MAFFESOLI, 1998, 2004), portanto, os símbolos deixados por essas corporeidades espacialmente, virão a conectar outras pessoas que se aproximarem delas:

*[...] pra mim é muito um lembrete assim, um lembrete no sentido “hmm fulano passou por aqui”. Que bom que estiveram aqui, eu tenho como um lembrete. E eu acho que é também um dedinho de rebeldia, sabe... então eu acho que é uma pequena retórica, certo. No sentido de “**não pode pichar os muros da cidade**”, tecnicamente você também não pode me agredir, e você me agride... então por que que eu não vou pichar o muro da cidade? (informação verbal, grifo nosso).²⁹³*

Em sua fala, Tisci elabora uma discussão muito pertinente ao movimento *queer* chapecoense, que diz respeito a pichação, ao grafite e as *tags*²⁹⁴ deixadas pelas artistas chapecoenses espalhadas pela cidade. Essas marcas são muito criticadas pela acusação de poluição visual que elas produzem na cidade. Assim, a reflexão feita por Tisci em referência ao ‘poder de fazer algo’, é muito interessante. Quando a sociedade diz que ‘não pode pichar os muros’ e, por outro lado, não faz nada contra a agressão a pessoas *queers*, seja essa verbal ou física, sendo que essa também não é permitida, ela mesma se contradiz em sua fala. Desta forma, tratando-se de corpos dissidentes, a heterocisnormatividade não leva em consideração a

²⁹² TISCI (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó, 29 nov. 2022. Informação verbal.

²⁹³ TISCI (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó, 29 nov. 2022. Informação verbal.

²⁹⁴ As *tags* (do inglês: etiqueta, rótulo), referem-se a assinatura que as artistas deixam em muros, placas e demais superfícies em auto referência a arte que produzem, como forma de ‘espalharem’ seu nome pela cidade.

linha lógica de interpretação e transforma seu discurso em uma repressão sem fundamentos reais, até porque esses não existem (PERES; TOLEDO, 2011).

No entanto, o que existe por parte da heterocisnormatividade é um estado constante de vigilância às ruas e da instituição do biopoder sobre essas tribos dissidentes que, nesse momento, estabelecem sua resistência diante desse tensionamento (FOUCAULT, 1998). Desta forma, a arte faz sua parte por meio das corporeidades em teatralizar e manifestar, de forma complementar e simbólica, a presença *queer* nas ruas e na constituição dos altares (MAFFESOLI, 2004). Na sequência trazemos, textual e imagetivamente, a música *Rua dos Dissidentes*, do artista transviado EJ, em colaboração com Tayo. EJ lançou seu primeiro álbum em 2021. Intitulado *Sinergia*²⁹⁵, o álbum traz em suas composições suas vivências e reflexões acerca de sua identidade e ocupação simbólica na cidade de Chapecó.

Em *Rua dos Dissidentes*, os artistas começam já dizendo que não vão recuar em sua resistência e em seu acesso à rua, anunciando que, embora seja o antro de coronéis, a cidade não os assusta, uma vez que não são inertes e passíveis ao poder (PRECIADO, 2017). Segundo eles, quem tem medo é a sociedade ao ver a “bixa solta”²⁹⁶ com seus olhares julgadores, que não gostam de ver os espaços centrais sendo ocupados e coloridos com a bandeira LGBT. Na Figura 41, podemos observar as simbologias presentes na narrativa cantada por EJ e Tayo, que percorrem essa rua colorida pela bandeira LGBT, sob os olhares vigilantes e julgadores da heterocisnormatividade (CORTÉS, 2008). Em meio à reflexão, os artistas dizem que não fazem a arte por publicidade e que não esperam falsos apoios que sejam somente por *caridade*. Antes de finalizarem, novamente reforçam que o rolê não é mais deles (dos heterocisnormativos), agora o rolê de rua é composto pela simbologia dissidente da tribo *queer* (MAFFESOLI, 1998). Finalizando, EJ e Tayo mandam um recado de celebração para a comunidade, às *corpas* e à liberdade, que marcam o voo e a afirmação de que não serão parados pela normatividade imposta. A canção reflete muito os altos e baixos que são vividos na rua, trazendo para a reflexão os porquês das pessoas *queers* e os rolês de rua serem tão marginalizados, sendo esse uma celebração, um rito da tribo *queer*, que encontra nesse espaço a *construção* de altares e seu *locus* de representação (MAFFESOLI, 2004; LEFEBVRE, 2013).

²⁹⁵ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=yMycBjjmt5c> Acesso em 06 mar. 2023.

²⁹⁶ EJ & Tayo, Rua dos Dissidentes. YouTube. 19 mai. 2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=shi4VJ14WoQ> Acesso em 09 mar. 2023.

e cês pensô que nós ia dar marcha ré
tamo com a família, carregado de fé
vamos passar por cima, nas esquina
nosso nome tu já sabe qual é

chapecó mil grau / antro de coronel
cuidado com o lobo mau / eles vão aplaudir / e tirar o chapéu
quando nós passar / tu segura o queixo
não roubo merenda / nem compro respeito
faço o meu corre / e a una eu carrego no peito
e nas andança eu descubro / que o oeste é terra das onça
nos bares, olhares / **CÊS TÊM MEDO DE BIXA SOLTA**
cultura de rua / no centro não pode
porque as madame / não gosta de ver / pego minha bandeira lgbt
no rolê de rua / é que a gente se tromba
quem tem as notinha / pode tirar onda
mas no fim cês brisa / no som que nós lança

unir pra progredir não deve ser disfarce
se é pra convergir tudo em prol de arte
pois não me convenci com papo de covarde
aprendo cas daqui e com as de outras partes
é um frenesi, jogo duro, duas faces
e se é pra vestir me visto de coragem
conto que uni um grupo fino de beldades
ele tem que nos sentir pra vê e crer verdade
cidade te engoli, tive sagacidade
não paro por aqui quero amar pra ter saudade
tem que refleti pra compor a sua idade
é que amadureci, muito cedo, muito tarde
nunca te menti não há necessidade
fizemos por amor não por publicidade
publica nós no insta, quanta humildade
apoia a causa sim, postou e fez alarde
a gente vem unindo sentindo como arde
fica quem quiser, quem tem ambiguidade
não quero competir por pura vaidade
se trata de união, poder de unidade

e cês não alcança / mas seu corpo dança
meu bonde é pesado / não tem pra onde correr / cresce as ideia / e desce a raba
DE AGORA EM DIANTE / NÓS QUE MANDA NO ROLÊ
trans é santidade / minha religião
tayo e ej botando pressão / botando pressão / quem tem as notinha / pode tirar onda
mas no fim cês brisa / no som que nós lança

um salve a toda a comunidade trans e lgbtqia+ do oeste catarinense
VIVA NOSSAS CORPAS, viva nossa liberdade
seguimos em sinergia, porque crescemos quando estamos juntas

Rua dos dissidentes, EJ feat. Tayo, 2022.²⁹⁷

²⁹⁷ EJ & Tayo, Rua dos Dissidentes. YouTube. 19 mai. 2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=shi4VJ14WoQ> Acesso em 09 mar. 2023.



Figura 41 - Rua dos Dissidentes
Fonte: do autor, 2023.

3.2.5.2 As baladas/boates

As baladas/boates sempre foram importantes espaços para a comunidade LGBTQIAP+. A comunhão nesses espaços ocorre de forma mais segura e tranquila se comparada ao que é subvertido nas ruas, embora ambas sejam formas importantes de efetivar os altares e os ritos da comunidade (MAFFESOLI, 1998) – também existe aqui a questão de classe, que interfere em seu acesso, como veremos adiante. O espaço da balada é constituído de muitos fios condutores simbólicos, há o DJ que conduz a noite, o palco, a bebida e, principalmente, as corporeidades, que produzem e mantem esse espaço, efetivamente. No entanto esse é constituído de uma espacialidade física, na qual o rito ocorre de forma que não abraça a todas as corporeidades, considerando que é um espaço público-privado com entrada paga. Em Chapecó, diversas baladas LGBTQIAP+ já existiram, bem como muitas festas foram realizadas (e continuam sendo) em espaços alugados: *“tinha a as festas GLS na época, independentes né, não tinha espaço físico pra gente frequentar não”* (informação verbal).²⁹⁸ Isso ocorre pois não existem espaços próprios pra a realização de festas (independentes de boates pré-existent) produzidas pela tribo *queer*:

*[Chapecó] é uma cidade muito conservadora, então todos os lugares urbanos agora... isso é uma coisa que eu descobri há pouco tempo, por exemplo, agora que eu organizo festas, eu não tenho um espaço pra uma festa, então eu preciso ir até alguém que tenha, e são sempre homens, brancos, velhos, cisgeneros e em sua maioria conservadores. Então isso dificulta muito todas as coisas (informação verbal).*²⁹⁹

Segundo Channel, foram muitas as baladas e festas que acolhiam as performatividades LGQTQIA+ e eram populares em meio à comunidade e que buscaram se consolidar na cidade. No entanto, com a pequena comunidade LGBTQIAP+ ativa que existia na cidade quando ela chegou (em 2003), em que muitos, pelo medo de violências, não expunham suas sexualidades, ficava difícil manter esses espaços em funcionamento. Dentre as diversas espacialidades que foram sendo apropriadas e transformadas em altares pela comunidade, nossas entrevistadas comentam algumas que marcaram suas experiências: Yes Banana, My Club, Panacéia, The

²⁹⁸ CHANNEL (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó, 17 out. 2022. Informação verbal.

²⁹⁹ TISCI (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó, 29 nov. 2022. Informação verbal.

Wall, Morrison, TNT, Lips Club, além de festas que aconteciam em espaços provisórios como chácaras e, atualmente a boate Cubo Chapecó.

Em sua maioria, as boates ficavam marginalizadas do centro da cidade. A boate Yes Banana, por exemplo, que foi um importante espaço para a comunidade LGBTQIAP+ por longos anos, ficava localizada no Bairro Bela Vista (aproximadamente 3 quilômetros do Centro): *“tinha e mesmo assim era excluído né. O Yes Banana era lá perto do shopping, e também né, a balada dividia com um prostíbulo. Então era até mais... acho que era até às 11:30 funcionava ali a casa de shows ‘adultos’ [risos]; e aí, a partir da meia noite começava a baladinha das LGBTs né”* (informação verbal).³⁰⁰ Naquela época, muitos relatam que a própria balada tinha seus aspectos para a libertação e profanação que eram, no entanto, ligados à promiscuidade e desqualificação pela comunidade heterocisnormativa (LORENZONI, 2014). No entanto, o fato de dividir seu espaço com um prostíbulo não era problema para a comunidade da época, que inclusive questionava o porquê de estar à margem (SOJA, 2010) da cidade:

*a única balada LGBT que a gente tinha na cidade ficava muito mais longe do Centro, que era a Yes Banana, que ficava lá pro shopping, certo... e que é muito peculiar porque é um bairro que historicamente tem vários lugares relacionados à prostituição, a esse tipo de trabalho, e a gente também tava lá, e eu não digo no sentido ruim da coisa, certo?... mas por que que era lá? Porque não se estava no Centro antes? (informação verbal).*³⁰¹

*eu lembro que no meu primeiro ano aqui, em 2017, no mês do orgulho a Cubo colocou uma bandeira enorme na frente, e ela precisou tirar... e era só uma bandeira sabe... então eu acho que pra chocar e incomodar em Chapecó você não precisa muito, e pra chamar atenção, você só precisa ser você... ser queer e sair na rua... você não precisa tá... você pode tá de preto, você pode tá de... sabe... e aí os espaços é assim (informação verbal).*³⁰²

Através das falas acima temos um parâmetro ao qual podemos analisar diante da marginalização das boates em Chapecó: os símbolos que essa carrega. Deixar a boate *escondida* da sociedade, facilita a manutenção de uma *paisagem hegemônica* e heterocisnormativa. No momento em que a boate Cubo se instala na área central de Chapecó, podemos observar que um simples ato de estender uma bandeira LGBTQIAP+ em sua fachada já se torna um ato

³⁰⁰ BALMAIN (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó (virtual), 03 out. 2022. Informação verbal.

³⁰¹ TISCI (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó, 29 nov. 2022. Informação verbal.

³⁰² TISCI (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó, 29 nov. 2022. Informação verbal.

simbólico que incomoda a população (MAFFESOLI, 1998). Assim, da mesma maneira que analisamos a importância simbólica em o Cubo ter pintado sua fachada (p. 85), percebemos a importância de corpos e atos subversivos serem performativos e causarem esse impacto no seu entorno, no Centro da cidade, constituindo altares e espaços de representação para além de sua existência física (LEFEBVRE, 2013).

Desta forma, observando ao passado, diante das inúmeras dificuldades que passou ao longo de sua vida, Channel nos conta que começou a trabalhar em boates, inicialmente pela marginalização que a população transgênero sofre diante do mercado de trabalho: “*eu comecei a trabalhar em boates, zona né, popularmente falando. Até então eu já estava com 18 anos, mas naquela época, não por falta de vontade de trabalhar, mas assim, qual a experiência que a gente tem? Nenhuma. Escolaridade? Eu tinha só o ensino médio completo. Não é suficiente...*” (informação verbal).³⁰³ No entanto, seu direcionamento para as boates também veio devido ao medo que ela sentia em estar nas ruas por conta da sua identidade (HALL, 2006), então essa foi sua estratégia, naquele momento, para se proteger de possíveis violências: “*eu sempre fui muito cagona né, de rua, de me sujeitar a violências que podem, que já, desde os 6 anos eu já sofria, então, chega uma hora que cansa, então comecei com boate... aí nas boates/zonas, eu me sentia protegida, porque ali tinha o dono né, tinha outras meninas, tinha a segurança*” (informação verbal).³⁰⁴ Devido à sua grande capacidade de comunicação, assim como de sua *drag*, Channel se tornou uma *deusa local* que sempre abria a noite aos convidados (MAFFESOLI, 2004):

Quando eu comecei né, eu que abria a pista de dança. Então antes, antes no caso assim, antes de eu abrir a pista, ninguém pisava, regra da casa. E daí eu trabalhava lá além da boate que eu trabalhava também, eu fazia programa... e aí aqui em Chapecó eu comecei a mostrar mais a minha arte, nas festas rave que que tinha aqui né, aqui tinha muita festa rave na época né (...) E daí então, eu era... eu era um entretenimento né; então ficava dançando né, num pilar ali no caso né, como os gogoboyos ficam em grandes centros e eu ficava ali dançando e tal né, por tantas horas, entretendo o povo né, como host,³⁰⁵ vamos dizer assim. E foi assim que eu

³⁰³ CHANNEL (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó, 17 out. 2022. Informação verbal.

³⁰⁴ CHANNEL (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó, 17 out. 2022. Informação verbal.

³⁰⁵ Hoast, no setor de entretenimento, é o Anfitrião ou Anfitriã, que recebe o público, entretém e fica disponível para eventuais necessidades.

*né, foi assim que daí um trabalho, aí aparecia outro trabalho, fazendo host, recepcionando o povo (informação verbal).*³⁰⁶

Através de seu relato, podemos observar que o modo com que corpo era o grande símbolo central das festas (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2015), tanto com sua performance no palco, quanto os *gogoboy*s,³⁰⁷ que ficavam distribuídos pelo espaço das festas e constituíam a comunicação e a libido dos eventos. Na maior parte dos eventos, Channel exercia o papel de *host* pelo qual estabeleceu muitos contatos e relações em Chapecó, pois a relação estabelecida nos eventos privados transcendia o espaço físico e se constituía também nas relações simbólicas (MAFFESOLI, 2004). Em certas situações, Channel traz que, apesar de bem recebida, buscavam *conter* o seu modo de vestir e performar:

*[...] como a minha drag é exagerada né em relação de querer mostrar um pouco mais do corpo, com aquela coisa mais assim, até porque podia né [‘podia’ em referência a ser ‘mais jovem e bela’] então ãhn, sempre me pediam né, por causa dos ambientes, que eram ambientes hétero né, “aí né, não fica muito né [ousada]” Então a gente vai ver que é tipo assim. Você pode ser drag, mas uma drag “põe um cobertor na cabeça”, mais ou menos isso né, então seja, porque a gente não – mas eu digo no sentido geral né, que podia ser qualquer outra profissional – para não tirar o holofote da mulher ou do macho pelo outro lado... sempre querendo colocar a gente tipo assim “eu pago o teu trabalho, mas não aparece muito não, você não pode estar muito em evidência, pra não generalizar que isso amanhã nos jornais” era, entendeu, uma festa LGBT, no caso GLS na época, assim que era o termo (informação verbal).*³⁰⁸

Em sua fala, Channel retrata as situações de transfobia vividas por ela naqueles espaços que ela trabalhou. Apesar de recebida por eles, usavam de sua identidade e performatividade como forma de lucrar e atrair público. Em sua fala, ela destaca o modo como direcionavam a ela o fato de que deveria reduzir seus exageros para não ‘tirar o holofote das mulheres’, bem como não chamar muito a atenção dos homens e acabar os atraindo, uma vez que adequou seu corpo aos seus desejos e identificação em uma performatividade que se adequou aos aspectos simbólicos do feminino (ORNAT, 2008c). A violência simbólica ainda era acrescentada com a *preocupação* dos organizadores na repercussão midiática que o evento poderia ter, caso a

³⁰⁶ CHANNEL (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó, 17 out. 2022. Informação verbal.

³⁰⁷ Derivado do termo ‘*gogodancers*’, os *gogoboy*s são dançarinos que trabalham nas baladas/boates e clubes de dança para o entretenimento do público adulto.

³⁰⁸ CHANNEL (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó, 17 out. 2022. Informação verbal.

identidade de Channel fosse vista como uma síntese da festa e que essa fosse veiculada como *direcionada ao público LGBTQIAP+*. Em nossa conversa, Channel destaca ainda a vinculação que o público heterocisnormativo faz das transexuais e travestis diretamente com a promiscuidade: *“é a trans que é sempre marginalizada, porque tem a transformação do corpo né, mas na questão do sexo é a mesma, mas ela é a pior da espécie porque ela transformou seu corpo, ela adequou seu corpo naquilo que ela se sentia bem”* (informação verbal).³⁰⁹

Dadas todas as agressões verbais e físicas que passou, Channel comenta que decidiu montar sua própria boate, onde o público LGBTQIAP+, o culto ao corpo e ao instante eterno (MAFFESOLI, 2003) eram os focos principais: *“digamos que em termos de entretenimento, foi a única casa que apostava muito na questão artística e cultural né, aqui ninguém investe nisso, acha que é só por música e vender cachaça... né, não”* (informação verbal).³¹⁰ Em sua boate Channel trazia performances de *drags* e *gogoboys*, fazendo remontando a um orgasmo dionisíaco na pista de dança (MAFFESOLI, 1990), ritos que ela diz que se perderam com o tempo: *“eu acho engraçado que em todas as cidades, digamos que, quem manda no cenário gay é gay, é LGBT né... Chapecó é uma coisa a parte, ou seja, é a única cidade do Brasil que quem abre casa para LGBT, é hétero, e que não entende porra nenhuma, e se você vai dar opinião eles não aceitam... e assim vai né, eles acham que sabem tudo”* (informação verbal).³¹¹ Esse fenômeno caracteriza especialmente, devido aos pontos trazidos pelas próprias entrevistadas, sendo a distância que existe atualmente na organização do movimento, com na essência que se traz na elaboração das festas e do que é valorizado enquanto performance, corpo e os símbolos da experiência *queer* na representação do movimento.

Assim como Mugler nos trouxe, a balada Cubo é, atualmente, uma espécie de salão de *ball*, onde a comunidade ritualiza sua comunhão, tornando-a um espaço central na cidade que condensa e possibilita com que as corporeidades constituam uma série de altares em seu entorno (MAFFESOLI, 2004), os mesmos que, no entanto, vão sendo dispersos pelas ações da polícia. Porém, não continua sendo muito presente a inserção da performance e da performatividade *queer* nesses espaços, havendo pouca abertura para representação *drag* e artística: *“as poucas oportunidades que eu tive aqui na cidade foi porque eu me ofereci, porque eu corri atrás, fui*

³⁰⁹ CHANNEL (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó, 17 out. 2022. Informação verbal.

³¹⁰ CHANNEL (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó, 17 out. 2022. Informação verbal.

³¹¹ CHANNEL (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó, 17 out. 2022. Informação verbal.

lá e falei né, falei o que eu fazia, o que que eu... mostrei meu trabalho pras pessoas, então tipo, as poucas oportunidades que eu tive foi porque eu fui atrás sabe. Mas nunca teve muita coisa assim...” (informação verbal).³¹² Da mesma forma que Lanvin (p. 167) desabafa sobre o seu descontentamento em relação a desunião da comunidade em chamar a atenção dos produtores de eventos, sejam heterossexuais ou LGBTs, para a arte *drag*, Mugler acrescenta que passou a frequentar as boates no momento em que foi DJ do Cubo, pois antes sequer tinha dinheiro para bebida: *“teve festa do Cubo que eu ia, pedia uma água e ia no banheiro encher minha garrafa depois. Porque eu não sou muito de beber, e beber era caro. Tanto é que – corta pra eu virando DJ do Cubo, toquei várias vezes, virei DJ, e aí eu ganhava consumação (...) fiquei altinha várias vezes, porque eu tinha consumação, ou tinha aquele aque³¹³ extra que vinha, então o lazer foi pouquíssimo.* (informação verbal).³¹⁴ A fala de Mugler expressa diretamente na importância de produzir e reivindicar espaços públicos que integrem a tribo *queer*, fazendo com que pessoas trans, travestis e *drag queens*, tenham acesso ao lazer e possam produzi-los também.

Por outro lado, como já discutimos anteriormente, as centralidades possuem uma supervalorização espacial e, embora nela se agrupem a maioria dos espaços de lazer e seja o *locus* que as corporeidades buscam reivindicar para sua representação, segundo Tisci, existem outras possibilidades que se deslocam do Centro em um movimento criado pela demanda de público, mas que carecem de investimento:

É louco pensar que o Efapi poderia ser o grande ponto... sabe tipo, eu toquei em uma festa fim de semana retrasado, lá no Efapi, e nossa foi muita galera... galera que vai tipo no nosso rolê que a gente organiza no Centro, tava lá... então uma hora eu pensei “nossa, tem muita gente que mora aqui e tá aqui”... por que não trazer pra cá, por que não descentralizar? Por mais que, sabe, tem sido uma luta trazer algumas coisas para o Centro, às vezes é legal descentralizar... talvez o lazer não esteja mais aqui no Centro, talvez o lazer esteja lá no Efapi... (informação verbal).³¹⁵

A fala de Tisci expressa, primeiramente, a percepção de que os corpos que compõem o rolê do Centro, são os corpos à margem, simbólica e espacial (SOJA, 2010; bell hooks, 2019).

³¹² LANVIN (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó (virtual), 23 nov. 2022. Informação verbal.

³¹³ Gíria utilizada pela comunidade LGBTQIAP+ que significa dinheiro.

³¹⁴ MUGLER (nome fictício). ENTREVISTA AO AUTOR. Chapecó (virtual), 07 nov. 2022. Informação verbal.

³¹⁵ TISCI (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó, 29 nov. 2022. Informação verbal.

Logo, por que não há também uma descentralização dos altares dos espaços centrais para essas regiões da cidade? Ou esses se encontram ainda mais marginalizados em decorrência de não conseguirem acessar a área central com suas identidades? Entendemos que existe uma importante necessidade de ocupação e reivindicação dos centros, bem como de que a tribo *queer* possui esse espaço como elo afetivo e ritualístico (MAFFESOLI, 1998, 2004). Assim, seja pela conquista de implantação de uma boate que perdura até hoje nessa centralidade ou até mesmo pela reivindicação do direito de estar presente nessa região central, e nela constituir seus altares (MAFFESOLI, 2004), ambos têm a possibilidade e o direito de coexistirem como espaços de comunhão da tribo *queer*.

3.2.5.3 O trabalho

A condição de trabalho³¹⁶ para a comunidade *queer* é um ponto bastante delicado. Neste campo, o acesso ao trabalho por pessoas dissidentes é atravessado por seus marcadores simbólicos (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2015):

eu tenho 47 anos, e trabalho hoje, atualmente, consegui entrar no mercado de trabalho, já com uma certa idade, ou seja, né, aquela que já não está mais apta ao mercado de trabalho, todo mundo sabe né... e principalmente né, acima de tudo, o que impossibilita nossa entrada no mercado de trabalho é a questão do gênero né. É como a gente se apresenta pra sociedade. Que é ainda pior que quando a questão é a homossexualidade, porque a homossexualidade é... digamos que é “menos danoso” né, pra sociedade arcaica, pra sociedade que se diz politicamente correta, então é aí que a gente né, pra chutar o pau da barraca um pouco (informação verbal).³¹⁷

Devido à sua idade e, principalmente, por ser uma mulher transexual, Channel encontrou dificuldades em conseguir um trabalho *formal*, dada à relação transfóbica que o mercado e a sociedade conduzem ainda suas imagens (KOREY, 2020). Tendo conseguido conquistar seu espaço no mercado de trabalho recentemente, Channel destaca que: “a gente que é LGBT tem

³¹⁶ No que toca ao trabalho, precisamos fazer um adendo quanto ao recorte que trazemos a essa categoria, na qual não abordaremos ainda a prostituição, pois esta será analisada [adiante](#). Reconhecemos, assim como o Estado brasileiro reconhece desde o ano de 2002, que a profissão de prostituta é oficializada como profissão na Classificação Brasileira de Ocupações (CBO) pelo Ministério do Trabalho. Consulta no site: <http://www.mtecbo.gov.br/cbosite/pages/home.jsf> Data: 05 mar. 2023. Termos buscados: prostituta/sexo.

³¹⁷ CHANNEL (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó, 17 out. 2022. Informação verbal.

que trabalhar dobrado, pra mostrar que o trabalho é melhor que a outra pessoa que é hétero, e a gente tem que mostrar ainda, coisa que outros não precisam, que é superior em determinada coisa” (informação verbal).³¹⁸ Segundo Korey (2020), existe uma desvalidação enorme sobre a identidade das pessoas *queers* que impossibilita que seus corpos transgridam a matriz heterocisnormativa e os colocam a margem dos espaços e em vulnerabilidade:

o rosto de quem consegue os lugares, os eventos pra gente ir tocar são os meninos, que não são LGBTs... então eu brinco que eu sou a surpresa do kinder ovo, certo... porque é muito mais fácil do que quando a bicha chega sei lá “oi, gostaria de tocar aqui, organizar um evento no seu espaço” [e as pessoas respondem] “sério, mas será que você sabe fazer um evento, será que isso funciona?” ... quando chega os meninos, “certo”... héteros, cisgeneros, que não precisam provar absolutamente nada...basicamente isso (informação verbal).³¹⁹

A fala de Tisci reflete ao seu espaço de trabalho da produção cultural, no qual ela possui colaboradores que, sendo homens cis heteros, possuem maior facilidade de acesso e aceitação em sua procura por espaços. Segundo Tisci, é perceptível a forma como o tratamento muda conforme a sua identidade (HALL, 2006). Referente ao trabalho *formal*, também ocorrem essas distinções, uma vez que as melhores oportunidades ficam direcionadas ao público que não expressa uma identidade tão performativa e consiga se encaixar no espaço mais normativo, considerando que esses, muitas vezes, são contaminados por piadas heterocisnormativas (TELCH, 2021). A partir do Relief Maps de Lio (Relief Maps 5), podemos observar esses os reflexos opressivos dessas piadas normativas, onde Lio fica invisibilizado por ser uma pessoa não-binária e não recebe o tratamento com seu pronome de preferência. Esses recortes acabam gerando o afastamento dos mitos e de corporeidades dissidentes dos ritos (MAFFESOLI, 1998) e das práticas sociais (LEFEBVRE, 2013), uma vez que também dependem de dinheiro para continuarem exercendo sua arte *drag*:

eu gostava muito de sair e aí, tipo, depois disso eu perdi, sabe, a vontade de me maquiar, de me montar, de fazer as coisas.. é que, tipo, chega uma hora que cansa sabe porque eu, é... a minha drag se tornou muito cara (...) é muito gasto... é roupa, maquiagem, peruca... e é tudo caro, sabe... e se eu não comprar, ninguém vai me

³¹⁸ CHANNEL (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó, 17 out. 2022. Informação verbal.

³¹⁹ TISCI (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó, 29 nov. 2022. Informação verbal.

dar. E aí tipo, eu fui cansando, o tempo foi passando e eu fui cansando, cansando, poucas oportunidades e ganhando pouco (informação verbal).³²⁰

A fala de Lanvin relata diretamente a ausência de oportunidades e em como isso acaba refletindo na sua própria produção artística. Na arte *drag*, o custo de construção do *alter ego* é bastante elevado, sobretudo pela *cobrança* de que sua construção simbólica (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2015) – perucas, *looks*, maquiagem – sempre esteja perfeita e inovadora. Por esses motivos, em sua experiência enquanto produtor cultural, Tisci expressa seu desejo em construir algo que vá além de si e não fique preso a caixas, integrando todos os públicos e mostrando a eles o poder da arte dissidente:

A gente preza por ter um público variado. Eu até fiz um tweet esses dias, de brincadeira, que era “pessoas LGBT organizando festas: ei, estamos organizando uma festa” / “pessoas heterocis organizando uma festa: ei, estamos organizando uma festa LGBT para gays, cheia de representatividade, diversidade”... então a gente tenta criar um espaço que a grande protagonista da noite seja a música, principalmente a música latino-americana, e aí a gente tenta englobar todas as pessoas que queiram vir dançar com a gente certo... então tem muitas bichas, tem travestis, mas tem héteros (informação verbal).³²¹

Como vimos em nossa discussão anterior, as boates/baladas LGBTQIAP+ são conquistas que vêm sendo concebidas em um modo muito rotativo. Em sua fala, Tisci expõe o modo como produtores de eventos cis e heterossexuais fazem a publicidade das festas que organizam, trazendo os LGBTs como uma temática, como se fosse uma espécie de *feira a fantasia*, em que a identidade a ser *vestida* é a identidade *queer* dissidente. Assim, Tisci expõe como ela, juntamente aos seus colegas, propõe romper com esses ideais, tornando a música a protagonista da noite, refletindo no proveito das corporeidades e na montagem mitológica dionisíaca que se constitui a partir desses eventos (MAFFESOLI, 1990).

Apesar de haver esses espaços conquistados, da produção artística e da noite, esses, em sua maioria, são público-privados, com entrada paga ou com consumação. Assim, segundo Lanvin, considerando que o acesso ao trabalho por pessoas dissidentes é um recorte em que permeia muito nesses espaços de festa, a renda deveria vir também desses locais. Entretanto, a procura por integrar outras áreas do mercado de trabalho, é um desejo de muitos integrantes da

³²⁰ LANVIN (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó (virtual), 23 nov. 2022. Informação verbal.

³²¹ TISCI (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó, 29 nov. 2022. Informação verbal.

tribo *queer* (SILVA, et al., 2013), justamente pela pouca valorização da arte e as condições que a vulnerabilidade acaba às empurrando:

[...] é uma coisa importante de se dizer, nunca trabalhei em Chapecó, porque os postos nunca estavam abertos pra mim, nunca, nunca, nunca mesmo. Em 2020 eu participei de muita seletiva, Celeiro, Brasão. E eu né, toda canceriana, ficava “ai, gente”, eu sempre gostei muito de padaria, ficava “ai, já pensou trabalhar na padaria do Celeiro? Aprender a fazer aquele pão manteiguinha.” Eu ia ficar tão feliz. Eu tinha saído da Enfermagem por transferência, aí eu tava em Letras à noite, então eu tinha o dia inteiro pra trabalhar, mas não era aprovada. Era só por isso? Eu acho que era por muita coisa. Eu acho que eu já tinha essa fala apressada, essa vontade de viver, e eu via que o pessoal tinha um pouco de medo “ih, essa garota vai entrar, mas não vai ficar.” Mas eu fico, fiquei 8 meses na Riachuelo inclusive, enquanto eu tô eu tô, dou meu nome (informação verbal).³²²

Quando eu quis o emprego, eu lembro que eu disse na primeira entrevista... ela perguntou “qual a meta de vocês aqui na Riachuelo?” eu lembro que tinham onze pessoas na sala e eu falei “eu não quero ser gerente, eu não tô aqui pra isso, eu sou uma bicha preta que precisa pagar as contas na pandemia, mas enquanto eu tiver aqui eu vou ser muito fiel, vou me dedicar 100% e um dia que eu não fizer isso, 1%, eu vou chegar e falar” (informação verbal).³²³

Em ambas as falas, Mugler traz em questão as longas andanças que fez em busca de trabalho no período que morou em Chapecó, sempre sendo negada, até conseguir sua vaga na Riachuelo. Mugler atribui os diversos *não* que ouviu por diversos motivos, seja por sua personalidade expansiva, seja pela sua fala apressada, que resultavam no medo de que ela não ficasse no local de trabalho por um período considerável. No entanto, não há como desconsiderar os atravessamentos corpóreos que constituem sua identidade (HALL, 2006). Enquanto pessoa preta e, naquele momento, fluindo entre a identificação enquanto homem gay e pessoa não-binária, os nichos de trabalho que lhe sobravam, assim como para suas semelhantes, eram a arte, a beleza e o atendimento: “*os espaços que mais trabalham LGBT é... pode ver... sinônimo de beleza=viado; são espaços em que o conceito de beleza quem sabe fazer são gays... (...) pode ver que os melhores cabelereiros, os melhores maquiadores, os melhores estilistas... quer dizer que nessas áreas ‘não precisa’ mostrar que é melhor, mas agora outros espaços...*” (informação verbal).³²⁴ Essa generalização da capacidade do trabalho gay e *queer* ao universo da beleza e da moda, geram de modo muito expressivo a exclusão

³²² MUGLER (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó (virtual), 07 nov. 2022. Informação verbal.

³²³ MUGLER (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó (virtual), 07 nov. 2022. Informação verbal.

³²⁴ CHANNEL (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó, 17 out. 2022. Informação verbal.

dessas pessoas em outras áreas, sendo sempre uma conquista o momento em que conseguem acessá-las.

3.2.5.4 A noite

Conforme vimos em Silva, Ornat e Lee (2021), a noite é um período em que as performances corporais e a demonstração de afeto possuem maior liberdade de exposição. Do mesmo modo, a noite representa sempre um teor de ambiguidade (TURRA NETO, 2017), fazendo com que as atividades sejam marcadas pelo funcionamento prático, expressando a instantaneidade do orgasmo de estar-junto atoa e ritualizar sua celebração (MAFFESOLI, 2003; 1998). Desta forma, a noite é ocupada pela comunidade como uma forma de praticar os espaços habitualmente negados a elas:

a noite, na verdade, a noite é... assim, primeiro agora falando como drag, a noite é o horário das drags. Assim, é o horário que a gente se sente mais confortável, que a gente sente mais seguro e também à luz do dia ela mostra mais imperfeições da maquiagem né, então geralmente eu me sinto mais seguro pra fazer isso à noite. E também como eu sinto muito calor, suo pra caralho, e eu me monto com colagens, tecidos, pedrarias e camadas de sobreposição, então para mim, eu por exemplo, geralmente me monto mais a noite assim, que aí eu também não sofro tanto calor sim. Mas geralmente à noite, eu me sinto mais seguro à noite (informação verbal).³²⁵

Através da fala de Balmain, podemos perceber dois principais motivos pela escolha da noite como horário de preferência das *drags*, que, assim como vimos, são *deuses locais* que exercem significativo representação em meio ao rito (MAFFESOLI, 1998, 2004). Um dos motivos, é devido a razão estética e performativa. A montagem *drag* comumente é repleta de adereços simbólicos, como a peruca, enchimento e as roupas (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2015). Assim, Balmain comenta que acaba sendo inviável praticar sua performance *drag* à luz do dia. Outro ponto de grande importância é a segurança, embora essa fique em um campo da dualidade, devido à perseguição policial nas ruas (como já observamos anteriormente). Durante a noite, apesar de comumente as pessoas heterocisnormativas associarem esse horário ao perigo,

³²⁵ BALMAIN (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó (virtual), 03 out. 2022. Informação verbal.

para pessoas *queers* é o momento em que existe menos puritanismo e conservadorismo. Segundo Lefebvre (1991, p. 320) “o corpo, o sexo, os prazeres só ganham existência (mental e social) com o fim do dia, uma vez levantadas as proibições que pesam sobre ele no decorrer das atividades ‘normais’”. Assim, por consequência, as pessoas *queers* sentem menos julgamento nas ruas nesse período: “*eu me sinto mais seguro à noite. Parece que à noite, ela te permite ser mais, do que durante o dia*” (informação verbal).³²⁶ Tisci também compartilha de uma visão semelhante:

parece que a noite é mais, tem menos conservadores na rua... porque é uma cidade muito velha também... a maioria das pessoas que mora no Centro são velhos, que ligam pra polícia, mas eu percebo muito isso... e à noite tem poucos lugares... durante o dia já tem poucos, menos ainda durante à noite... até porque durante o dia a gente tá trabalhando né [...] e tem um pouco de perseguição assim, com pessoas específicas que estão no rolê, raramente você vê a polícia fazendo esses ataques assim, em lugares que é um convívio muito mais heteronormativo e talvez até mais elitizado, mas é muito fácil pra eles chegar no Altas [Horas] ou em qualquer tele beer e mandar todo mundo embora, porque quem que tá ali sabe (informação verbal).³²⁷

Em sua fala Tisci concorda haver menos conservadores na rua durante a noite, mas ainda assim expõe as problemáticas vindas da regulação social impostas pelos moradores das áreas centrais e hegemônicas (PERES; TOLEDO, 2011). Esses moradores das torres residenciais verticalizadas podem ser lidos como a representação metafórica ao controle social, estando exercendo o olhar *vigilante* sobre a cidade e as corporeidades que saem do seu ideal de normatividade (esse olhar pode ser metaforizado através do *pan-óptico* descrito na obra de Michel Foucault) (CORTÉS, 2008). Por outro lado, há também a perseguição a *deuses locais* específicos do rolê, que nesse período da noite encontram-se ocupando o espaço de convívio da elite e da heterocisnormatividade, tornando-os altares da tribo *queer* e conduzindo o rito noturno (MAFFESOLI, 1998, 2004).

Embora não costume mais participar muito da noite (na rua) chapecoense, Channel traz suas observações do momento em que suas vivências nesse período eram mais costumeiras. Retomando a lembrança do preconceito pelos ritos que vivenciava (MAFFESOLI, 1998),

³²⁶ BALMAIN (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó (virtual), 03 out. 2022. Informação verbal.

³²⁷ TISCI (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó, 29 nov. 2022. Informação verbal.

Channel fala que o preconceito durante a noite é muito menor do que o ocorrido durante o dia, pois ambos possuem muita diferença em suas propostas:

o preconceito de dia sim, tem. Principalmente espaços públicos, espaços de repartições públicas do município, órgãos do município, esses são os piores: postos de saúde, farmácia, que mais... é... tudo que é da prefeitura, ou seja, é como é gratuito né, então eles te tratam do jeito que eles querem sabe (...) de dia é pior né, porque a maioria, tudo abre de dia né, então a noite é mais a parte do entretenimento, porque daí ele quer seu dinheiro né, então eles te toleram né... porque aí entra a questão capitalista, ele precisa vender e você é a consumidora então... tipo “eu não te aceito, mas seu dinheiro é bem-vindo” (informação verbal).³²⁸

Channel traz uma questão muito importante acerca da noite. Segundo ela, em sua maioria, o tratamento da noite é mais uma forma de tolerar do que realmente aceitar/acolher performatividades dissidentes, pois o período da noite é marcado pelo entretenimento, logo o consumismo entra em cena e o dinheiro *compra* o acesso aos espaços (TURRA NETO, 2021). No entanto, apesar de haver essa intenção capitalista de fundo, a presença simbólica exercida por corpos dissidentes nos espaços noturnos potencializa a relação cultural das pessoas *queers* com a cidade (ORNAT, 2008c), como podemos ver nas seguintes falas:

eu me sinto, não sei, mais segura pra sair à noite, sabe. Porque de dia é tudo tão... eu me sinto muito mais confortável pra sair de noite sabe, eu acho que pra mim sair de dia montada... já fiz várias coisas na rua assim montada de dia, mas eu me sinto mais confortável à noite, de dia tem mais pessoas na rua, mas gente na rua, então tipo, eu acho mais complicado pra sair assim de dia e, me sinto melhor à noite. Gosto mais, me sinto mais confortável (informação verbal).³²⁹

a noite sempre foi a melhor amiga dos LGBT assim, e das pessoas marginalizadas, certo?... mas ao mesmo tempo que é nossa melhor amiga, ela é nossa maior inimiga porque assim, sei lá, à noite eu vou encontrar meus amigos no Centro pra tomar uma cerveja e tal, mas depois eu tenho que voltar só pra casa... então me parece que à noite a gente está mais ativo como comunidade (informação verbal).³³⁰

Através de ambas as falas podemos afirmar a noite como período de maior conforto e sensação de segurança para as corporeidades dissidentes, na qual é possível vivenciar

³²⁸ CHANNEL (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó, 17 out. 2022. Informação verbal.

³²⁹ LANVIN (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó (virtual), 23 nov. 2022. Informação verbal.

³³⁰ TISCI (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó, 29 nov. 2022. Informação verbal.

especialmente sua identidade e performatividade com maior liberdade. Entretanto, também existem questões subjetivas que a noite aflora individualmente nos sujeitos. O campo afetivo, trazido por Tisci, é um espaço delicado, afinal, somos humanos e nessa perspectiva tomamos consciência de nossos sentimentos de modo individual.

3.2.5.5 A prostituição

Ao longo de nossas entrevistas, podemos perceber alguns movimentos que levam a marginalização dos corpos *queers*. Em especial, as mulheres transexuais e travestis, por meio da exclusão familiar e da negação ao mercado de trabalho, necessitam adentrar ao mercado da prostituição. Além de serem negadas em suas performatividades, elas são negadas ao que toca a espacialidade, ficando marginalizadas às periferias e aos espaços de menor visão social (ORNAT, 2008c). Assumindo a sua posição enquanto membro da comunidade LGBTQIAP+, mas sem ter lugar de fala no que toca ao assunto, Tisci comenta sua percepção em relação ao tratamento que as travestis recebem em Chapecó:

Chapecó tem uma relação muito peculiar com as travestis, eu sei que não é meu lugar de fala, mas assim, mas de alguém que viu de fora, eu lembro que uma vez eu fui pra Xanxerê numa parada LGBT e todas as travestis estavam na parada, as travestis que vão na parada LGBT daqui não são as mesmas que estão trabalhando à noite aqui... então me parece que é uma cidade de hipocrisia assim (informação verbal).³³¹

Em sua fala, podemos perceber observações semelhantes as quais obtivemos ao participarmos da 5ª Parada de Luta LGBTQIA+ de Chapecó, bem como de nossas observações ao campo e em nossa passagem pela Av. Fernando Machado (p. 136). A vivência trans e travesti fica isolada, em grande maioria, da comunidade como um todo, ficando muitas delas no *anonimato*, na prostituição e em disputa por seus territórios de trabalho (ORNAT, 2008c), mas sem integrar o os ritos da tribo (MAFFESOLI, 1998).

Channel lamenta ao comentar sobre o período que entrou na prostituição que, naquele momento foi seu único acesso a sobrevivência. Para ela, além das violências sofridas em sua

³³¹ TISCI (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó, 29 nov. 2022. Informação verbal.

vida (que ela as diz, agora, como ressignificadas) a maior dor e revolta é ver o lado mau caráter da sociedade, em especial dos homens que ela atendia: “*lá fora é cidadão de bem, família tradicional, mas no apagar das luzes a gente sabe pra onde vai. É o que mais tem*” (informação verbal).³³² De acordo com Ornat (2008b), a exclusão que a sociedade heterocisnormativa exerce socialmente contra as transexuais e travestis no direito ao uso dos espaços diurnos é o que as empurra a adentrarem a prostituição e a comercialização dos próprios corpos no período da noite. Desta forma, essa mesma sociedade opressora acaba sendo quem tira proveito dessas práticas noturnas:

*uma frase que eu sempre digo “aquele que bate à porta na cara, é aquele que alimenta depois”... porque vai atrás de mim pra ... aí vocês preenchem a lacuna [sexo]. Então é assim que funciona... **Chapecó é conhecida fora daqui, como a capital da prostituição...** eu conheço tanta gente que foi estudante dessa universidade, que era garota de programa... saiu daqui, casou com um bambambam e hoje é moralista (informação verbal).*³³³

Segundo Channel, muitas transexuais e travestis vêm de fora para trabalharem em Chapecó por períodos. Essa prática é comum há muitos anos e se dá, primeiramente pela montagem mitológica (MAFFESOLI, 1990) que se estabelece pelas corporeidades que trabalham com a prostituição na cidade e, principalmente, pela imensa *clientela* que existe na cidade, que chega a ser conhecida pelas prostitutas de fora como “*a capital da prostituição*” (informação verbal).³³⁴ Esse título faz um interessante contraponto ao título dado a cidade popularmente como a ‘capital do Oeste catarinense’. Refletimos ao longo de nossa pesquisa a relação da toponímia das ruas e das demais simbologias que ligam a cidade ao conservadorismo e a demais padrões normativos (BARP et al, 2021), logo, a veiculação desse *título* pela tribo dissidente, assim como Foucault (1988) nos elucidava sobre haver a resistência onde há tensionamento de poder, ressignifica a leitura simbólica com que se lê a cidade. Afinal, qual título faz jus a realidade? E quem é representado por cada um? Considerando que as mesmas pessoas façam parte de ambos, sendo que os mesmos que estão de dia trabalhando e negando as performatividades dissidentes, à noite tiram proveito carnal dessas mesmas corporeidades.

³³² CHANNEL (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó, 17 out. 2022. Informação verbal.

³³³ CHANNEL (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó, 17 out. 2022. Informação verbal.

³³⁴ CHANNEL (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó, 17 out. 2022. Informação verbal.

Anteriormente comentamos brevemente as relações de afeto frágeis que existem na comunidade LGBTQIAP+. No entanto, se tratando da tribo *queer* essa fragilidade acaba se tornando ainda mais intensa, como pontua Channel. Em grande maioria, as transexuais e travestis acabam se afastando de suas famílias, sendo expulsas e negadas de suas vidas, passando a viver juntamente a sua tribo (MAFFESOLI, 2013; BAILEY, 2013) que, apesar de acolhedora, não chega a suprir por completo sentimento de solidão e ausência “*quando a gente é hétero né, ou aquele gay normativo, padrazinho, todo mundo tem família... então se você pega doença, certas doenças, você tem família pra cuidar, família pra dar remédio... eu não tenho... então assim, eu não tenho o direito nem de pegar gripe*” (informação verbal).³³⁵ Ela discorre mais dizendo que

*se eu cair de cama, eu não tenho ninguém pra cuidar de mim... até porque a gente vive num tempo hoje que tá todo mundo correndo atrás do prejuízo, todo mundo correndo atrás do – ter que pagar, ter que viver, ter que comer, tudo né... então eu não tenho esse direito... se eu tô doente, eu me aguento, agora pra eu ir pro hospital é porque realmente não tem mais solução (...) então as pessoas não querem saber de você, principalmente quando você não faz parte da convivência social dela, porque você é excluída da sociedade (informação verbal).*³³⁶

O tratamento de desafeto que as transexuais e travestis recebem não se limita exclusivamente à prostituição. A própria identidade dissidente já é capaz de afastar o acolhimento social, pelo seu conjunto de marcadores simbólicos (BERGER; LUCKMANN, 1999). Segundo Channel, o seu trabalho com a prostituição não era algo que ela expunha à sociedade, devido ao fato de que ela trabalhava com *drag queen* e *host* nas baladas: “*eu separava dois mundos né. Então, assim, quem conheceu a [informação ocultada; nome drag], não conhecia a Channel, e vice-versa, por quê? Porque a Channel também não ficava na rua exposta, atendia por classificados, então só quem conhecia a Channel era quem saía com a Channel, e que sabia o que a Channel fazia*” (informação verbal).³³⁷ Essa busca por não se expor também era acompanhada do fato de que o público que consome a prostituição, muitas vezes, não se difere do público que divide o espaço social durante outros momentos (ORNAT, 2008c). No período em que viveu em Chapecó, Mugler nos comenta sobre a necessidade

³³⁵ CHANNEL (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó, 17 out. 2022. Informação verbal.

³³⁶ CHANNEL (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó, 17 out. 2022. Informação verbal.

³³⁷ CHANNEL (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó, 17 out. 2022. Informação verbal.

extrema a qual que teve que chegar para que então adentrasse a prostituição (na qual não ficou muito tempo):

Teve um período que eu tava em Chapecó, que eu tive que me prostituir também. Porque foi um lugar que, um dia que eu olhei assim pra minha dispensa, e as pessoas geralmente falam assim “faltou o fubá, mas o arroz e feijão nunca faltou”, e eu sempre falo “faltou”, e eu olhei e só tinha o fubá... pensei “ehh gata, vai ter que rebolar esse corpão”... e eu não tenho cara pra ir pra rua né (...) e é até engraçado, porque eu nunca tinha feito psicólogo antes, eu lembro que eu começo a me prostituir em uma semana, na outra semana eu vou no psicólogo. E eu tenho esse marco até hoje... porque eu sabia que me prostituir ia me matar um pouco... então eu pensei “o que eu posso fazer pra viver?”... eu vou pro psicólogo... e é dicotômico porque eu não tinha dinheiro pra comer, mas eu ia pro psicólogo. Mas eu entendo que aquilo era uma boia pra mim, era tipo “eu tô quase me afogando, mas eu vou pular nesse barco aqui, mas tem que pôr gasolina nele, não sei de onde vou tirar gasolina, mas me afogar não vou”... aquela música da Elza “eu não vou sucumbir, eu não vou sucumbir” (informação verbal).³³⁸

Mugler nos expõe ao extremo que chegou para que então visualizasse a necessidade de se prostituir para ter o que comer em determinado período. O corpo transexual e travesti constantemente é associado à prostituição, à profanação (PERES; TOLEDO, 2011). No entanto, são esses modos de produção e reprodução transfóbicos que mantêm essa marginalização como uma afirmação, enquanto o ser travesti e transexual fica em constante transformação, na tentativa de produzir sua existência e identidade (ORNAT, 2008c). Em sua fala, Mugler afirma que mesmo não tendo o que comer, a primeira coisa que conscientemente pensou em fazer após começar a se prostituir, foi começar a terapia. No momento em que chegou a seu extremo, Mugler teve plena noção das cicatrizes que isso poderia proporcionar e, como forma de autopreservação, tomou essa iniciativa para não sucumbir em sua dor.



A espacialidade é uma dimensão social de extrema importância e essencialidade para a reprodução das práticas sociais (MCDOWELL, 2000). Assim, observamos os elementos que caracterizam as espacialidades *queer* chapecoenses e a invisibilização subterrânea e às margens as quais essas corporeidades são submetidas (SOJA, 2010; HOOKS, 2019). Devido ao constante enfrentamento heterocisnormativo e sua hegemonia sobre os espaços das áreas

³³⁸ MUGLER (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó (virtual), 07 nov. 2022. Informação verbal.

centrais, o modo de ocupar os espaços surge, inicialmente, por meio da contestação normativa ao direito viver os espaços corpograficamente (LEFEBVRE, 2013; PRECIADO, 2014). Logo, o movimento LGBTQIAP+ estende-se a resistências em defesa de seus territórios próprios (HAESBAERT, 2006).

A montagem mitológica trágico-dionisíaca e o sentimento produzido nos sujeitos (MAFFESOLI, 1990) constituem os elementos do espaço de representação *queer*, de modo que podemos perceber que essa instância da espacialidade é composta de aspectos simbólicos e a identidade, como um elemento que constitui a performatividade, constitui mitos que interligam os sujeitos às práticas sociais (LEFEBVRE, 2013). Em nossa leitura, percebemos que os espaços de representação se constituem nos altares e nos ritos simbólicos (MAFFESOLI, 1998) conduzidos sobretudo pela sua relação e contato com o corpo, independente dos espaços físicos que ocupam. Isso se dá, essencialmente, pelo modo como os altares se constituem e são reconhecidos unicamente pela sua própria tribo (GALLEGO CAMPOS, 2009). Porém, vimos através da fala de nossas entrevistadas que, na cidade de Chapecó, desde o início dos anos 2000, esses espaços vividos pelas corporeidades dissidentes costumam ser reivindicados em torno das casas de festas e, sobretudo, atualmente, nas áreas centrais, uma vez que essas são as que detém a maior parte do lazer e dos acessos.

Esses aspectos simbólicos, no entanto, ao serem compostos pela atribuição da identidade e da performatividade dissidentes, sofrem a repressão e constante tensionamento das instituições normativas (FOUCAULT, 1988; PERES; TOLEDO, 2011). O discurso de nossas entrevistadas traz, constantemente, o modo como a negligência e a perseguição das instituições e do poder hegemônico interferem em seus ritos e, conseqüentemente, em suas espacialidades. Segundo Tisci, é contraditória a ideia normativa de que não se pode *marcar* a cidade (referindo-se às *tags* e pichações), pois a agressão também não é permitida e ainda assim ocorre. Percebemos assim que a perseguição ocorre, sobretudo, com os *deuses locais* da tribo, devido ao seu significativo papel de representação em meio ao rito (MAFFESOLI, 1998, 2004). Os altares criados pela apropriação ritualística acabam se tornando, de certo modo, múltiplos territórios (HAESBAERT, 2006), em decorrência da constante movimentação e das suas coexistências simultâneas (GALLEGO CAMPOS, 2009).

O constante enfrentamento que a tribo *queer* vive ocorre em resposta ao modo como o ataque à identidade e à performatividade são diretamente relacionados a construção simbólica *queer* (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2015). Assim, as disputas pelo uso do Centro como

locus de representação é dada falta de acesso nas representações e mediações culturais (ROSE, 1993). Nossas entrevistadas trazem em suas falas, ainda, o modo como essa representação é dada de diferentes modos nos períodos da noite e do dia, pelos quais as mesmas espacialidades tomam diferentes rumos. Segundo Balmain, a noite pode ser considerada o período das *drags*, sendo o período em que há menos pessoas na rua e assim os espaços de representação se constituem através dos altares e dos *deuses centrais* que atribuem significado ao movimento (MAFFESOLI, 2004). A noite também é o período de consumo. Um deles é o consumo capitalista, que dificulta o acesso ao lazer pelas pessoas *queers*, uma vez que, como vimos por nossas entrevistadas, detém menor poder de compra. Outro consumo que subverte esse período da noite é o da prostituição, pelo qual os mesmos heterocisnormativos que atacam durante o dia, são os que procuram as transexuais e travestis à noite. Como vimos, a prostituição vem muito dos recortes sociais, de vulnerabilidade e desencontro com a possibilidade de acesso, tanto à prática social, como à própria performatividade (BUTLER, 2013). Segundo nossas entrevistadas, é um lugar de dor, pela situação que as leva àquela escolha, no entanto, não é algo que dá liberdade ao estigma e à marginalização que ocorrem em sua decorrência.

A relação com o consumo, é trazido no discurso de nossas entrevistadas, tratando-se da dificuldade de acesso pelo custo, sendo que o dinheiro não costuma ficar nas mãos de pessoas *queers* e no caso de travestis e transexuais esse dinheiro acaba sendo usado, muitas vezes, para *adequação* de seu corpo à sua identidade (ORNAT, 2008c), assim reivindicar os altares que se constituem na rua é de extrema importância, devido seu acesso público (MAFFESOLI, 2004; LEFEBVRE, 2013). Desta forma, a relação com o trabalho é também um ponto sobre o qual as entrevistadas relatam sobre as dificuldades de acesso, tanto por suas identidades transexuais e quanto pela imagem que performam, rompendo com a heterocisnormatividade.

Desta forma, a disputa pelos espaços ganha um campo político (PRECIADO, 2014) envolvido com a entidade, a UNA LGBT Chapecó, com o acesso às universidades e com coletivos organizados pela tribo *queer*. Essas estratégias colaboram na conquista por direitos e espaços. Ao longo dos anos que faz frente ao movimento, Channel diz que hoje vê menos liberdade do que via antigamente, seja na sua relação com as espacialidades ou com o respeito da sociedade heterocisnormativa. Para ela, atualmente, o respeito que ainda existe se dá pelo fato de que a maioria das formas de lazer são pagas, uma vez que os altares e a montagem mitológica dionisíaca (MAFFESOLI, 2004) sofrem da constante repressão pela sociedade normativa. Desta forma, Tisci contribui com sua perspectiva da necessidade de descentralizar

o movimento pois, embora a disputa primária seja sair da margem (SOJA, 2010; HOOKS, 2019), a busca por outras formas de ocupar os espaços, seja pela margem ou pelo centro, deve observar potencialmente o que e como se constituem as corporeidades que integram esse movimento.

A constituição do espaço de representação *queer*, portanto, passa por todos esses caminhos, negações e privações, mas de modo a ser compreendido como uma reivindicação por direitos, ele acompanha a luta do movimento LGBTQIAP+, com suas fissuras e, assim mesmo, subvertendo os padrões binários e heterocisnormativos. Compartilhamos assim o pensamento de Tisci: *“ser bicha mudou minha vida, porque eu não seria como eu sou hoje se eu não fosse bicha (...) eu acho que de fato, foi algo que revolucionou minha vida pra melhor assim... e eu acho que ter essa consciência e começar a pensar nisso é importante”* (informação verbal).³³⁹

³³⁹ TISCI (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó, 29 nov. 2022. Informação verbal.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Assim como esta pesquisa não teve um início pontualmente definido, também não se pretende marcar a ela um ponto final que seja inerte em suas conclusões. O que seguem então são encontros e desencontros produzidos ao longo desta jornada que, de modo intrínseco, produziram mudanças e significativos avanços em minha formação, em meu *eu-pesquisador*, em minha personalidade e, potencialmente, oferecem um espaço de visibilidade às corporeidades *queers* e dissidentes de Chapecó e elucidam significativas questões ao espaço de representação *queer*.

Construímos essa pesquisa, nesses dois anos e meio, imersos em um contexto permeado por uma pandemia global de Covid-19, somada às incertezas naturais da pós-graduação. A pandemia dificultou a realização do campo empírico ao longo do primeiro ano da pesquisa pois, em decorrência da Covid-19, havia a necessidade do isolamento social em prol da preservação da vida que, conseqüentemente, privava as observações espaciais na instância do vivido, uma vez que as corporeidades se encontravam sitiadas em suas casas. Além desse contexto sanitário, por tratarmos de um recorte espacial e termos definido um objeto de estudo específico (as corporeidades dissidentes), não há como darmos conta de toda a complexidade da temática em um único estudo, levando em conta que elaboramos a pesquisa observando uma representatividade parcial da comunidade LGBTQIAP+. Os caminhos que foram sendo tomados ao longo de nossa discussão foram sendo levados através dos discursos de nossas entrevistadas, que demonstram a heterogeneidade presente em meio ao movimento *queer*. Desta forma, nossas análises percorrem por diversos caminhos em busca de chegar ao entendimento do espaço de representação *queer*, caminhos esses que produzem aberturas, das quais temos ciência da necessidade de aprofundamentos futuros, a fim do enriquecimento científico e socioespacial.

A partir desses desdobramentos, aproximamos-nos da compreensão do espaço de representação *queer* e seus aspectos simbólicos e identitários. Buscamos tecer as vivências cotidianas e transgressoras das corporeidades que trazemos ao protagonismo nessa dissertação, sob o objetivo de compreendermos a luta dos corpos *queers* por emancipação e pertencimento espacial na cidade de Chapecó/SC. Podemos perceber os pontos de contato entre os corpos e os espaços de representação, através da representação simbólica, bem como a forma como ambos

se relacionam e como os corpos se estabelecem diante do espaço vivido na cidade. Logo, através do tencionamento às normativas do poder hegemônico, surge a produção de contraespaços, que caracterizam a luta do movimento pelo pertencimento social.

Podemos afirmar que o movimento de luta pelo pertencimento espacial se constitui por meio de alguns pontos em específico. Destacamos então: (i) o constante enfrentamento à heterocisnormatividade; (ii) o rito através da apropriação das ruas; (iii) a relação afetual dentro da tribo; e (iv) a presença de mitos/deuses centrais na celebração dos altares. Esses quatro pontos destacados se interpenetram, uma vez que estabelecem a relação simbólica que constitui o espaço de representação *queer*. A formulação desses pontos se deu, sobretudo, pela decisão metodológica de entendermos as espacialidades através de mitos do movimento *queer* chapecoense, realizada através da leitura dos *Relief Maps*, das observações de campo e das entrevistas semiestruturadas. Desta forma, embora o enfrentamento à heterocisnormatividade seja algo característico da comunidade, sua motivação e construção na cidade de Chapecó, caracteriza a disputa espacial e flexão em prol da desconstrução da binariedade hegemônica. Destacamos, sobretudo, os modos como esses enfrentamentos se dão, como disseram nossas entrevistadas, como *faceis*, sendo possível que a própria performatividade das corporeidades dissidentes no centro da cidade já constitua em si a presença e existência dessa luta.

A presença das corporeidades na luta se constitui pela consumação dos ritos e da comunhão feita nos espaços de representação, esboçando uma importante relação de afeto com o espaço e com a sua tribo. Esses ritos são iniciados a partir de *deuses locais*, dos quais podemos identificar as *drag queens* da cidade como principais mitos do movimento, fazendo uso de sua performance como meio de consumarem e iniciarem demais corporeidades que se acolhem junto a tribo. Percebemos também, que o espaço de representação se constitui a partir de incontáveis altares que se territorializam de modo adaptável às possibilidades encontradas nas fissuras criadas entorno da normatividade, sendo constantemente móveis e empurrados para as margens do Centro. A principal estratégia pela qual o movimento se constitui é a reivindicação dos espaços no período da noite, pois, como trazido em diversos discursos ao longo da pesquisa, a noite é o momento em que a liberdade é mais sentida e a apropriação dos altares se consuma. Portanto, a performatividade *queer* chapecoense se constitui essencialmente dos ritos e da apropriação de espacialidades que são transformadas em altares, gerando uma significação a esses, através das marcas que as próprias corporeidades produzem, sejam elas fixas (representadas pelas pichações, lambes e *tags* deixadas pela cidade, demarcando a presença

dissidente em determinado espaço) ou efêmeras (com presença das próprias corporeidades). Esse modo de apropriação se configura na estratégia de estar-junto de sua tribo e de identidades que compartilham dos mesmos marcadores simbólicos, fortalecendo a própria integração ao movimento pelo fator afetual do *ethos* comunitário.

As experiências vividas e trazidas no discurso pelas nossas entrevistadas nos demonstram que a relação de afeto – e a falta da mesma – entre a própria comunidade LGBTQIAP+ é capaz também de criar fissuras internas ao próprio movimento *queer*, que reverberam na condição de acesso espacial às pessoas dissidentes, uma vez que essas se encontram indissociáveis de suas identidades simbólicas que as tornam os *deuses locais* do movimento. Podemos perceber isso claramente na reprodução normativa interna à comunidade em relação às transexuais e travestis e pessoas pretas. Considerando que a mesma sociedade heterocisnormativa que oprime essas identidades é a mesma que consome sexualmente suas corporeidades de modo escondido, torna-se determinante a necessidade romper com as narrativas normativas que impedem que o movimento de luta que ocorra nos espaços centrais. Assim, deve-se tomar a atenção na forma como é construído o relacionamento LGBTQIAP+ e como, enquanto comunidade, nos apoiamos evitando o enfraquecimento da reivindicação dos direitos e acessos, possibilitando, assim, a integração coletiva de todas as corporeidades ao movimento e à luta, pois a disputa estabelecida deve ser contra a regulação binária e a heterocisnormatividade.

Ao integrar um programa de pós-graduação em Geografia, como arquiteto urbanista, é importante também salientar as lentes pelas quais a pesquisa foi construída, compostas por essa interdisciplinaridade de teorias e de conhecimentos. Buscamos em nossa pesquisa estabelecer conceitualmente uma narrativa que buscasse integrar ambas as áreas do conhecimento, juntamente a outros campos que lhes fazem aporte. Fizemos isso, propositalmente, por meio dos três capítulos construídos – os quais nomeamos como *encontro*, *acesso* e *contato* – no desejo de explorarmos o campo científico da Geografia através de uma visão própria e que, assim como destacado em nossa apresentação inicial, possibilitasse uma jornada científica e de autoconhecimento, que além de contribuir para a ciência, também possibilitasse acolhimento e leveza, assim como acreditamos ser o caminho pelo qual as ciências humanas tendem a percorrer.

Embora estejamos encerrando essa caminhada, como mencionamos, essa pesquisa e desejo por mudanças não se encerram aqui. Em nossa aproximação ao campo, diversos

questionamentos nasceram, os quais merecem ser aprofundados e desenvolvidos em trabalhos futuros. Como a própria temática das geografias de gênero e sexualidade compõe seu percurso subversivo, dentro da produção científica hegemônica, consideramos de extrema pertinência que essas temáticas sigam sendo tomadas como modo de dar espaço e notoriedade a pesquisadores dissidentes, bem como às espacialidades que essas corporeidades produzem em seus cotidianos. Portanto, algumas das possíveis pesquisas que podem ser desenvolvidas a partir dos questionamentos surgidos em nossa caminhada são:

- (a) As relações simbólicas que rodeiam o título *a capital da prostituição*, para a cidade de Chapecó, em consideração à disputa territorial que as travestis locais exercem em suas espacialidades e a migração de corporeidades para esses espaços.
- (b) Os modos pelos quais a arte dissidente se espacializa pela cidade em suas vivências simbólicas e subversivas.
- (c) A relação da diáspora da bicha colona e a área urbana.
- (d) Aprofundar o entendimento na relação entre coletivos e entidades de luta LGBTQIAP+.
- (e) As potencialidades da descentralização do movimento e da resignificação de áreas marginalizadas.

O estudo do espaço de representação *queer* partiu de um interesse particular, mas se estende muito ao coletivo, sendo de nosso desejo que essa dissertação possa elucidar questões acerca das práticas espaciais dissidentes e das negações que elas sofrem. Através dessa pesquisa, acreditamos que seja possível estabelecer um olhar com mais cuidado e afeto ao espaço e às corporeidades chapecoenses. Vemos também a possibilidade de darmos sequência e estendermos essa relação interdisciplinar da Arquitetura e Urbanismo com a Geografia, por meio de compartilhamentos teórico-metodológicos, considerando seus aspectos indissociáveis. É urgente e necessária a mudança, pois somente através do acesso democrático aos espaços e pelo direito da existência plural poderemos construir relações sociais saudáveis fundamentadas na coletividade e na multiplicidade corpórea.

REFERÊNCIAS

BIBLIOGRÁFICAS

AGUIAR, Andréa L; V. Lazer, orgiasmo e tragicidade. **Anais XVII Semana de Humanidades, CCHLA/UFRN**. Rio Grande do Norte, 2009. Disponível em: <http://www.cchla.ufrn.br/humanidades2009/Anais/GT10/10.2.pdf> Acesso em 03 maio 2023.

ALBA, Rosa Salete. **A produção do espaço urbano de Chapecó-SC**. 1998. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Curso de Pós-graduação em Geografia, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis - SC.

ALBA, Rosa S; DAMACENO, Josiane. Redes de supermercados e centros comerciais e sua relação com a dinâmica urbana de Chapecó. **Geingá: Revista do Programa de Pós-Graduação em Geografia Maringá**, v. 2, n. 1, 2010. Disponível em: <https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/Geingá/article/view/49105> Acesso em 05 out. 2022.

ALMEIDA, Silvio. **Racismo estrutural**. São Paulo: Pólen, 2019.

ARAÚJO, Ana C. **A Aids e a imprensa: as vozes e os silêncios nas reportagens do dia mundial da luta contra Aids de 1988 a 2013**. 2016. Tese (Pós-Graduação em Informação e Comunicação em Saúde - PPGICS ICICT/FIOCRUZ). Instituto de Comunicação e Informação Científica e Tecnológica em Saúde. Fundação Oswaldo Cruz. Rio de Janeiro – RJ.

AZEVEDO, Ana Francisca, PIMENTA, José Ramiro e SARMENTO, João (org.) **Geografias do corpo: ensaios de geografia cultural**. Porto: Figueirinhas, 2009.

BAILEY, Marlon. **Butch Queens Up in Pumps: Gender, Performance, and Ballroom Culture in Detroit**. Michigan: The University Of Michigan Press, 2013.

BARP, Luiz F. G.; CATTANI, Daian; VARGAS, Myriam A.; SILVA, Lucas G. O surgimento do movimento LGBT no Oeste de Santa Catarina: desafios e lutas na construção da cidadania (2022). **História: Questões & Debates**. Curitiba, 2022. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/historia/article/view/67209/45851> Acesso em: 04 abr. 2022.

BARROS, Aparecida da S. X. Expansão da educação superior no Brasil: limites e possibilidades. **Educação e Sociedade**, Campinas, v. 36, nº. 131, 2015. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/es/a/NGJT56LBxz9VCDCp7gr86Tf/?format=pdf&lang=pt> Acesso em 28 out. 2022.

BELLANI, Eli M. **Madeira, balsas e balseiros no Rio Uruguai: o processo de colonização do velho município de Chapecó**. 1991. Dissertação (Mestrado em História) - Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis - SC.

BELL, David; BINNIE, John; CREAM, Julia; VALENTINE, Gill. All hyped up and no place to go. **Gender, Place & Culture**, 2007. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/09663699408721199> Acesso em: 20 jan. 2023.

BELL, David; VALENTINE, Gill. **Mapping desire. Geographies of sexualities.** London: Routledge, 1995.

BERGER, Peter. L.; LUCKMANN, Thomas. **A construção social da realidade.** Petrópolis: Vozes, 1999.

BLAY, Eva. et al. **Gênero e Feminismos: Argentina, Brasil e Chile em Transformação.** São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, Fapesp, 2019.

BIZERRIL, Marcelo X. O processo de expansão e interiorização das universidades federais brasileiras e seus desdobramentos. **Rev. Tempos Espaços Educ.** v.13, n. 32, 2020. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7641401> Acesso em 28 out. 2022.

BRAGANÇA, Lucas. Degenerando formatos midiáticos e construções sociais: RuPaul's Drag Race e mercantilização de espaços dissidentes. **Revista de Audiovisual Sala 206**, Vitória-ES, nº 7, dez. 2017. Disponível em: <<https://periodicos.ufes.br/sala206/article/view/19260>> Acesso em: 08 fev. 2022.

BUTLER, Judith. **Corpos em Aliança e a política das ruas:** notas para uma teoria performativa de assembleia. / Judith Butler; tradução Fernanda Siqueira Miguens; revisão técnica Carla Rodrigues. – 1ª ed. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

BUTLER, Judith. **Corpos que importam: os limites discursivos do “sexo”.** Buenos Aires: Paidós, 2002.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: Feminismo e subversão da identidade.** / 17ª ed. Judith Butler; tradução Renato Aguiar. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019.

CASTRO, I. E. “O problema da escala”. In: Castro, I. E. et al. (Orgs.) **Geografia: conceitos e temas.** Rio de Janeiro, Bertrand, 1995.

CATTANI, Daian. **Corpos em Aliança: as lutas LGBT em Chapecó/SC.** 2020. Dissertação (Mestrado em Psicologia) - Mestrado em Psicologia Universidade Federal de Santa Catarina – Florianópolis - SC.

CASTELLS, M. **O poder da identidade: a era da informação, economia sociedade e cultural.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.

CESAR, Tamires R. A.; PINTO, Vagner A. M. A Produção Intelectual da Geografia Brasileira, entorno das Temáticas de Gênero e Sexualidades: uma visão a partir dos periódicos on-line. **Revista Latino-americana de Geografia e Gênero**, Ponta Grossa, 2015. Disponível em: <<https://revistas.uepg.br/index.php/rlagg/article/view/7214>>. Acesso em: 14 abr. 2022.

CHEVALIER, Jean. GHEERBRANT, Alain. **Dicionário de símbolos: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números.** Rio de Janeiro: José Olympio, 2015.

CLAVAL, Paul. “A volta do cultural” na geografia. **Mercator**, Fortaleza, v. 1, n. 1, 2002. Disponível em: <<http://www.mercator.ufc.br/mercator/article/view/192>>. Acesso em: 15 nov. 2021.

CLAVAL, Paul. Geografia cultural: um balanço. **Revista Geografia (Londrina)**, 2011. Disponível em: https://oasisbr.ibict.br/vufind/Record/Uel-7_571bf05d3f6610961db42db8995466ae Acesso em 08 mar. 2023.

CONNELL, Raewyn; MESSERSCHMIDT, James W. Masculinidade hegemônica: repensando o conceito. **Revista Estudos Feministas**, v. 21(1): 424, p. 241-282, jan-abr, 2013.

CORDEIRO, Graça Í. Sociabilidade Urbana. **Ponto Urbe [Online]**, 3 | 2008. Disponível em: <<http://journals.openedition.org/pontourbe/1838>> Acesso em: 20 set. 2022.

CORTÉS, José Miguel G. **Políticas do Espaço: Arquitetura, Gênero e Controle Social**, São Paulo: Editora Senac, 2008, 215 p.

CUNHA, Jonnathan R. A. L. A reprodução do comportamento social heteronormativo dentro do meio homossexual: a marginalização dos LGBT com foco nos gays "afeminados". **Revista Percursos de Antropologia**: São Paulo, 2016. Disponível em: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/pe/article/view/6292> Acesso em 10 mar. 2023.

CZAPLA, Paloma. As derivas do sistema sexo/gênero: do corpo-inscrição ao corpo-manifesto. Rio de Janeiro: **Revista brasileira de estudos da homocultura**, Vol. 02, N. 04, 2019.

DA CUNHA, Leandro R. Linguagem neutra: ofensa à língua portuguesa ou preconceito velado? **Revista Direito e Sexualidade**, Salvador, 2021. Disponível em: <<https://periodicos.ufba.br/index.php/revdirsex/article/download/47354/25697>> Acesso em: 05 abr. 2022.

DA SILVA, Lucas G. **Empoderamento de lideranças e ativistas LGBT para controle social no SUS**. Dissertação (mestrado) Universidade Comunitária da Região de Chapecó, Programa de Pós-Graduação em Políticas Sociais e Dinâmicas Regionais, 2017.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil Platôs: Capitalismo e esquizofrenia**. 1.ed. São Paulo: 34, 1997. v. 4.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira, Aurélio Guerra Neto e Celia Pinto Costa. 2 ed. São Paulo: Editora 34, 2012.

DOTÉ, Alice; DIÓGENES, Glória. Caminhando com imagens: lampejos e rastros de escritas urbanas. Dossiê: Cidade, imagem e emoções. **Revista Brasileira de Sociologia da Emoção**, 2020. Disponível em: http://www.cchla.ufpb.br/rbse/Art-2_Dossie_RBSEv19n55abril2020.pdf Acesso em 08 de mar. 2023.

FACO, Janete; FUJITA, Camila; BERTO, James L.; Agro industrialização e a urbanização de Chapecó-SC (1950-2010): uma visão sobre os impactos e conflitos urbanos e ambientais. **REDES - Rev. Des. Regional**, Santa Cruz do Sul, v. 19, n. 1, 2014. Disponível em: <<https://www.redalyc.org/pdf/5520/552056833011.pdf>> Acesso em 06 out. 2022.

FIGUEIREDO, Eurídice. Desfazendo o gênero: a teoria queer de Judith Butler. **Criação e Crítica**, 2018. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/criacaoecritica/article/view/138143> Acesso em: 8 mar. 2023.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade I: a vontade de saber**. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

FOUCAULT, Michel. **O corpo utópico, as heterotopias**. Posfácio de Daniel Defert. São Paulo: Edições n-1, 2013.

FOUCAULT, Michel. The Subject and Power. **Critical Inquiry**, The University of Chicago Press, vol. 8, no. 4, 1982. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/1343197>> Acesso em: 13 dez. 2021.

FUJITA, Camila. Chapecó: estrutura e dinâmica de uma cidade média no oeste catarinense. **Geo UERJ** - Ano 15, nº. 24, v. 1, 2013. Disponível em: <http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/geouerj> Acesso em 04 out. 2022.

FUJITA, Camila; FACCO, Janete. BERTO, James L.; **Agroindustrialização e urbanização de Chapecó-SC (1950 – 2010): uma visão sobre os impactos e conflitos urbanos e ambientais**. Redes – Ver. Des. Regional. Santa Cruz do Sul, 2014.

GADELHA, José Juliano. **Masculinos em mutação: a performance drag queen em Fortaleza**. Dissertação (mestrado) Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, 2009.

GALLEGO CAMPOS, Fernando R. **A construção do espaço de representação do futebol, em Curitiba-PR**. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal do Paraná, Setor de Ciências da Terra, Programa de Pós-graduação em Geografia. Curitiba, 2006.

GALLEGO CAMPOS, Fernando R. Futebol e festejos no espaço de representação do futebol amador amazonense. **GeoTextos**, vol. 6, n. 1, jul. 2010. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/geotextos/article/view/4309>. Acesso em: 24 out. 2022.

GALLEGO CAMPOS, Fernando R. O conceito de espaço de representação do futebol como possibilidade para apreensão do futebol profissional e amador como fenômenos da espacialidade. **Boletim de geografia**, Maringá, v. 36, n. 2, 2018. Disponível em: <https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/BolGeogr/article/view/29282>. Acesso em: 21 mar. 2022.

GALLEGO CAMPOS, Fernando R. **Uma geografia do futebol amador: espaços de representação do futebol amazonense a partir do “peladão”**. Tese (doutorado) - Universidade Federal do Paraná, Setor de Ciências da Terra, Programa de Pós-graduação em Geografia. Curitiba, 2009.

GIL FILHO, Sylvio Fausto. Espaço de representação e territorialidade do sagrado: notas para uma teoria do fato religioso. **RAEGA - O Espaço Geográfico em Análise**, [S.l.], v. 3, 1999. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/raega/article/view/18226>. Acesso em: 29 set. 2022.

GONÇALVES, Luiz D. V. Performance e Xamanismo: o corpo e sua expressividade no ritual xamânico da etnia Yanomami Aldeia Maturacá. **Revista Arte da Cena**, Goiânia, 2015. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/artce/article/view/37417> Acesso em 24 fev. 2021. GUATTARI, Felix. ROLNIK, Suely. **Micropolítica: cartografias do desejo**. Petrópolis: Vozes, 1996.

HAESBAERT, Rogério. Dos múltiplos territórios à multiterritorialidade. In: Heidrich, Álvaro; Costa, Benhur; Pires, Cláudia e Ueda, Vanda. (Org.). **A emergência da multiterritorialidade: a resignificação da relação do humano com o espaço**. Canoas e Porto Alegre: Editora da ULBRA e Editora da UFRGS, 2008. Disponível em: <https://www.ufrgs.br/petgea/Artigo/rh.pdf>. Acesso em: 05 mar. 2022.

HAESBAERT, Rogério. **O mito da desterritorialização: do “fim dos territórios” à multi-territorialidade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

HAESBAERT, Rogério. PORTO-GONÇALVES, Carlos W. **A nova des-ordem mundial**. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

HALL, Stuart. **Identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HANDCOCK, Mark S.; GILE, Krista J. Comment: on the concept of snowball sampling. **Sociological Methodology**, v. 41, n. 1, p. 367-371, 2011. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1111/j.1467-9531.2011.01243.x?journalCode=smxa>. Acesso em: 15 ago. 2022.

HASS, Monica. **O linchamento que muitos querem esquecer**. Chapecó: Argos, 2013.

HASS, Monica. **Os partidos políticos e a elite chapecoense: um estudo de poder local 1945 – 1965**. Chapecó: Argos, 2001.

HEIDRICH, Álvaro. Vínculos territoriais: discussão teórico metodológica para o estudo das territorialidades locais. **GEOgraphia**, Niterói, 2017. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/geographia/article/download/13784/8984/53145>. Acesso em: 12 abr. 2022.

HENRÍQUEZ, Raul Yáñez. La construcción social de la realidade: la posición de Peter L. Berger y Thomas Luckmann. **Ars boni et Aequi**, v. 6, p. 289-301, 2010. Disponível em: <http://www.arsboni.ubo.cl/index.php/arsbonietaequi/article/view/154/137>. Acesso em: 08 mar. 2022.

HEROD, Andrew. **Scale**. London: Routledge, 2011.

hooks, bell. **Teoria feminista: da margem ao centro**. São Paulo: Perspectiva, 2019.

hooks, bell. **Yearning: Race, Gender, and Cultural Politics**. Boston: South End Press, 1990.

JACQUES, Paola Berenstein; BRITTO, Fabiana Dutra. **Corpocidade: Debates, ações e articulações**. Salvador: EDUFBA, 2010.

JOHNSTON, Lynda; LONGHURST, Robyn. **Space, place and sex: Geographies of sexualities**. Lanham - Maryland: Rowman & Littlefield Publishers Inc, 2010.

KARSTEN, Lia; MEERTENS, Donny. La geografia del genero: sobre visibilidad, identidad y relaciones de poder. **DOCUMENTS PANALISI GEOGRAFICA**. p.19-20, 1991-1992, p. 181-193. Disponível em: <https://ddd.uab.cat/pub/dag/02121573n19-20/02121573n19-20p181.pdf> Acesso em 08 de mar. de 2023.

KATZ, Cindi. Playing the Field: Questions of Fieldwork in Geography. **Gender, Place & Culture**, 1994. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1111/j.0033-0124.1994.00067.x> Acesso em: 25 jan. 2023.

KOREY, Paula. (In)visibilidade dos corpos transgressores: práticas de linguagem transfóbica no discurso jornalístico. In Estudos de/pós coloniais: queerizando epistemologias. Organizado por Natanael Duarte Azevedo [et al.]. - 1. ed. - Recife: EDUFRPE, 2020. Disponível em: <https://www.languufrpe.com/publica%C3%A7%C3%B5es>. Acessado em: 10 jan. 2022.

KULIC, Bruno. Allen Ginsberg's Howl: A Queer Cry for Attention. **Kick Students' magazine**. University of Osijek: Croácia, 2019. Disponível em: <https://www.ffos.unios.hr/download/kick-01.pdf#page=7> Acesso em: 02 mar. 2023.

LANDIM, Wandellyson. **Corpo, Gênero e Sexualidade: Para que te quero?** Fortaleza: Expressão gráfica, 2021.

LANG, Patrícia; et. al. A Construção de Celebidades Drags a Partir de RuPaul's Drag Race: Uma Virada do Imaginário Queer. **XXXVIII Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação** – Rio de Janeiro – RJ, 2015. Disponível em: <https://portalintercom.org.br/anais/nacional2015/resumos/R10-3777-1.pdf>. Acessado em: 08 fev. 2022.

LARA, Lelis T. **Transformações no ambiente externo e suas implicações na gestão organizacional**: estudo de caso no instituto de previdência dos servidores do município de Curitiba-PR. Dissertação (mestrado). Universidade Federal de Santa Catarina, Programa de Pós-Graduação em Administração, 2002.

LEFEBVRE, Henri. **La producción del espacio**. Madrid: Capitán Swing, 2013.

LEFEBVRE, Henri. **O direito à cidade**. São Paulo: Centauro, 2001.

LELOUP, Jean-Yves. O Corpo e seus símbolos: uma antropologia essencial. Org. Lise Mary Alves. Ed. 23. Rio de Janeiro: Vozes, 2015.

LINDO, Paula. O mapa da pesquisa de gênero na geografia brasileira (2010 a 2019): Sistematização e análise. **Revista da Anpege**, v. 17, p. 259-281, 2021. Disponível em: <https://ojs.ufgd.edu.br/index.php/anpege/article/view/12488>. Acesso em: 15 nov. 2021.

LORENZONI, André L. **No encalço do desejo: A homossexualidade em discursos – Chapecó/SC (1980 – 2010)**. Dissertação (mestrado) Universidade de Passo Fundo, Programa de Pós-Graduação em História, 2014.

MACEDO, Silvio Soares. **Paisagem, urbanizacao e litoral do eden a cidade**. 1993. Tese (Livre Docência) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1993.

MAFFESOLI, Michel. Homossocialidade: da identidade às identificações. **Bagoas - Estudos gays: gêneros e sexualidades**, v. 1, n. 01, 2012. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/bagoas/article/view/2250>. Acesso em: 20 jan. 2022.

MAFFESOLI, Michel. **L'ombra di Dioniso**: Uma sociologia dele passioni. Italy: Garzanti Editore s.p.a., 1990.

MAFFESOLI, Michel. **O instante eterno**: o retorno do trágico nas sociedades pós-modernas. São Paulo: Zouk, 2003.

MAFFESOLI, Michel. **No fundo das aparências**. Petrópolis: Vozes, 1996.

MAFFESOLI, Michel. **O Tempo das Tribos**: O declínio do individualismo nas sociedades de massa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1998.

MATIAS, Keidy N. C. Henri Lefebvre e a dialética da tríade: considerações sobre a produção social do espaço. **NORUS**, 2016. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/NORUS/article/view/9880>. Acesso em: 24 jan. 2022.

MATIELLO, A. et al. Chapecó/SC: o agronegócio, o setor terciário em expansão e a crescente desigualdade socioespacial. In: SPOSITO, M. E. B.; MAIA, D. S. (Org.). **Agentes econômicos e reestruturação urbana e regional**: Dourados e Chapecó. São Paulo: Cultura Acadêmica/Editora UNESP, 2016. p. 171-319.

McDOWELL, Linda. **Gênero, identidade y lugar**: un estudio de las geografías feministas. Madrid: Universidad de Valencia. Ediciones Cátedra y Instituto de la Mujer, 2000.

MCREYNOLDS, David. The Underground Gay. **Mattachine Review**, United States of America, 1959. Disponível em: https://digitalassets.lib.berkeley.edu/sfbagals/Mattachine_Review/1959_Mattachine_Vol05_No05_May.pdf Acesso em: 02 mar. 2023.

MONSMA, Karl. Racialização, racismo e mudança: um ensaio teórico, com exemplo do pós-abolição paulista. **XXVII Simpósio Nacional de História**. Natal RN, 2013. Disponível em: https://snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1364748564_ARQUIVO_Monsmatrabalho.pdf Acesso em: 03 mar. 2023.

MORAES, Roque. GALIAZZI, Maria C. Análise textual discursiva: processo reconstrutivo de múltiplas faces. **Ciência e Educação**, 2006. Disponível em: <https://repositorio.furg.br/handle/1/1775> Acesso em 08 de mar. 2023.

MOSSE, George L. **The Nationalization of the masses**. Londres: Cornell University Press, 1996

NALIN, Vinícios; KESHNER, Bruna N; GALLEGO CAMPOS, Fernando R. Representações sociais a partir da ocupação do espaço urbano: a midiaticização dos centros. Anais do XIV ENANPEGE Campina Grande: **Realize Editora**, 2021. Disponível em: <https://www.editorarealize.com.br/index.php/artigo/visualizar/78330>. Acesso em: 03 mar. 2023

NASCIMENTO, Eurípedes Costa do. A produção de conhecimento e verdade no contemporâneo. **Fractal: Revista de Psicologia**, v. 22 – n. 3, p. 557-572, Set./Dez. 2010. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/fractal/a/v98BtYBt3jxVvWvkXbyMWWk/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 16 jan. 2022.

NAVARRO, Pablo P. Entre corpos: coabitação radical e produção do espaço queer. **Revista de Filosofia Aurora**, Curitiba, 2019. Disponível em: <https://periodicos.pucpr.br/aurora/article/view/23645>. Acesso em: 14 abr. 2022.

NOGUEIRA, V.; CARNEIRO, S. M. M. **Educação geográfica e formação da consciência espacial-cidadã**: contribuições dos princípios geográficos. Boletim de Geografia, p. 25-37, 6 out. 2009.

ORNAT, Marcio José. Sobre espaço e gênero, sexualidade e geografia feminista. **Terr@Plural**, Ponta Grossa, 2 (2): 309-322, jul./dez., 2008a. Disponível em: <https://www.revistas.uepg.br/index.php/tp/article/view/1182/894>. Acesso em: 04 dez. 2021.

ORNAT, Marcio José. Território e prostituição travesti: uma proposta de discussão. In: **Revista Terr@ Plural**, 2008b. Disponível em: <https://pdfs.semanticscholar.org/eaf9/bd5b8f372bb2bfbdf16aaa2b23f9cd760bb.pdf> Acesso em 06 mar. 2023.

ORNAT, Marcio José. **Território da prostituição e instituição do ser travesti em Ponta Grossa – PR**. Dissertação (mestrado) Universidade Estadual de Ponta Grossa, Programa de Pós-Graduação em Geografia, 2008c.

PALLASMAA, Juhani. **Essências**. São Paulo: Gustavo Gili, 2018.

PEREIRA, Juliana C. (Juliana Crispe). **Cartografias Afetivas: Proposições do professor-artista cartógrafo-etc**. Tese (doutorado). Universidade Federal de Santa Catarina, Programa de Pós-Graduação em Educação, 2016.

PEREIRA, Paulo F. S. Os esquecimentos da memória: o tombamento do patrimônio cultural quilombola e a formulação de uma política pública. **Revista de Direito da Cidade**, 2020. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/rdc/article/view/47915>. Acesso em 11 mar. 2023.

PERES, Wiliam Siqueira; TOLEDO, Livia Gonsalves. Dissidências existenciais de gênero: resistências e enfrentamentos ao biopoder. **Revista Electrónica de Psicología Política**, 2011. Disponível em: <http://hdl.handle.net/11449/127026>. Acesso em: 21 set. 2022.

PETROLI, Francimar I. S. **Um “desejo de cidade”, um “desejo de modernidade” (Chapecó, 1931-1945)**. Dissertação (mestrado), Universidade Federal de Santa Catarina, Programa de Pós-Graduação em Ciências Humanas, 2008.

PRADO, Marco Aurelio. Por um levante do gesto: política e subjetivação. In: Marcelo Cattoni Igor Viana. (Org.). **Políticas da Performatividade: Conferências**. Belo Horizonte: Conhecimento, 2019.

PRECIADO, Paul Beatriz. **Manifesto Contrassexual: Políticas subversivas de identidade sexual**. São Paulo: n-1 edições, 2014. 223p.

PRECIADO, Paul Beatriz. Multidões Queer: notas para uma política dos “anormais”. Estudos Feministas, Florianópolis, 19(1): 312, p. 11-20, janeiro-abril/2011. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ref/a/yvLQcj4mxkL9kr9RMhxHdwk/?lang=pt&format=pdf>. Acesso em: 27 out. 2021.

PRECIADO, Paul Beatriz. **Um apartamento em Urano: Crônicas da Travessia**. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

RENK, Arlene. **Narrativas da diferença**. Chapecó: Argos, 2004.

ROSE, Gillian. **Feminism and Geography. The limits os Geographical Knowledge**. Cambridge: Polity Press, 1993.

RODÓ-DE-ZÁRATE, Maria. ¿Quién tiene Derecho a la Ciudad? Jóvenes Lesbianas en Brasil y Catalñades de las Geografías Emocionales e Interseccionales, **Revista Latino-americana de Geografia e Gênero**, Ponta Grossa, 2016a. Disponível em: <https://revistas2.uepg.br/index.php/rflagg/article/view/8013/Artigo>. Acesso em: 17 nov. 2021.

RODÓ-DE-ZÁRATE, Maria. Geografies de la interseccionalitat: llocs, emocions, desigualtats. **Treballs de la Societat Catalana de Geografia: Catalunya**, 2016b. Disponível em: <https://raco.cat/index.php/TreballsSCGeografia/article/view/95179/411673>. Acesso em: 17 nov. 2021.

RODÓ-DE-ZÁRATE, Maria. Relief Maps: developing Geographies of Intersectionality. **Gender, Place and Culture**. v. 21, n. 8, p.1-32, 2013.

RODRIGUES, Walter H. de S. Desmitificando a sensualidade naturalizada do ébano: Um estudo acerca da objetificação do corpo do homem negro. **Cadernos de Gênero e Tecnologia**, Curitiba, 2020. Disponível em: <https://periodicos.utfpr.edu.br/cgt/article/download/9281/6949>. Acesso em: 12 abr. 2022.

SÁ, Celso Pereira de. **A construção do objeto de pesquisa em representações sociais**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1998.

SANTOS, Milton. **Metamorfoses do espaço habitado: fundamentos teórico e metodológico da geografia**. Hucitec. São Paulo 1988.

SALIH, Sara. **Judith Butler e a teoria queer**. Tradução e notas de Guacira Lopes Louro. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

SAFATLE, Vladimir. Posfácio. **Dos problemas de gênero a uma teoria da despossessão necessária: ética, política e reconhecimento em Judith Butler**. In: BUTLER, Judith. Relatar a si mesmo. Crítica da violência ética. Tradução de Regina Bettoni. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

SANTOS, Elizete O. SILVA, Francisco A. C. Revisitando o conceito de escala na geografia. **Bol. Geogr., Maringá**, 2014. Disponível em: <https://xjournals.com/collections/articles/Article?qt=dVrH1XFTvHaZaPD/NA7LUk+E5sy+JD1Dt5Igl8OmN+WwpJRYgo5115NBOKXe3DfQIOWmkNanf664SdTcz4O6jA==> Acesso em 08 mar. 2023.

SANTOS, Paulo Rodrigues dos. A concepção de poder em Michel Foucault. **Especiaria - Cadernos de Ciências Humanas**. v. 16, n. 28, jan./jun. 2016. Disponível em: <https://periodicos.uesc.br/index.php/especiaria/article/view/1504/1150>. Acesso em: 16 jan. 2022.

SCHMID, Christian. A teoria da produção do espaço de Henri Lefebvre: em direção a uma dialética tridimensional. **GEOUSP – Espaço e Tempo**, São Paulo, 2012. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/geousp/article/view/74284/77927>. Acesso em: 16 jan. 2022.

SEDGWICK, Eve Kosofsky. **Epistemology of the Closet**. Londres: Penguin, 1990.

SEDGWICK, Eve Kosofsky. **Tendências**. Londres: Routledge, 1994.

SENNETT, Richard. **Juntos: Os rituais, os prazeres e a política de cooperação**. Rio de Janeiro: Record, 2012.

SILVA, Joseli Maria; CÉSAR, Tamires R. A. de O.; PINTO, Vagner A. M. Gênero e Geografia Brasileira: uma análise sobre o tensionamento de um campo de saber. **Revista Da ANPEGE**, 2015. Disponível em: <https://ojs.ufgd.edu.br/index.php/anpege/article/view/6452>. Acesso em 31 jan. 2023.

SILVA, Joseli Maria; **Geografias Subversivas: discursos sobre espaço, gênero e sexualidades** / organizadora Joseli Maria Silva. - Ponta Grossa, PR: TODAPALAVRA, 2009. SILVA, Joseli Maria; ORNAT, Marcio Jose; CHIMIN JUNIOR, Alides Baptista. O legado de Henri Lefebvre para a constituição de uma geografia corporificada. **Caderno Prudentino de Geografia**, [S.l.],

v. 3, n. 41, p. 63-77, jul. 2019. ISSN 2176-5774. Disponível em: <https://revista.fct.unesp.br/index.php/cpg/article/view/6404>. Acesso em: 26 out. 2021.

SILVA, Joseli M.; ORNAT, Marcio.; LEE, Debora. Entre medo e desejo: o espaço paradoxal da existência noturna de travestis e mulheres transexuais. In: TURRA NETO, N. (org). **Geografias da noite: Exemplos de pesquisas no Brasil**. São Paulo: Editora Unesp, 2021.

SILVA, Joseli M.; ORNAT, Márcio J. Corporeidade: sexualidades no mercado sexual transnacional sob o olhar eurocêntrico. **Geosp – Espaço e Tempo(Online)**, 2016. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/geosp/article/view/98302> Acesso em 08 de mar. 2023.

SILVA, Joseli M.; ORNAT, Márcio J. Feminist geographies: fight and achievement of a place in the Brazilian scientific production. **Gender, Place & Culture**, v. 26, 2019. Disponível em: : <https://doi.org/10.1080/0966369X.2018.1553868> Acesso em: 28 jan. 2023.

SILVA, Joseli M.; ORNAT, Márcio J. Geografias feministas na América Latina: desafios epistemológicos e a decolonialidade de saberes. **Journal of Latin American Geography**, 2020a. Disponível em: [10.1353/lag.2020.0019](https://doi.org/10.1353/lag.2020.0019) Acesso em 25 jan. 2023.

SILVA, Joseli M.; ORNAT, Márcio J. O corpo como escala espacial. **Revista Desassossegos**, v. 4, p. 11-16, 2020b. Disponível em: https://issuu.com/revistadesassossegos/docs/dessassossegos_vol_4. Acesso em: 26 out. 2021.

SILVA, Joseli Maria; ORNAT, Marcio; CESAR, Tamires R. A.; JUNIOR, Alides. B.; PRZYBYSZ, Juliana. O Corpo como elemento das Geografias Feministas e Queer: Um Desafio para a Análise no Brasil. In: SILVA, J. M.; ORNAT, M. J.; CHIMIN JUNIOR, A. B. **Geografias Malditas. Corpos, Sexualidades e Espaços**. Ponta Grossa/PR: Toda Palavra, 2013, p. 85 – 142.

SILVA, Juniele M.; MENDES, Estevane de Paula. Abordagem qualitativa e geografia: pesquisa documental, entrevista e observação. In: MARAFON, Glauco J.; RAMIRES, Julio Cesar L.; RIBEIRO, Miguel A.; PESSÔA, Vera L. S. (org) **Pesquisa qualitativa em geografia: reflexões teórico-conceituais e aplicadas**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2013. p. 207-221.

SILVA, Joseli M.; VIEIRA, Paulo J. “Fucking” Geografia: entrevista com David Bell. **Revista Latino-americana de Geografia e Gênero**, 2010. Disponível em: <https://revistas.uepg.br/index.php/rflagg/article/view/1825/1382> Acesso em: 08 mar. 2023.

SIMMEL, George. The Sociology of Sociability. In: FRISBY, D.; FEATHERSTONE, M. Simmel on culture. **London: Soge Publications**, 1997. Disponível em: <https://us.sagepub.com/en-us/sam/simmel-on-culture/book203636>. Acesso em 20 set. 2022.

SMITH, Niel. Contornos de uma política espacializada: veículos dos sem-teto e a produção da escala geográfica. In: ARANTES, Antonio A. (org) **O espaço da diferença**. Campinas: Papirus, 2000. p. 132-159.

SMITH, Niel. Homeless/global: Scaling places. In: BIRD, Jon et al. (orgs.): Mapping the Futures: Local Cultures, Global Change. Londres: Routledge, 1993.

SOARES, Bruno B. Carnaval e carnavalização: algumas considerações sobre ritos e identidades. **Desigualdade & Diversidade** – Revista de Ciências Sociais da PUC-Rio, 2011.

Disponível em: https://www.academia.edu/download/31143291/artigo10_Carnaval.pdf
Acesso em 28 fev. 2023.

SOJA, Edward W. **Geografias pós-modernas: a reafirmação do espaço na teoria social crítica**. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1993. 323p.

SOJA, Edward W. Tercer espacio: extendiendo el alcance de la imaginación geográfica. In: BENACH, Nuria; ALBET, Abel (Org.) **Edward W. Soja: la perspectiva postmoderna de um geógrafo radical**. Barcelona: Icaria Editorial, 2010. P. 181-209. Disponível em: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-46112011000100011. Acesso em: 20 mar. 2022.

SOJA, Edward W. **Thirdspace: journeys to Los Angeles and other real-and-imagined places**. Oxford: Blackwell, 1996.

SOUZA, Marcelo Lopes de. **Os conceitos fundamentais da pesquisa sócio-espacial**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2013.

TEIXEIRA, Luis Felipe Pinheiro Noronha. O corpo enquanto prelúdio à Performatividade. In: Marcelo Cattoni; Igor Viana. (Org.). **Políticas da Performatividade Conferências**. 1ed. Belo Horizonte: Conhecimento, 2019.

TELCH, Ricardo. LGBTFobia no ambiente de trabalho. **Revista FORPROLL**, v. 5, Ed. Esp., 2021. Disponível em: <https://drive.google.com/file/d/1IckFZWHbJSQqMdJTuGESuWqeBu4Od47m/view>. Acesso em: 19 set. 2022.

THÜRLER, D. A Arte é divina demais para ser normal: drags queers e políticas de subjetivação na cena transformista. **Revista Crioula**, 2019. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/crioula/article/view/162603>. Acesso em: 27 fev. 2023.

TURNER, Victor. **The anthropology of performance**. Nova York: PAJ Publications, 1988.

TURRA NETO, N. (org). **Geografias da noite: Exemplos de pesquisas no Brasil**. São Paulo: Editora Unesp, 2021.

TURRA NETO, Nécio. Vida noturna, a construção de um objeto de estudo para a Geografia. **TERR@ PLURAL (UEPG. ONLINE)**, v. 11, p. 31-41, 2017. Disponível em: <https://revistas2.uepg.br/index.php/tp/article/view/10599/6074> . Acesso em: 20 fev. 2022.

TRIVIÑOS, Augusto Nivaldo Silva. **“Pesquisa qualitativa”. Introdução à pesquisa em ciências sociais: a pesquisa qualitativa em educação**. São Paulo: Atlas, 1987.

VARGAS, Myriam A.; CAVAGNOLI, Murilo; CATTANI, Daian. Relações de gênero ou ideologia de gênero? (Im) possibilidades democráticas no debate (a)político sobre o plano municipal de educação de Chapecó (SC). **Revista Fórum Identidades**, 2016. Disponível em: <https://seer.ufs.br/index.php/forumidentidades/article/view/6220> Acesso em 08 de mar. 2023.

VIEIRA, William D. O corpo como lugar de disputa: experiências entre performance e performatividade a partir de Pretty When You Cry, de Lana Del Rey. In: Marcelo Cattoni et al (org) **Políticas da performatividade: Corpos e a produção do sensível**. Belo Horizonte: Conhecimento, 2019.

VILLADA, Camila S.; **O parque das irmãs magníficas**. São Paulo: Planeta, 2021.

VILLELA, Ana Laura Vianna; ORTMEIER, Aléxander Augusto; SCHNEIDERS, Emanuéli. Forma e vitalidade urbana: reflexões sobre o processo de Chapecó-SC. **XI Colóquio QUAPA SÉL - Quadro do Paisagismo no Brasil**. Salvador – Bahia - UFBA, 2016. Disponível em: <http://quapa.fau.usp.br/wordpress/wp-content/uploads/2016/08/FORMA-E-VITALIDADE-URBANA-REFLEX%C3%95ES-SOBRE-O-PROCESSO-DE.pdf> Acesso em: 12 fev. 2022.

VITORIA, Fernando A. **De “Velho Xapecó” a “Polo formador de polos”: A construção discursiva da “Capital do Oeste” [1970 - 1980]**. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, 2011.

SITES E BLOGS

AHMED, Sara. Entrevista, dossiê 185: Judith Butler: ‘boa parte de teoria queer foi dirigida contra o policiamento da identidade’. **ComCiência: revista eletrônica de jornalismo científico**, 2017. Disponível em: <https://www.comciencia.br/entrevista-com-judith-butler/>. Acesso em 14 abr. 2022.

FONTES VERBAIS

BALMAIN (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó (virtual), 03 out. 2022. Informação verbal. 51min.

CHANNEL (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó, 17 out. 2022. Informação verbal. 3h19min.

LANVIN (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó (virtual), 23 nov. 2022. Informação verbal. 32min.

MUGLER (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó (virtual), 07 nov. 2022. Informação verbal. 2h20min.

TISCI (nome fictício). **Entrevista ao autor**. Chapecó, 29 nov. 2022. Informação verbal. 1h30min.

APÊNDICE A – ROTEIRO BASE PARA AS ENTREVISTAS

Esse roteiro contém as perguntas que farei nas entrevistas de minha pesquisa de mestrado, para composição do terceiro de minha dissertação, intitulada *Corpos à Margem: performance e performatividade queer nos espaços de representação em Chapecó/SC*, orientada pelo Prof. Dr. Fernando Rossetto Gallego Campos e realizada no Programa de Pós-Graduação em Geografia - PPGGeo/UFFS, com financiamento pelo Fundo de Apoio à Manutenção e ao Desenvolvimento da Educação Superior - FUMDES/UNIEDU. A entrevista é construída a partir de um roteiro semiestruturado, para que seja possível ter uma condução da conversa, ficando aberta a narrativas pessoais da pessoa entrevistada.

DIRECIONAMENTOS PARA A ENTREVISTA

PARTE 1 – apresentação

- Fazer uma introdução da pesquisa, anunciar dia e hora, ler o termo de concordância da pesquisa, para gravação em áudio; afirmar a garantia de anonimato que a pesquisa oferece, usando nomes *alter egos* para identificação textual.

PARTE 2 – conhecendo o/a participante

Pedir, inicialmente, para que o/a entrevistado se apresente.

- a) Como você se reconhece na comunidade (gênero/sexualidade)?
- b) Quando iniciou esse reconhecimento?
- c) Como aconteceu esse processo (descobrir-se, aceitar-se, adaptar-se)?
- d) Como foi/é sua relação familiar em relação a isso?

PARTE 3 – conhecendo a espacialidade do/a participante

- a) Há quanto tempo mora em Chapecó?
 - É natural daqui ou veio para a cidade?
 - Se já morou em outra cidade: como se difere a vivência *queer* em Chapecó?
 - Em qual contexto veio para a cidade?
 - Caso seja natural daqui: como vê a vivência *queer* na cidade?

- b) Como é o seu cotidiano pela cidade?
- Costuma sair? Frequentar espaços de lazer, de festas?
 - Caso for sim: sai com amigos? Em quais espaços costuma ir?
 - Caso for não: tem algum motivo específico ou apenas opção?
- c) Como é a relação com os espaços que frequenta socialmente?
- Em que espaços se sente livre?
 - Em que espaços se sente marginalizado?
 - Sente diferença da relação com esses espaços de dia e de noite?
 - Como se sente em relação ao trabalho policial?
- d) Como você se vê na cidade? Consegue identificar marcas na paisagem/espço de Chapecó para sua identificação?
- (sejam elas grafites, lambes, arte no geral ou mesmo os próprios corpos)
- Essas características interferem na forma como você vive em Chapecó?
 - Quais símbolos e personagens da comunidade *queer* em Chapecó você reconhece atualmente?
- e) Como vê a representação política *queer* na cidade?
- f) Tem mais alguma questão que gostaria de colocar? Comentário ou sugestão?

ANEXO A – CARTA DE PRINCÍPIOS UNA LGBT



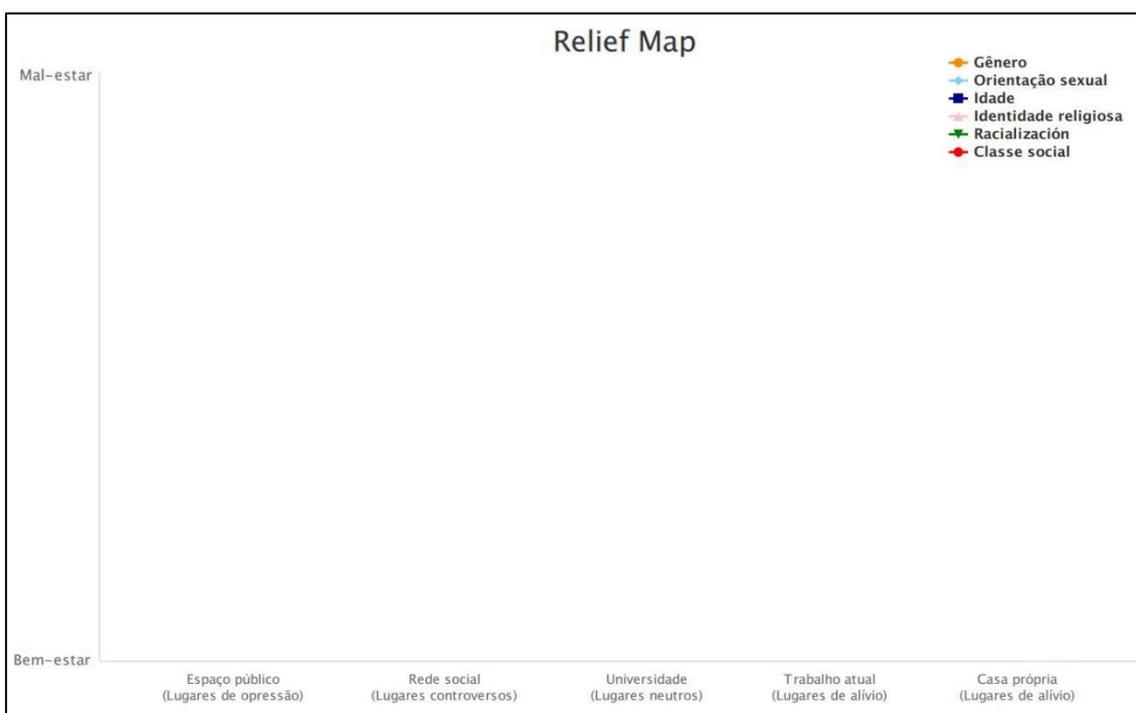
A sociedade civil organizada, composta por mulheres e homens, lésbicas, gays, bissexuais, travestis e transexuais de todo território brasileiro, reunidos (as) para a fundação da UNA-LGBT (União Nacional LGBT), na cidade de São Paulo – SP, em 16 de outubro de 2015, como instrumento de luta pela emancipação política e humana ao defender idéias no campo da consciência de classe e de garantia de direitos, aprovam os seguintes princípios norteadores desta entidade:

1. Enfrentar o machismo, o racismo, a lesbofobia, homofobia, bifobia e transfobia, em todas as suas formas de manifestação, particularmente as ações sistêmicas que impedem o usufruto pleno dos direitos de cidadania de mulheres e homens com diferentes orientações sexuais e identidades de gênero.
2. Enfrentar todas as formas de discriminação de gênero, sistêmicas ou não, particularmente aquelas que afetem as mulheres lésbicas, travestis e transexuais.
3. Enfrentar a exploração de classe em todas as suas manifestações, colocando-se ao lado dos interesses das trabalhadoras e dos trabalhadores.
4. Defender intransigentemente a livre orientação sexual e às diferentes identidades de gênero.
5. Solidarizar-se com a luta de todos os movimentos sociais e populares que se colocam no campo progressista.
6. Solidarizar-se com a luta dos oprimidos em todo mundo. Travar contato e estabelecer alianças para a luta com organizações LGBT nos diversos países.

7. Promover, a partir da concepção da emancipação política e humana, rupturas no sistema capitalista ou aprofundar as já existentes a partir de ações que incidam sobre o imaginário coletivo de toda a população.
8. Desmistificar os padrões construídos e naturalizados na sociedade através do desenvolvimento do capitalismo.
9. Apresentar à população LGBT e a população em geral um novo modelo de sociedade solidária, equânime, igualitária e livre de opressões, a sociedade socialista.

Nós, militantes da UNA-LGBT, em território nacional, declaramos publicamente que defenderemos estes princípios de forma consciente e voluntária, como parte de um projeto de construção de um futuro feliz e digno para as nossas e as futuras gerações.

ANEXO B – MODELO BASE RELIEF MAPS



Fonte: RODÓ-DE-ZÁRATE, 2013.

ANEXO C – DELIMITAÇÃO DOS BAIRROS DE CHAPECÓ

