

CORPOS TRANS E A FESTA DA CHIQUITA EM BELÉM/PA

Fissurando a Cidade-Armário

TRANS BODIES AND THE CHIQUITA PARTY IN BELÉM/PA
Cracking the Closet City

Camila de Freitas Moraes¹

Resumo

Ao analisar a Festa da Chiquita como um espaço de expressão e resistência das identidades sociosexuais dissidentes na cidade de Belém do Pará, busca-se entender como essas comunidades enfrentam e contestam as normas sociais dominantes relacionadas ao sexo, gênero e orientação sexual. Para além disso, ao trazer essas questões para o debate acadêmico, a pesquisa visa contribuir para o desenvolvimento de políticas e práticas inclusivas em relação às diversidades de gênero e sexualidade. Nesse sentido, discutir a re-apropriação dos espaços urbanos é essencial para desafiar as normas sociais que marginalizam e excluem certos grupos da sociedade, incluindo pessoas transexuais que muitas vezes enfrentam discriminação e violência em espaços públicos. Romper com a cidade armário, é romper com o modelo cisheteronormativo de acesso à cidade significa criar ambientes urbanos inclusivos, onde todas as pessoas se sintam seguras, bem-vindas e capazes de participar plenamente da vida pública.

Palavras-chave: festa da chiquita, cidade, resistência, círio.

Abstract

By analyzing the Festa da Chiquita as a space for expression and resistance of dissident socio-sexual identities in the city of Belém do Pará, we seek to understand how these communities face and contest dominant social norms related to sex, gender and sexual orientation. Furthermore, by bringing these issues to the academic debate, the research aims to contribute to the development of inclusive policies and practices in relation to gender and sexuality diversities. In this sense, discussing the re-appropriation of urban spaces is essential to challenge social norms that marginalize and exclude certain groups in society, including transgender people who often face discrimination and violence in public spaces. Breaking with the closet city means breaking with the cisheteronormative model of access to the city and means creating inclusive urban environments, where all people feel safe, welcome and able to fully participate in public life.

Keywords: chiquita party, city, resistance, círio.

Introdução

A pesquisa acerca da Festa da Chiquita adota uma metodologia qualitativa que combina levantamento bibliográfico e observação etnográfica. O levantamento bibliográfico é essencial para situar a festa no contexto das discussões sobre cisheteronormatividade² e resistência cultural, fornecendo uma base teórica sólida para a análise. Além disso, realizamos uma pesquisa de campo que envolveu a participação e observação do evento, permitindo uma compreensão mais aprofundada das interações sociais e das dinâmicas presentes durante a festa (Andrade & Carvalho, 2018).

A descoberta sobre a Festa da Chiquita se deu por meio de uma imersão nas práticas culturais e sociais da comunidade LGBTQIA+ em Belém, onde o evento se destaca como um espaço de resistência e celebração. Ao participar e observar as manifestações culturais, foi possível perceber como a festa não apenas celebra a diversidade, mas também desafia as normas sociais que regulam a cidade e seus espaços.

Este artigo busca contribuir para o debate que a revista propõe com o tema TRANScidade, que visa colaborar com o processo de TRANSformação nos estudos urbanos relacionados à arquitetura e urbanismo no Brasil. Nesse sentido, abordamos a Festa da Chiquita como um exemplo de como práticas culturais podem funcionar como agentes de mudança, trazendo à tona a importância de considerar gêneros e sexualidades fora da norma imposta pela cisheteronormatividade. Essa abordagem implica entender essas questões como construções sociais que articulam coletividades e territorialidades específicas, intrinsecamente ligadas às experiências e expressões corporais dos sujeitos que vivem e interagem nesses territórios cotidianamente.

Dito isso, a Festa da Chiquita, surgiu a partir do encontro de corpos marcados pela insígnia da contrariedade normativa social, dentre estes, encontravam-se: boêmios, prostitutas, sujeitos LGBTs, que ainda na década de 70 em Belém, já lutavam contra a ditadura e os ditames eclesiais impostos frente a normativa religiosa. Assim, a Festa da Chiquita em sua gênese representa uma manifestação cultural única e controversa, uma vez que, essa tem sido palco de diversos conflitos e debates sobre sua relação com o evento religioso do Círio e com a própria cidade de Belém (Duarte, 2005).

Essa festa desafia as normas sociais e religiosas estabelecidas, transformando o cenário cultural da cidade e oferecendo novas experiências de habitar e vivenciar o espaço urbano. Ao dar dizibilidade a LGBTQIAPN+, e, sobretudo, aos corpos transexuais, a Festa da Chiquita desafia a política disciplinar, os estereótipos e busca promover a inclusão e a diversidade na sociedade paraense, além de, se manter como um espaço de resistências aos poderes e saberes reguladores dos corpos, do gênero e da sexualidade.

No entanto, afirma-se que a tentativa constante de desvincular a Festa da Chiquita do Círio de Nazaré reflete os conflitos e tensões existentes entre tradição e mudança, entre o sagrado e o profano, que permeiam a sociedade belenense. Esses conflitos evidenciam a resistência de certos grupos em aceitar e reconhecer a diversidade e a pluralidade de expressões culturais na cidade, bem como, de corpos e corporeidades

¹ Doutora em Política Social e Direitos Humanos (UCPEL), Mestra em Políticas Sociais e Direitos Humanos pela Universidade Católica de Pelotas (UCPEL) (2020) Pesquisadora e Participante do Grupo de Estudo: Questão Agrária, Urbana e Ambiental/ Observatório dos Conflitos da Cidade- UCPEL, Coordenadora e Professora da Pós-Graduação em Psicanálise e Relações de Gênero, Ética, Clínica e Política do IPPERG, Psicóloga e Psicanalista.

² A cisheteronormatividade é um conceito que se refere à norma social que pressupõe que todas as pessoas se encaixem em dois eixos rígidos: serem cisgêneras (ou seja, que uma identidade de gênero corresponda ao sexo designado ao nascer) e heterossexuais (ou seja, que a atração sexual ou afetiva seja por indivíduos do sexo/gênero oposto). Essa norma, além de ser predominante, também se impõe como o modelo “correto” ou “natural”, marginalizando assim, outras formas de existência e expressão de gênero e sexualidade (Butler, 2000; Pelúcio, 2009).

Apesar das controvérsias, a Festa da Chiquita contribui para a construção de uma Belém diversa e plural. Já que, desafia as fronteiras sociais, políticas, religiosas e culturais, promovendo um diálogo intercultural e enriquecendo o cenário da cidade com novas narrativas e perspectivas (Maués, 2009).

Assim sendo, ao refletir sobre a relação da Festa da Chiquita com a cidade de Belém, é importante reconhecer sua capacidade de transformação e produção de novas experiências de habitar o espaço urbano, bem como os desafios e resistências que enfrenta no processo de afirmação e legitimação como parte integrante da cultura belenense.

Por fim, entender os processos de subjetivação na cidade requer uma análise que leve em consideração não apenas os aspectos individuais, mas também as relações sociais, as dinâmicas culturais e as estruturas de poder que moldam as experiências e percepções das pessoas que habitam esses espaços.

O natal dos paraenses: palco de devoção, fé e poder.

O Círio de Nazaré é, sem dúvida, uma das celebrações mais importantes e emblemáticas do calendário paraense, sendo muitas vezes chamado de “Natal dos Paraenses” devido à sua magnitude e significado para a população local. Assim como o Natal é uma data central no calendário cristão, o Círio de Nazaré é uma festividade que une milhões de fiéis em torno da devoção à Virgem de Nazaré, padroeira da região.

O Círio, é realizado durante quinze dias em outubro, sendo este o evento principal na cidade de Belém, no Pará. Essa procissão percorre a cidade entre a Catedral da Sé e a Basílica de Nazaré, seguindo um trajeto e uma representação simbólica que permanecem inalterados desde o primeiro Círio datado de 1793. Dito isso, o relato histórico sobre a festividade e o traslado do Círio de Nazaré em Belém, segundo os registros oficiais da Igreja Católica, se deu após o presidente da Província do Pará, Francisco de Souza Coutinho, ser curado de uma doença, e vindo ele a cumprir sua promessa de conduzir a imagem de Nossa Senhora de Nazaré do Palácio do Governo até uma pequena capela. Isso marcou o início da primeira procissão oficial do Círio de Nazaré no dia 8 de setembro de 1793 (IPHAN, 2006)

Durante o período do Círio, os amazônidas, bem como pessoas de diversas origens, participam de várias atividades religiosas e culturais, como a realização de promessas, cortejos, procissões e homenagens à santa. Momento onde as pessoas se juntam para acompanhar o percurso da procissão, que segue pelas ruas da cidade, carregando a imagem da Virgem de Nazaré em uma emocionante demonstração de devoção e fé (Alves, 2002).

E no ano de 2023, cerca de 2,3 milhões de pessoas foram às ruas de Belém em demonstração de devoção à Virgem de Nazaré. Além das atividades religiosas, o período do Círio do mesmo modo é um momento de celebração da cultura paraense, com apresentações de música, dança, gastronomia e artesanato local e é nesse contexto que a Festa da Chiquita também se insere (Diário do Pará, 2023)

Portanto, o Círio de Nazaré não é apenas uma festa religiosa, mas além disso um evento cultural de grande importância para a região amazônica representando a fé, a devoção e a diversidade cultural do povo paraense. Ao transpor essa questão para o campo da discussão da cidade, denota-se que, o Círio atua para além da mera alteração visual da cidade. E, essa fusão cria um novo imaginário coletivo que impacta

todos os habitantes locais, independentemente de sua fé ou crença religiosa. O evento não apenas fortalece a devoção e a fé das pessoas, mas também, tornando-se uma parte inseparável da identidade e da experiência da cidade de Belém (La Rocca, 2015).

Desse modo, observa-se que, o Círio de Nazaré, como uma manifestação cultural e religiosa de grande magnitude, transcende a simples expressão de fé e devoção, envolvendo também questões sociais, culturais e políticas que permeiam a sociedade em que está inserida. Ou seja, tal riqueza sociocultural abrange também uma variedade de conflitos e demandas que refletem as dinâmicas sociais e culturais mais amplas da região frente as questões de gênero e sexualidade (Alves, 1980).

É importante reconhecer que, apesar do aspecto festivo e celebratório do Círio de Nazaré, a presença da Festa da Chiquita tem gerado conflitos, tensões e resistências na dinâmica urbana, sobretudo, durante essa época. Especialmente, porque as autoridades eclesiásticas desempenham um papel significativo no controle e na organização do Círio de Nazaré, exercendo um poder soberano sobre a celebração e suas práticas. (Preciado, 2011)

A referência do autor acima destacado, se relaciona ao poder soberano das autoridades eclesiásticas no contexto do Círio de Nazaré, que, ao organizar e controlar a celebração, no âmbito da cidade, estabelece normas que influenciam as práticas sociais e culturais ao redor desse evento. Essa soberania não se limita apenas à coordenação logística e do espaço urbano, mas também envolve a definição do que é aceitável dentro da festividade, marginalizando expressões que não se encaixam nas normas cisheteronormativas, como a presença da Festa da Chiquita e fundamentalmente, a população trans.

Ao abordar os “conflitos, tensões e resistências” gerados por esse evento durante o Círio, Preciado (2011) destaca como o controle e a organização eclesiásticos impactam diretamente a dinâmica urbana, refletindo a indizibilidade e a segregação dos corpos dissidentes, especialmente em um espaço repleto de significados religiosos e sociais. Por outro lado, a Festa da Chiquita se configura como um ponto nodal para a pulsão de vida, promovendo a dizibilidade e a possibilidade de uma fissura nesse espaço urbano em relação à população trans.

Com isso, se quer afirmar que a ação biopolítica no capitalismo contemporâneo se manifesta de várias maneiras, mas uma das formas dominantes é através do controle e regulação dos corpos, dos prazeres e da vida das pessoas, especialmente, nos modos de habitar a cidade e na regulação de seus desejos e comportamentos. Isso inclui o sexo e todas as suas dimensões, desde os órgãos sexuais até as práticas e identidades sexuais (Butler, 2000).

Nesse contexto, o sexo se torna uma questão de interesse político e econômico, e os discursos sobre o sexo são utilizados como ferramentas de controle e normalização das identidades sexuais inclusive no âmbito da cidade. As práticas sexuais, os códigos de masculinidade e feminilidade, assim como as identidades sexuais e de gênero são consideradas normais ou desviantes, são objeto de intervenção e regulamentação por parte das instituições de poder.

Nesse sentido, Carvalho e Macedo Jr (2017), sinalizam que a marginalização e a exclusão na cidade se apresentam como:

[...] como um reflexo e como proteção das ideias e valores dominantes. A sociedade, que compõe a cidade, é heteronormativa, isto é, assimila a heterossexualidade como norma sexual legítima e moralmente constituída. Assim, a cidade também e constitui enquanto um ambiente que mitiga subjetividades, rejeitando as sexualidades e identidades de gênero desviantes da norma sexual (p.103).

Essa biopolítica sexual se manifesta em várias formas, como por exemplo, através de políticas de saúde pública, legislação sobre direitos reprodutivos, campanhas de educação sexual, padrões de beleza veiculados pela mídia, entre outros. Todas essas práticas visam moldar e disciplinar os corpos e as identidades sexuais de acordo com os interesses e normas estabelecidas pelo poder dominante, no caso em comento, o controle da Festa da Chiquita e especialmente, dos corpos transexuais, se dão pelo poder eclesiástico através da festividade do Círio e do próprio poder estatal, ambos sendo operacionalizados pela micropolítica mbembiana.

Dito de outro modo, essa relação entre autoridades eclesiásticas e sociedade civil também pode refletir dinâmicas de poder mais amplas que atravessam as esferas religiosa e política. Em sociedades capitalistas, as instituições religiosas muitas vezes têm relações complexas com o Estado e com outras instituições de poder, influenciando e sendo influenciadas por políticas públicas, ideologias dominantes e sobre essas questões que repousam os tensionamentos entre a Festividade do Círio e a Festa da Chiquita (Silva Filho, 2012).

Sobre isso, pontua-se:

[...] A história do Círio também tem sido uma história, em plano mais geral, de disputa pelo controle da celebração implementado pela Igreja Católica, muitas vezes, em detrimento dos interesses dos representantes do catolicismo popular (Pantoja, 2006, p.33-34).

Outrossim, a história do Círio de Nazaré também é marcada por uma disputa pelo controle da celebração entre diferentes atores, especialmente entre a hierarquia eclesiástica da Igreja Católica e os representantes da Festa da Chiquita. Essa disputa reflete interesses conflitantes sobre como a festividade deve ser conduzida, quem deve participar e como ela deve ser interpretada, bem como, quem pode habitar ou não o espaço público da cidade.

Isto é, a Igreja Católica, como instituição, muitas vezes busca impor sua visão oficial e sua autoridade sobre o Círio, moldando a celebração de acordo com suas diretrizes e dogmas. Isso pode ter incluído a promoção de certas práticas religiosas, a supressão de elementos considerados não ortodoxos e a centralização do controle sobre os rituais e as atividades festivas relacionadas ao evento o que inclui quem deve ou não acessar a cena do direito à cidade.

A Festa da Chiquita: conflitos e resistências

A Festa da Chiquita emergiu como um ponto de encontro para diversos grupos marginalizados e dissidentes na sociedade paraense, incluindo artistas, prostitutas, a comunidade LGBTQIAPN+, a população negra, boêmios e intelectuais de esquerda, e assim, essa surge como uma manifestação política e cultural durante a ditadura militar, principalmente na década de 70, ocorrendo em paralelo às festividades do Círio de Nazaré (Silva, 2012).

Afirma-se, portanto, que essa festa se estabeleceu como um ato de resistência não apenas contra a ditadura militar, mas também contra os poderes eclesiásticos da Igreja Católica e contra a elite paraense. Funcionando como uma contestação ao direito desses grupos marginalizados de existirem e se expressarem na cena pública da cidade. Assim, ao ocupar as ruas, calçadas e vielas de Belém do Pará, a Festa da Chiquita simbolizava a capacidade de transitar, viver e existir nesse espaço urbano, que é construído e atravessado não apenas pela materialidade física das ruas, mas também pelas dinâmicas sociais, políticas, culturais e simbólicas.

A Festa da Chiquita por sua vez, é uma celebração que transcende os limites da religiosidade tradicionalmente associada ao Círio de Nazaré, ao mesmo tempo em que desafia as normas e expectativas sociais tanto ao ser uma homenagem alternativa à santa, quanto também uma expressão de protesto contra a marginalização enfrentada pelos membros da comunidade LGBTQIAPN+, uma vez que, a festa confronta diretamente os princípios estabelecidos pela Igreja Católica, pelo Estado e pela Diretoria da Festa do Círio.

Essa festividade é vista como uma afronta à sacralidade atribuída ao Círio de Nazaré, pois se distancia da concepção de uma celebração religiosa tradicional, sendo caracterizada como uma festa profana. Essa oposição à visão sacra da festa principal – o Círio - desafia as estruturas de poder e autoridade, tanto religiosas quanto políticas, que historicamente marginalizaram e discriminaram comunidades LGBTQIAPN+, sobretudo, aqueles que se encontram na contramão da normativa do gênero e da sexualidade, como os sujeitos transexuais.

Para tanto, Foucault ([1977]1996) afirma que poder e o controle social atuam através do conceito de “pacto social” e “biopoder”, para o autor, as relações de poder são estabelecidas e mantidas na sociedade. Segundo ele, o pacto social refere-se ao acordo implícito entre os membros da sociedade para submeter-se a certas normas e instituições em troca de segurança e ordem. Essas normas são então internalizadas pelos indivíduos e são utilizadas para normatizar e disciplinar os corpos, tornando-os dóceis e obedientes.

Já para Mbembe (2016), esse afirma que nos territórios colonizados, a ordem social é mantida não pelo biopoder, mas pelo que ele chama de “necropoder”. O necropoder é uma forma de poder que se baseia na violência e na morte, em vez da regulação da vida. Em vez de promover a vida e a saúde da população, o necropoder cria zonas de morte e sujeição, onde certas populações são sacrificadas ou relegadas à marginalização e ao sofrimento.

Mbembe (2016) destaca a natureza do controle social em contextos de poder necropolítico, onde a distribuição da espécie humana em grupos e subgrupos é uma estratégia fundamental. Essa subdivisão da população é realizada com o objetivo de estabelecer uma cesura biológica entre esses grupos, criando uma distinção entre quem é considerado digno de proteção e quem é considerado dispensável ou descartável.

Essa cesura biológica implica na criação de categorias de pessoas que são percebidas como “outros” ou “inimigos”, muitas vezes com base em características como sexualidade, gênero, raça, etnia, classe social, religião ou nacionalidade. Essas categorias são usadas para justificar a violência, a exploração e a exclusão desses grupos, enquanto outros são privilegiados e protegidos pelo sistema de poder.

Com fins de contribuição Oliveira (2017) assinala que:

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

A análise da Festa da Chiquita à luz da teoria da micropolítica de Mbembe (2016) nos leva a considerar como os corpos dissidentes, incluindo os da população LGBTQIAPN+, são posicionados como “inimigos” nas sociedades contemporâneas, justamente por serem estes abalizados por uma herança da colonização. Nesse contexto, surge a necessidade de adotar uma política da inimizade, na qual o Estado e outras instituições hegemônicas marcam esses corpos como alvos de violência e hostilidade, legitimando e garantindo assim as formas de opressão que lhes são infligidas.

Logo, a política de morte, característica desse contexto, visa provocar a potencial dizimação de certos corpos, criando “mundos de morte” e reconfigurações sociais que perpetuam a marginalização e a precarização da vida de determinadas populações, como LGBTQIAPN+, por exemplo. Essas pessoas são relegadas ao estatuto de mortos-vivos, vivendo em condições de vida precárias e vulneráveis, especialmente, os corpos transexuais.

Já a exceção enquanto política, essa atua através do ódio como um projeto de Estado, sendo a transfobia por exemplo, uma manifestação dessa dinâmica nas sociedades modernas controladas pelo poder estatal. Dessa maneira, a transfobia é utilizada como uma ferramenta para restringir e vulnerabilizar a existência da população transexual, perpetuando assim a exclusão e a violência contra esses indivíduos.

Portanto, ao considerarmos a Festa da Chiquita dentro desse contexto mais amplo de micropolítica e política de morte presente na festividade do Círio de Nazaré, podemos entender como as formas de opressão e exclusão são perpetuadas e legitimadas nas sociedades contemporâneas, reforçando a necessidade de resistência e luta por justiça social e igualdade de direitos.

Pois ao considerarmos a capital paraense como um espaço de remontagem colonial, podemos entender como as estruturas de poder e dominação são perpetuadas, especialmente através da marginalização e violência contra corpos apreendidos enquanto dissidentes, sobretudo, os corpos transexuais. Nesse aspecto, a análise de Figueiredo (2005) ressalta a importância da Festa da Chiquita como um momento de reafirmação de grupos sociais em uma época marcada pela fragmentação de identidades e esta se estabelece como um espaço de produção de subjetividades dissidentes, onde são questionadas e contestadas as noções tradicionais e dominantes de sexualidade e gênero (Lima, 2012).

Ou seja, a Festa da Chiquita, por um lado, está sujeita à política de morte, que visa marginalizar e reprimir corpos abalizados como dissidentes, especialmente aqueles que desafiam as normas de gênero e sexualidade. No entanto, por outro lado, a Festa da Chiquita também representa uma forma de resistência a esses padrões opressivos e uma busca por visibilidade, dizibilidade, espaço e reconhecimento sociocultural e

político na esfera pública.

Ao se manifestar de forma pública e festiva, a Festa da Chiquita desafia ativamente as estruturas de poder que tentam silenciar e invisibilizar os corpos LGBTQIAPN+ na cidade. Ela reivindica o direito desses corpos de existirem e ocuparem os espaços urbanos, subvertendo as normas e hierarquias estabelecidas. Portanto, a Festa da Chiquita não apenas celebra a diversidade sexual e de gênero, mas também é um ato político de resistência que busca transformar a cidade em um espaço onde todos/todas e todos tenham o direito de viver e serem reconhecidos em sua plenitude, independentemente de sua orientação sexual ou identidade de gênero (Bento, 2017)

Cidade-Armário: resistência e fissura através da Festa da Chiquita

A partir do princípio adotado por Henri Lefebvre (1991), o direito a cidade, representa a ideia de que todos os cidadãos têm o direito não apenas a habitar a cidade, mas também a participar ativamente de sua construção e a usufruir de seus recursos de maneira justa, livre de quaisquer preconceitos e de modo igualitário. Isso implica não apenas o acesso a moradia adequada, transporte público, mas também o direito a espaços públicos seguros e inclusivos, à participação democrática na tomada de decisões urbanas, à preservação do meio ambiente e à promoção da diversidade cultural.

Além disso, o Direito à Cidade se contrapõe à lógica da mercantilização dos espaços urbanos, que muitas vezes prioriza o lucro em detrimento do bem-estar das pessoas e da sustentabilidade ambiental. Logo, a cidade não é apenas um espaço físico, mas também um ambiente onde se desdobram relações sociais complexas, marcadas por hierarquias de poder e formas de exclusão, mas também, de pulsão de vida e resistência.

Porquanto, compreender a cidade como um espaço onde se entrelaçam aspectos sociais, culturais, políticos e econômicos é essencial para analisar como as questões de sexualidade e gênero se manifestam e são negociadas nesse contexto, ou seja, ao reconhecer que a cidade é construída de forma desigual e muitas vezes excludente, é fundamental para se considerar como as questões de sexualidade e gênero são incorporadas nesse processo, uma vez que, a cidade pode ser um local de expressão e vivência da diversidade sexual e de gênero, mas também pode ser um espaço onde essas identidades são marginalizadas e reprimidas (Lefebvre, 1991).

A noção de uma “Cidade-Armário” evoca a ideia de uma cidade que serve como um espaço de desproteção, para os corpos que não performam a cisheteronormatividade, sendo assim, postos em espaços de opressão. Então aqui a noção de uma Cidade-Armário, pode ser utilizada nessa intersecção com a transfobia que se dá na negação do direito à cidade, sobretudo, quando se está em cena a Festa da Chiquita, já que está posta na cena urbana que não só a festa em si, mas, sobremaneira os corpos trans que dela participam estão à mercê da exclusão e marginalização nos espaços urbanos da cidade de Belém do Pará. Assim a transfobia enquanto operacionalização do poder cisheteronormativo cria um ambiente hostil e intolerante, impedindo que tais sujeitos se sintam seguros e acolhidos na cidade onde vivem. Isso pode se manifestar de várias formas, desde a discriminação, violência verbal e/ou física, até a negação de acesso a serviços básicos e oportunidades de emprego (Moraes, 2020).

O Grupo Gay da Bahia traz em seu relatório de 2008 a 2017, os registros de 2.609 homicídios de pessoas transgênero em 71 países, com o Brasil destacando-se como o país com o maior número de registros e onde a maioria das mortes ocorrem em

espaços públicos no âmbito da cidade. E por isso, que a transfobia, nesse contexto, é vista como uma expressão dessa micropolítica, onde aqueles que não se encaixam nas normas de gênero binárias e cisheteronormativas são marginalizados e tratados como “desviantes” ou “anormais”, sujeitos à exclusão e punição. Essa exclusão e marginalização das pessoas transgênero resultam em um ambiente urbano hostil e intolerante, onde esses indivíduos enfrentam discriminação e violência em diversas formas e assim, a negação de acesso a serviços básicos e oportunidades de emprego, juntamente com agressões verbais e físicas, limita a liberdade de expressão e identidade e os impedem de participar plenamente da vida na cidade.

O argumento apresentado por Carvalho e Rodrigues (2016) destaca uma dinâmica importante para pensarmos a segregação socioespacial imposta a Festa da Chiquita e sobremaneira, aos corpos trans na cidade, a qual muitas vezes é justificada com base em interesses religiosos, estéticos e econômicos. Segundo essa perspectiva, o sistema urbano mantém os grupos marginalizados e desfavorecidos nas margens da cidade porque sua presença não é considerada uma prioridade até que haja um interesse econômico em sua remoção.

Tal visão coloca em evidência como as políticas urbanas muitas vezes privilegiam o desenvolvimento econômico e a estética urbana em detrimento da inclusão social e da equidade espacial. A segregação socioespacial, portanto, é vista como uma ferramenta para manter certos grupos marginalizados afastados dos espaços valorizados da cidade, até que sua presença possa ser explorada de alguma forma lucrativa.

Sobre isso pontua-se que no ano de 2015, precisamente no mês de junho, houve a exclusão da Festa da Chiquita do texto final do projeto de lei que aprovava o Círio de Nazaré como parte do patrimônio histórico e imaterial da cidade, por meio de um veto do até então prefeito da época. A justificativa apresentada pelo prefeito para o veto baseava-se na ideia de que a Festa da Chiquita não era considerada um elemento integrante das festividades religiosas do Círio, pois não faz parte da programação oficial da celebração. Ele argumentara que, apesar de ser uma festa tradicional que ocorre antes da procissão principal, isso não a torna um elemento essencial do Círio (Dol, 2015).

Observa-se aqui, que Estado atua como principal articulador da política urbana, muitas vezes reproduzindo e legitimando narrativas que continuam a marginalizar e oprimir aqueles que não se encaixam nos padrões hegemônicos. Essas narrativas tendem a desumanizar e desvalorizar corpos que são marcados pela transfobia, colocando-os em situações de hostilidade e violência (Moraes, 2019).

Nesse aspecto, a perspectiva de Judith Butler (2018) ainda destaca como as normas de gênero e sexualidade são fundamentais para regular não apenas os corpos, mas também as experiências humanas como um todo. Essas normas influenciam a distribuição de papéis sociais, as atividades realizadas, os modos de existência e até mesmo os espaços ocupados na vida social, incluindo a cidade. Para os corpos transexuais, essa regulação pode resultar em experiências de privação de liberdade, exclusão e violência, tanto física quanto simbólica.

Em relação a tal questão, sinaliza-se outro aspecto importante, que são os dados do Enasp (2018) e do Senasp (2019) aos quais evidenciam a grave situação de insegurança pública enfrentada pelos sujeitos transexuais não só em Belém do Pará, mas, no território brasileiro, uma vez que, tal condição é alarmante em função da alta proporção significativa dos assassinatos ocorridos em vias públicas, que são resultado de denúncias, o que não é devidamente investigada e julgada, e isso revela, falhas no sistema jurídico brasileiro em garantir justiça e proteção para essas vítimas (ENASP,

2018; SENASP, 2019).

Pois além da falta de dados precisos e a não inclusão das categorias de identidade de gênero e orientação sexual em pesquisas e censo demográfico, como no IBGE, são ações que contribuem de forma significativa para a exclusão e marginalização dessa população. Já outro fator é a ausência de políticas públicas eficazes e de delegacias especializadas para lidar com casos de violência transfóbica, o que tende a agravar ainda mais essa situação. Dessa maneira a transfobia e os crimes de ódio são negligenciados pelo Estado-nação, principalmente porque as vítimas desses crimes são frequentemente desumanizadas e tratados como menos dignos de proteção social e justiça, devido às estruturas patriarcais, coloniais e misóginas que permeiam a sociedade brasileira (ENASP, 2018; SENASP, 2019).

O que se pode observar a partir de então, que não raro as pessoas trans muitas vezes são alvos específicos da violência policial e de outros agentes da lei no âmbito da cidade, logo, a violência institucional é outro fator especialmente preocupante porque envolve agentes do Estado, que em tese teriam enquanto responsabilidade primordial o de proteger e servir a todos os cidadãos de forma imparcial e justa. Quando esses agentes abusam de seu poder para discriminar, intimidar ou agredir, isso não apenas viola os direitos fundamentais das pessoas trans, mas também enfraquece a legitimidade das instituições estatais e do sistema de justiça como um todo (Efrem Filho, 2016).

A violência institucional contra pessoas trans não apenas causa danos físicos e emocionais às vítimas individuais, mas também perpetua um ciclo de marginalização e exclusão que torna ainda mais difícil para essas pessoas acessarem recursos e proteção quando enfrentam violência ou discriminação. Reitera-se assim, que os corpos e identidades transexuais são moldados e submetidos a sistemas de opressão complexos, como o machismo, a misoginia e o racismo, que operam em conjunto para manter estruturas de poder e privilégio. No contexto brasileiro, essas estruturas sociais são influenciadas por processos históricos de colonização e (re)colonização, que moldaram as relações de poder e hierarquia existentes na sociedade (Soliva, 2001).

Esses sistemas de opressão se manifestam em relações assimétricas de saber e poder, onde os grupos considerados dominantes exercem controle sobre aqueles considerados marginalizados. Esses últimos são frequentemente retratados como “outros”, desumanizados e estigmatizados, o que justifica sua marginalização e exclusão dos espaços sociais, políticos e econômicos.

Como apontado por Araruna (2017), a existência como um corpo dissidente das normas cisgêneras é suficiente para que o acesso das pessoas trans às disposições que compõem o direito à cidade seja precarizado e violado regularmente. Isso pode se manifestar de várias maneiras, incluindo falta de acesso a serviços básicos, discriminação em espaços públicos, violência urbana e falta de moradia segura e acessível.

Esses desafios destacam a necessidade urgente de políticas públicas inclusivas e às questões de gênero e sexualidade, que garantam o acesso equitativo aos direitos urbanos. E nesse interim, ao transpormos tais questões para cena urbana de Belém, observamos que a Festa da Chiquita de forma disruptiva desempenha um papel crucial na visibilidade e na dignidade dos corpos trans em Belém. Ao proporcionar um espaço para artistas transexuais se apresentarem e compartilharem suas expressões artísticas, a festa não apenas celebra a diversidade cultural, mas também desafia as normas sociais e culturais que marginalizam e silenciam esses corpos.

Em contraste, a “cidade-armário” que representa um espaço urbano que impõe normas rígidas e regulatórias sobre quem pode ocupar determinados locais e como essas pessoas devem se comportar. Por outro lado, a “transcidade” refere-se à transformação do espaço urbano de modo a acolher e refletir as identidades e experiências de corpos dissidentes, como pessoas trans e travestis. Essa concepção transcende o mero acesso à cidade; implica uma co-criação do ambiente, na qual esses grupos não apenas existem, mas também moldam o espaço ao seu redor, contribuindo ativamente para a cultura, política e a dinâmica social do local.

Dessa forma, ao reivindicar espaços centrais, frequentemente monitorados, a Festa da Chiquita questiona a exclusão imposta pela cidade-armário, permitindo que corpos historicamente marginalizados possam habitar, reformular e co-criar o espaço público. Esse evento se configura como uma performance política que desafia as normas e estruturas de poder que buscam perpetuar a segregação e a marginalização das identidades dissidentes.

Ao colocar os corpos trans na cena pública da cidade, a Festa da Chiquita desempenha um papel crucial na desestigmatização da presença e da identidade trans na sociedade. Essa visibilidade é essencial para promover a aceitação e a inclusão, além de ser uma estratégia fundamental no combate à discriminação e à violência que frequentemente afetam esses indivíduos. Por meio de sua dinâmica festiva, a Festa da Chiquita não apenas celebra a diversidade, mas também transforma a percepção social sobre a identidade de gênero e a sexualidade.

Este ato de resistência coletiva permite que a festa se torne um espaço de transformação social, onde novas relações de pertencimento e aceitação podem emergir. Através da celebração da cultura LGBTQIA+ e da promoção de um ambiente inclusivo, a Festa da Chiquita propõe uma nova concepção de espaço urbano, um espaço que reflete a pluralidade de identidades e experiências que compõem a sociedade. Ao enfatizar a diversidade, a festa contribui para a desconstrução de estigmas e preconceitos, abrindo caminho para uma maior compreensão e respeito entre diferentes grupos sociais.

Além disso, ao destacar a presença e as contribuições dos artistas transexuais, a Festa da Chiquita desafia as hierarquias de poder e prestígio no âmbito da arte e da cultura, que frequentemente excluem ou marginalizam pessoas trans. Essa valorização da arte e da expressão criativa dos artistas trans não apenas promove a representatividade, mas também fortalece a igualdade de oportunidades no campo artístico para comunidade LGBTQIA+ como um todo.

Assim, a Festa da Chiquita se consolida como um espaço vital de resistência e afirmação, onde a luta por direitos e a celebração da diversidade se entrelaçam, promovendo uma transformação social que beneficia não apenas as identidades apreendidas enquanto dissidentes, mas a sociedade em sua totalidade. Essa confluência de resistência, arte e celebração é fundamental para a construção de espaços e territórios onde todos, todes e todas possam habitar e reivindicar seu lugar na cidade e na sociedade.

Considerações Finais

O objetivo de compreender a Festa da Chiquita como um meio de contestação das normas cisheteronormativas e patriarcais se dá no sentido de que o evento subverte essas normas ao criar um espaço temporário de visibilidade e pertencimento para corpos dissidentes, especialmente pessoas travestis e trans, em um contexto que frequentemente marginaliza essas identidades.

A festa utiliza a ocupação do espaço público e a celebração da cultura LGBTQIA+ como formas de resistência. Ao transformar as ruas de Belém em um território de celebração, o evento desafia as normas hegemônicas que regulam os corpos e os espaços urbanos. A presença de corpos dissidentes nesse espaço urbano atua como uma performance política que questiona a exclusão imposta pelas estruturas de poder.

Além disso, a Festa da Chiquita se apropria de áreas centrais de Belém, que tradicionalmente não pertencem às populações dissidentes, e que são frequentemente marcadas por controle e vigilância. Ao ocupar esses espaços e celebrar a diversidade de gênero e sexualidade, a festa não apenas contesta as normas sociais, mas também reivindica o direito à cidade, configurando-se como uma expressão de luta e resistência política no território.

Nesse aspecto, a ideia de fissurar a “Cidade-Armário” através da Festa da Chiquita oferece uma reflexão sobre a cisheteronormatividade dos espaços urbanos. A cidade, como um reflexo das normas e ideologias dominantes na sociedade, inevitavelmente incorpora concepções sobre sexualidade e gênero em seu tecido político e social. No entanto, repensar os modos de produção e reprodução do espaço urbano para desafiar a cisheteronormatividade pode ser uma tarefa complexa, dada a diversidade de vias de acesso à cidade.

Para transformar a cidade em um espaço inclusivo e diversificado, é necessário reconhecer e confrontar a cisheteronormatividade, os poderes religiosos, políticos e os demais poderes que se assentam nas dimensões do planejamento urbano, do social e da cultura. Isso pode envolver a promoção de políticas públicas que protejam os direitos das pessoas trans, a criação de espaços seguros e acolhedores para essa comunidade, e o combate à discriminação e à violência baseadas na orientação sexual e identidade de gênero.

Lutar pela permanência da Festa da Chiquita em Belém é uma forma importante de repensar e transformar a cidade em um espaço mais inclusivo e diversificado. A Festa da Chiquita não é apenas uma celebração cultural e de diversidade, mas também uma manifestação política que desafia a cisheteronormatividade e promove valores de vida e liberdade para a comunidade trans.

Contudo, ao se defender a continuidade da Festa da Chiquita, estamos defendendo a existência de espaços seguros e acolhedores para pessoas LGBTQIA+, fundamentalmente, os sujeitos trans de expressarem suas identidades. Essa festa não só oferece um ambiente de celebração e expressão, mas também desafia ativamente as normas sociais que marginalizam e oprimem todo o corpo apreendido enquanto não-normativo.

Além disso, a presença contínua da Festa da Chiquita em Belém atua como um ato de resistência e afirmação para a cidade. Ao se recusar a ceder ao preconceito e à exclusão, reivindica também o seu direito de existir e de ocupar espaços públicos sem medo de discriminação ou violência.

Referências

- ALVES, I. *O carnaval devoto – um estudo sobre a festa de Nazaré, em Belém*. Petrópolis, Vozes, 1980.
- ANDRADE, R. D. S., & CARVALHO, C. L. (2018). *Metodologia da Pesquisa em Ciências Sociais: Teoria e Prática*. São Paulo: Editora Atlas.
- ALVES, R. *Círio de Nazaré: da taba marajoara à aldeia global*. 2002. 425 f. Dissertação (Mestrado em Comunicação e Cultura Contemporânea)–Universidade Federal do Pará, Belém, 2002.
- AS FILHAS da Chiquita. Dir. Priscilla Brasil. Documentário, 52 min., cor, Brasil, 2006.
- ARARUNA, M. L. F. B. *O Direito à Cidade em uma Perspectiva Travesti: uma breve autoetnografia sobre socialização transfeminina em espaços urbanos*. Periódicus – Revista de estudos interdisciplinares em gêneros e sexualidades, v. 1, n. 8, p. 133-153, nov. 2017. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/revistaperiodicus/article/view/23942>. Acessado em 28 de março de 2024.
- BENTO, B. *Transviad@s: gênero, sexualidade e direitos humanos*. 1ª ed. Salvador: EDUFBA, 2017.
- BUTLER, J. *Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do “sexo”*. In: LOURO, Guacira Lopes (org.). *Pedagogias da sexualidade*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.
- BUTLER, J. *Corpos em aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa de assembleia*. Tradução: Fernanda Siqueira Miguens. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.
- CARVALHO, C. O.; M. J. G. S. *‘ISTO É UM LUGAR DE RESPEITO!’: A construção heteronormativa da cidade armário através da invisibilidade e violência no cotidiano Urbano*. Revista de Direito da Cidade, 9, n. 1, p. 103-116. 2017. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/rdc/article/view/26356>. Acessado em 28 de março de 2024.
- DOL, 2015. *Chiquita é barrada na Festa do Círio*. Acessado em 30 de março de 2024. Online. Disponível em: https://dol.com.br/_noticia-335325-chiquita-e-barrada-na-festa-do-cirio.html?d=1.
- DIÁRIO DO PARÁ. *Círio 2023 levou 2,3 milhões às ruas de Belém; veja números gerais, Belém do Pará, 23 de outubro de 2023*. Acessado em 04 de março de 2024. Online. Disponível em: <https://diariodopara.dol.com.br/cirio-2023/cirio-2023-levou-23-milhoes-as-ruas-de-belem-veja-numeros-gerais-91300/>.
- DUARTE, L. F. D. (2005), “Ethos privado e justificação religiosa. Negociações da reprodução na sociedade brasileira”. In: HEILBORN, Maria L.; DUARTE, Luiz F. D.; PEIXOTO, Clarice; BARROS, Myrian L. (orgs.) *Sexualidade, família e ethos religioso*. Rio de Janeiro: Ed. Garamond.
- EFREM FILHO, R. *Corpos brutalizados: conflitos e materializações nas mortes de LGBT*. Cad. Pagu, Campinas, n. 46, p. 311-340, abr. 2016. Disponível em: <https://www.radarciencia.org/artigo/corpos-brutalizados-conflitos-e-materializacoes-nas-mortes-de-lgbt>. Acessado em: 16 de março de 2024.
- FOUCAULT, M. *Vigiar e Punir: história das violências nas prisões* (1977). 13ª ed. Petrópolis: Vozes, 1996.
- GRUPO GAY DA BAHIA. *População LGBTI+ morta no Brasil: relatório GGB 2018*, Salvador, 2018. Disponível em: < <https://grupogaydabahia.files.wordpress.com/2020/03/relatorio2018.pdf>. Acessado em 03 de abril de 2024.
- IPHAN, Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. *Círio de Nazaré: Dossiê I*. Rio de Janeiro: IPHAN, 2006.
- LA ROCCA, F. A encenação do corpo e suas formas expressivas na cidade. In: SIQUEIRA, Denise (Org.). *A construção social das emoções: corpo e produção de sentidos na comunicação*. Porto Alegre: Sulinas, 2015, p. 173-185.
- LEFEBVRE, H. *O Direito à Cidade*. São Paulo, 1991.
- LIMA, D. M. B de; GOMBERG, E. *Cultura, patrimônio imaterial e sedução no Arraial do Pavulagem*, Belém (PA), Brasil. Textos escolhidos de cultura e arte populares, Rio de Janeiro, v.9, n.2, p. 53-67. nov. 2012.
- MAUÉS, R. H.. *O homem que achou a santa. Plácido José de Souza e a devoção à Virgem de Nazaré Belém*. Ed. Basílica Santuário de Nazaré, 2009.
- MORAES, C. F. *Esse corpo que habito não é meu?*. In: Diálogos da Cidade: experimentações coletivas [recurso eletrônico]. RIBEIRO, Cristine Jaques (Org.). Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2019. p. 101.
- OLIVEIRA, S. *Políticas da Inimizade*. REBELA, v.7, n.1. jan./abr. 2017. Disponível em: <<http://ojs.sites.ufsc.br/index.php/rebela/article/download/2590/1602>>. Acessado em 30 de março de 2024.
- PANTOJA, V. *Negócios Sagrados: reciprocidade e mercado no Círio de Nazaré*. 2006. 135 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais, área de concentração em Antropologia), UFPA. Belém, 2006.
- PRECIADO, B. (2011). *Multidões queer: notas para uma política dos ‘anormais’*. Estudos Feministas 19(1), Florianópolis. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/S0104026X2011000100002/18390>. Acessado em 28 de março de 2024.
- PELÚCIO, L. (2009). *Abjeção e Desejo: uma etnografia travesti sobre o modelo preventivo de aids*. São Paulo: Annablume.
- SILVA FILHO, M.R. *A Filha da Chiquita Bacana – uma etnografia da Festa da Chiquita em Belém do Pará*. In: 36º ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, Águas de Lindóia, anais, 2012.
- SOLIVA, T. B. “A rua e o medo: algumas considerações sobre a violência contra jovens homossexuais em espaços públicos”. In: Revista Latino-americana de Geografia e Gênero, Ponta Grossa, v.2, n.1, p.122-132, jan. /jul. 2011.



Figura 1,2 .Fonte: Bacana News. Figuras 3, 4, 5 e 6.Fonte: G1.