



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA – UFBA**  
**INSTITUTO DE PSICOLOGIA – IPS**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SERVIÇO SOCIAL – PPGSS**  
**MESTRADO ACADÊMICO**

**RODRIGO SALES QUEIROZ**

**NOTA DE REPÚDIO ÀS CARAVELAS: ENCRUZILHADAS**  
**NORTE-SUL GLOBAL NA SEGURANÇA PÚBLICA PARA PESSOAS**  
**LGBTI+ BRASILEIRAS**

Salvador  
2023

**RODRIGO SALES QUEIROZ**

**NOTA DE REPÚDIO ÀS CARAVELAS: ENCRUZILHADAS  
NORTE-SUL GLOBAL NA SEGURANÇA PÚBLICA PARA PESSOAS  
LGBTI+ BRASILEIRAS**

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Serviço Social ao Programa de Pós-Graduação em Serviço Social, Instituto de Psicologia, UFBA – Mestrado Acadêmico. Linha de Pesquisa: (1) Questão Social e Diversidade Humana.

Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Márcia Santana Tavares.  
Coorientadora: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Simone Brandão Souza (UFRB).

Salvador  
2023

Ficha catalográfica elaborada pelo Sistema Universitário de Bibliotecas (SIBI/UFBA), com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

---

Q3 Queiroz, Rodrigo Sales  
Nota de repúdio às caravelas: encruzilhadas Norte-Sul global na segurança pública para pessoas LGBTI+ brasileiras / Rodrigo Sales Queiroz, 2023.  
180 p.

Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Márcia Santana Tavares.  
Coorientadora: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Simone Brandão Souza (UFRB).  
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal da Bahia. Instituto de Psicologia, Salvador, 2023.

1. Identidade de gênero. 2. Segurança pública. 3. Teoria Queer. I. Tavares, Márcia Santana. II. Souza, Simone Brandão. III. Universidade Federal da Bahia. Instituto de Psicologia. IV. Título.

CDD: 306.76

---



## TERMO DE APROVAÇÃO

**“NOTA DE REPÚDIO ÀS CARAVELAS: ENCRUZILHADAS NORTE-SUL GLOBAL  
NA SEGURANÇA PÚBLICA PARA PESSOAS LGBTI+ BRASILEIRAS”**

**Rodrigo Sales Queiroz**

### BANCA EXAMINADORA:

**Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Márcia Santana Tavares (Orientadora)**  
*Universidade Federal da Bahia – UFBA*

**Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Simone Brandão Souza**  
*Universidade Federal do Recôncavo da Bahia – UFRB*

**Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Valéria dos Santos Noronha**  
*Universidade Federal da Bahia – UFBA*

**Prof. Dr. Wilson Rogério Penteado Júnior**  
*Universidade Federal do Recôncavo da Bahia – UFRB*

Salvador, 08 de fevereiro de 2023.

**Para todas as vidas e afetos desobedientes:**

A mainha e ao seu amor colossal que abstrai as medidas e as fronteiras;

A Leo e ao nosso amor marginal, livre e insistente;

Ao afeto bixa/sapa/trans/bi que sempre se encontra em um lugar amoroso e lindo chamado amizade;

Aos corpos-protesto-desobedientes.

## AGRADECIMENTOS

Se não fosse pelos encontros, reencontros, presenças, constantes ou passageiras, e também por ter me encontrado comigo mesmo de outras e tantas maneiras, poderia dizer que a experiência da pós-graduação é completamente solitária. É um clichê? Sim. Mas também farei coro para que talvez possamos pensar em uma forma de garantir encontros, afetos e uma experiência mais coletiva e menos adoecida, nessa passagem.

É pelos encontros que quero agradecer: pelas ligações nos últimos dias antes da entrega final da dissertação, pelas pessoas que me ouviram chorar e dizer que não conseguiria, que me ouviram repetir um trilhão de vezes o meu cronograma semanal, por quem me deu o suporte doméstico para que eu pudesse me dedicar integralmente à dissertação por algumas semanas. Quero agradecer por quem se colocou à disposição para me ajudar nos últimos momentos, por quem esteve presente durante todo o percurso, por quem dividiu dores parecidas comigo e por quem foi colo e amor do início até a conclusão desse trabalho.

Mas, antes de listar os meus potentes encontros afetuosos, espirituais, irretribuíveis talvez, quero agradecer a mim mesmo. Espero que você tenha conseguido se orgulhar de si, se abraçar por uma mobilização que demandou energia e esforço/desgaste mental irreparável. Obrigado pela força, coragem e energia para chegar até aqui sem sucumbir, mesmo tentando dar conta de uma sobrecarga inegociável, cada vez mais demandada de nós por uma lógica de superprodução!

Mas agradeço, também, à espiritualidade que me deu forças, me deu sinais, que me ouviu interceder, agradecer, me desculpar, querer me distanciar e pedir ajudas para retornar. Uma espiritualidade marginal que me encontrou na chuva, no mar e nas cachoeiras, nas cartas, pelas minhas próprias mãos e pelas mãos de uma rezadeira, na oração, nas runas, nos pés descalços, no silêncio e na multidão. Agradeço a Deus, a orixá, à minha mãe Concinha e à minha mãe Oxum, por não me abandonarem, mesmo nos momentos em que quis estar só. Obrigado às minhas antepassadas, minha avó Irene e vovó Rai, por serem inesquecíveis presenças de amor e coragem

em minha vida e por permanecerem emanando esses dois elementos para as minhas andanças.

Agradeço a mainha, essa mulher e mãe que sabe amar sem medidas, respeitar sem medidas, uma pessoa inspiradora que, certamente, veio ao mundo para, com gestos, deixar ensinamentos de amor e cuidado para com outras existências humanas. Você é minha luz, minha força e minha motivação. Obrigado por quem você me ajuda a ser, por respeitar e confiar nos caminhos que escolho percorrer, sem pressões, sem desânimo, por sua fé em mim e por tanto amor ofertado! Te amo muito!

Tenho pensado que a margem sempre se encontra. Agradeço à minha orientadora Márcia por ter me encontrado na margem e me acolhido com tanta paciência ao meu jeito ansioso e cheio de fôlego de ser, por dividir lutas, defesas e polêmicas metodológicas, por nossos encontros embebidos em risos, partilhas e leveza! Você é uma referência nessa caminhada. Muito obrigado por essa construção coletiva e pelo afeto amigo, pelo apoio, direção e por tanta sabedoria partilhada comigo!

Agradeço, também, à minha coorientadora Simone! Eu e Si, como costumo chamá-la, estamos juntos há um tempo e eu nem sei expressar o tamanho da minha gratidão por nossa amizade, pelos dias em que estou com paranoias que só consigo dissolver depois de um papo demorado com ela, por nos escutarmos com tanto cuidado sempre, dividindo nossos planos, amores e ideias um com o outro, por nosso afeto transviado/sapatão que se reconhece, pelo cuidado acadêmico que ela tem comigo nessa caminhada de anos. Você é uma companhia afetiva e acadêmica de milhões! Obrigado por ter aceitado se jogar com a gente em mais essa empreitada!

Agradeço às pessoas entrevistadas, corpos dissidentes e desobedientes em gênero e sexualidades, pela partilha carinhosa e política de suas histórias com essa pesquisa – que não é minha, mas de uma sociabilidade transviada!

Agradeço, ainda, a toda a margem sexual e de gênero do Sul global, pelas resistências, pelo balé com uma vida marcada por violências e pelo medo da morte, por tentar acertar o passo sem pisar em falso! Sobrevivamos!

Obrigado a uma família que torce, que acredita, apoia, me lembra sobre fé, esperança, casa e retorno. Sobretudo, obrigado à minha tia-mãe Neni (Irenilda), minha prima-irmã Júlia e meu pai por todo o apoio e amor, e por acompanharem as dificuldades e alegrias dos últimos anos! Obrigado, também, aos meus tio/tia Binuca e Lia, pela atenção, cuidado e por não medirem esforços quando solicitados! Obrigado, ainda, à minha tia Bi, pela acolhida, amor e por abrir as portas da sua casa para que eu pudesse começar o mestrado!

Quero agradecer, também, ao meu companheiro Leo, meu amor, meu parceiro, uma pessoa linda e que me dá forças para seguir sempre! Como é bom poder dividir mais um fechamento de ciclo com você, amor! Temos aprendido tanto um com o outro e a conviver com nossas diferenças, insistido em um amor mágico e marginal; um amor que vem mudando, amadurecendo, se tornando cada vez mais compreensivo e real. A vida tem sido mais prazerosa e feliz ao seu lado! Te amo muito!

Agradeço às primas que têm dividido cervejitas, amores, lágrimas e uma imensidão de sentimentos e momentos comigo. Obrigado a Nanda, Murillo, Lu, Mari, Amanda e Robert por uma presença tão constante e pelas alegrias e amores que têm me proporcionado! Eu amo vocês!

Só posso agradecer ao tanto bom de amigas que vêm cruzando comigo nessa jornada; uma multiplicidade de pessoas, histórias, jeitos e intensidades! Sobretudo, quero agradecer às amigas da vida, por estadias tão duradoras em meu quatinho de visitas: Zaira, Clícia, Marcelo, Emy, Evelin, Geisa, Nando, Laís, Mona, Nanda, Ingredy e Mari! Amo muito vocês!

Agradeço pelos encontros e reencontros marcados pelo Serviço Social! Às amigas da universidade e às que me encontraram nesse trânsito difícil do trabalho como Assistente Social. Agradeço, principalmente, a Camilinha, Thainá, Marthar, Alessandra, Lorena, Simone (Xavier), Jéssica, Kleyne, Luísa, Dani, Simone (Oliveira), Pipi, Zaira, Clícia e Nando! Sou feliz por suas chegadas e por permanências tão singulares e cheias de amor! A vida tem sido mais profunda, feliz e diversa ao lado de vocês.



Agradeço ao meu amigo e amor, Rafa, que tem ocupado diferentes lugares na minha vida nos últimos anos, mas sempre compartilhando uma imensidão de amor, leveza e liberdade comigo!

Muito obrigado às amigas que o mestrado me proporcionou e às que me reencontraram nesse momento da vida: Irlanne, Nayane, Flávia, Tailane, Carol, Adriana e Clícia. Mas, especialmente, agradeço a Alana, que foi minha grande companhia nos últimos anos, que dividiu a orientadora, o tirocínio, produções, o campo dos estudos em gênero, as angústias, os medos, as fofocas, mas, principalmente, uma troca acolhedora tão potente que não me deixou sozinho nessa jornada! Obrigado por tudo, amiga! Estaremos sempre juntas! Agradeço às demais discentes da pós-graduação em Serviço Social da UFBA!

Agradeço às minhas sobrinhas e sobrinho, Dioguinho, Tetê e Malu! Vocês foram o frescor dos meus últimos meses! As brincadeiras com Maluzinha, os sorrisos que Dioguinho me arranca todas as manhãs, os afetos com Tetê, me abraçaram em um lugar especial da leveza e alegria. Amo vocês!

Agradeço a Fina, Sirla, Antônio, Guinho, Cida, Adrielly e Maíra por terem me recebido com tanto amor e por todos os momentos alegres que vêm me proporcionando nos últimos anos! E agradeço a Leo por dividir essas amigas incríveis comigo!

A Amandinha, Joy e Marcus, por esse amor que não muda com o tempo, a distância e a saudade!

Também agradeço a Carolzinha e Lore, amores espirituais e inesperados, que me encontraram numa tarde de verão na Barra e roubaram meu coração! Obrigado por serem tão autênticas e especiais!

Às minhas professoras, pela partilha dos saberes, por tanta generosidade e companheirismo acadêmico. Especialmente, agradeço às professoras com as quais pude trocar na pós-graduação, Márcia, Simone, Valéria, Josimara, Flávia, Mônica e Magali, por referenciarem meus caminhos e tornarem possível esperar por um Serviço Social mais plural.

Agradeço imensamente às amigas que me receberam no Recife: Luciana, Amanda, Sena, Gabriel, Jairo, Breno, Martha, Wanessa, Robson, Bia, Jônatas, Luciele, Renata, Camila, Sebastião e Raquel! Obrigado por conexões tão intensas e afetuosas em tão pouco tempo! Recife já é um dos meus lugares favoritos no mundo e vocês já têm lar em meu coração!

Obrigado à minha Psicóloga Lane, por ter me acompanhado tão carinhosamente em um processo de autoconhecimento e elaboração do mundo e da vida!

Obrigado às amigas que seguraram a mão e me levantaram nesses últimos momentos; e, literalmente, mobilizaram esforços para que essa dissertação pudesse existir! Obrigado a Leo, Camilinha, Zaira e Marcelo por todo o apoio nas transcrições das entrevistas! Obrigado, também, a Udi, por todas as prosas políticas e acadêmicas nos últimos anos e pelas sugestões em um momento em que a escrita travou, nesse processo de conclusão!

Obrigado ao LES, ao CIPÓS e ao NuCus pelas trocas no âmbito da pesquisa!

Gratidão à Associação Casa Vis de Conceição do Almeida, pelos encontros transviados e em movimento da nossa encruzilhada LGBTI+!

Obrigado às colegas de trabalho e às demandantes atendidas nos serviços, que compartilharam uma imensidão comigo, nesses anos de atuação no CREAS de São Felipe, Secretaria de Assistência Social de Amélia Rodrigues, CRAS e Conselho de Assistência Social de Conceição do Almeida!

Um agradecimento especial às professoras e professor que compõem a banca de defesa dessa pesquisa, Dr.<sup>a</sup> Valéria dos Santos Noronha, Dr. Wilson Rogério Penteadó Júnior, Dr.<sup>a</sup> Simone Brandão Souza e Dr.<sup>a</sup> Márcia Santana Tavares, e à professora Dr.<sup>a</sup> Caterina Alessandra Rea, que esteve presente nos Seminários de Qualificação I e II, pelo acompanhamento, pelas trocas e contribuições para o desenvolvimento da dissertação, e por aceitarem o nosso convite para participar desse momento de conclusão da pesquisa.

Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pelo apoio para a realização dessa pesquisa, através do financiamento do trabalho de dissertação.

A margem sempre se encontra!

“Se não puder ser livre, seja um mistério.”

(Rita Dove; Trad. nossa)

QUEIROZ, Rodrigo Sales. Nota de Repúdio às Caravelas: encruzilhadas Norte-Sul global na segurança pública para pessoas LGBTI+ brasileiras. 180 f. 2023. Dissertação (Mestrado Acadêmico) – Programa de Pós-Graduação em Serviço Social, Instituto de Psicologia, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2023.

## RESUMO

Essa é uma pesquisa literalmente desobediente, seja porque se constrói por intelectualidades que encontram-se na margem – da academia e das fronteiras que definem a humanidade – mas por seu papel insurgente de provocar a academia, o Estado e a sociabilidade acerca das políticas de morte produzidas contra pessoas dissidentes sexuais e desobedientes de gênero: um projeto colonial que permanece em exercício. Portanto, a pesquisa foi construída em um esforço de discutir as encruzilhadas existentes entre Norte e Sul globais na construção da segurança pública para pessoas LGBTI+ brasileiras. Esses corpos ocuparam, historicamente, campos de representação social diversos nos mais variados territórios, inclusive representações que lhes alocaram no lugar da desumanização e da periferia do saber, do ser e do poder, sobretudo quando atravessados, também, pela violência racista ou quando se constituem como corpos originárias de países que se estruturam por meio de projetos civilizatórios coloniais, como o Brasil. A partir desse marco histórico, é possível identificar a existência de entrecruzamentos na geopolítica global que produzem uma experiência de colonialidade de gênero e que ditam as regras de construção da segurança para pessoas LGBTI+ no Sul global. Assim, a pesquisa utilizou de análises empíricas e de revisão de literatura para mapear o lugar da colonialidade na produção de seguranças à população LGBTI+ brasileira. Foram realizadas, como procedimento metodológico para a apreensão proposta, entrevistas semiestruturadas com 10 pessoas LGBTI+ brasileiras, contemplando um número significativo de participantes autodeclaradas negras ou indígenas, no período de dezembro de 2022, acessando a compreensão das entrevistadas sobre segurança, sensação de segurança, a percepção acerca do atravessamento étnico/racial nas violências sofridas na dimensão do gênero e sexualidade, o acesso aos órgãos público-estatais de Segurança Pública e as vivências junto aos Movimentos Sociais LGBTI+. Essa é uma pesquisa mobilizada pelo campo de estudos *Queer of Color Critique* – ou crítica *queer* racializada – influenciado pelo feminismo negro e pelos estudos pós-estruturalistas. Os resultados alcançados nessa pesquisa contornam-se em uma visualização da Segurança Pública como política pública que atua em forças policiais e carcerárias para replicar violências e morte contra pessoas de cor, implantadas pelo Norte global ocidental. A população LGBTI+ também se sente vitimada pelos abusos policiais e relatam a sensação de insegurança impactada pela condução dos estabelecimentos e agentes da Segurança Pública, no País, devido às violações produzidas por estes. Ademais, é possível demarcar a violência LGBTI+fóbica latente no Brasil, sobretudo quando se é tranvestigênera, negra, parda ou indígena, como traumas da colonialidade de gênero que permanecem em aberto. Por fim, identificamos a desobediência epistêmica e política que confrontam os saberes, a ética e a moral hegemônicos e viabilizam seguranças à população LGBTI+, dadas as lacunas estatais na oferta de proteção aos corpos dissidentes sexuais e de gênero.

Palavras-chave: LGBTI+. Segurança pública. Norte-Sul global. Colonialidade. *Queer of Color Critique*.

QUEIROZ, Rodrigo Sales. Note of Repudiation to Caravelas: Global North-South crossroads in public safety for Brazilian LGBTI+ people. 180 s. 2023. Dissertation (Academic Master's) – Postgraduate Program in Social Work, Institute of Psychology, Federal University of Bahia, Salvador, 2023.

## ABSTRACT

This is literally a disobedient research, both because it is built by intellectualities that are at the margins - of academia and the borders that define humanity - but for its insurgent role of provoking academia, the state, and sociability about the politics of death produced against sexually dissident and gender disobedient people: a colonial project that remains in place. Therefore, the research was built in an effort to discuss the existing crossroads between the Global North and South in the construction of public safety for Brazilian LGBTI+ people. These bodies have historically occupied diverse fields of social representation in various territories, including representations that put them in the place of dehumanization and the periphery of knowledge, being and power, especially when they are also crossed by racist violence or when they are constituted as corps originating from countries that are structured through colonial civilizing projects, such as Brazil. From this historical framework, it is possible to identify the existence of intersections in global geopolitics that produce an experience of gender coloniality and that dictate the rules of construction of safety for LGBTI+ people in the global South. Thus, the research used empirical analysis and literature review to map the place of coloniality in the production of security for the Brazilian LGBTI+ population. As a methodological procedure for the proposed apprehension, semi-structured interviews were conducted with 10 Brazilian LGBTI+ people, contemplating a significant number of participants self-declared black or indigenous, in the period from December 2022, accessing the interviewees' understanding of safety, feeling of safety, the perception about the ethnic/racial crossing in the violence suffered in the dimension of gender and sexuality, access to public-state organs of Public Safety and experiences with the LGBTI+ Social Movements. This is a research mobilized by the field of studies Queer of Color Critique - or racialized queer critique - influenced by black feminism and post-structuralist studies. The results achieved in this research contour into a visualization of Public Security as a public policy that acts on police and prison forces to replicate violence and death against people of color, deployed by the Western global North. The LGBTI+ population also feels victimized by police abuses and report the feeling of insecurity impacted by the conduct of the Public Security establishment and agents in the country, due to the violations produced by them. Moreover, it is possible to mark the latent LGBTI+phobic violence in Brazil, especially when one is transgender, black, brown or indigenous, as traumas of gender coloniality that remain open. Finally, we identify the epistemic and political disobedience that confront hegemonic knowledge, ethics, and morals and enable security for the LGBTI+ population, given the state gaps in providing protection for sexual and gender dissident bodies.

Keywords: LGBTI+. Public security. Global North-South. Coloniality. Queer of Color Critique.

## LISTA DE TABELAS

Quadro 1	Entrevista 1 (Fada Sensata).....	66
Quadro 2	Entrevista 2 (Entendida) .....	67
Quadro 3	Entrevista 3 (Babadeira) .....	67
Quadro 4	Entrevista 4 (Destruidora).....	67
Quadro 5	Entrevista 5 (Mona) .....	68
Quadro 6	Entrevista 6 (Egípcia) .....	68
Quadro 7	Entrevista 7 (Tombamento) .....	69
Quadro 8	Entrevista 8 (Poc).....	69
Quadro 9	Entrevista 9 (Pintosa) .....	69
Quadro 10	Entrevista 10 (Pisadeira) .....	70
Quadro 11	Cronologia das Políticas Públicas para LGBTI+ entre 2003 e 2022.....	114
Quadro 12	Tipos de violência cometidas contra pessoas LGBTI+ .....	123

## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ABGLT	Associação Brasileira de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais e Intersexos
ACT-UP	<i>AIDS Coalition to Unleash Power</i>
ADO	Ação Direta de Inconstitucionalidade por Omissão
AIDS	<i>Acquired Immunodeficiency Syndrome</i>
ANTRA	Associação Nacional de Travestis e Transexuais
APTA	Associação para Prevenção e Tratamento de Aids
Art.	Artigo
ASTRAL	Associação das Travestis e Liberados
ATRAS	Associação das Travestis de Salvador
BO	Boletim de Ocorrência
BSH	Brasil Sem Homofobia
Caheusp	Centro Acadêmico de Estudos Homoeróticos da USP
CASSMAF	Centro Acadêmico de Serviço Social Marielle Franco
CGPDLGBT	Coordenação-Geral de Promoção dos Direitos LGBT
CLOC	<i>Coordinadora Latinoamericana de Organizaciones del Campo</i>
CNCD	Conselho Nacional de Combate à Discriminação
CNCD/LGBT	Conselho Nacional de Combate à Discriminação e Promoção dos Direitos de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais
COVID-19	Coronavírus
CPDD-LGBT	Centro de Promoção e Defesa dos Direitos de LGBT
CRAS	Centros de Referência de Assistência Social
CREAS	Centros de Referência Especializados de Assistência Social
CRFB/ 88	Constituição da República Federativa do Brasil de 1988
DPLGBT	Departamento de Promoção dos Direitos de LGBT
EBGL	Encontro Brasileiro de Gays e Lésbicas
ENESSO	Executiva Nacional de Estudantes de Serviço Social
EUA	Estados Unidos da América
FIES	Fundo de Financiamento Estudantil
FLHA	Frente de Liberação Homossexual Argentina
FPE	Frente Parlamentar Evangélica
GALF	Grupo de Ação Lésbica Feminista



GGB	Grupo Gay da Bahia
GLBT	Gays, lésbicas, bissexuais, travestis e transexuais
GLICH	Grupo Liberdade, Igualdade e Cidadania Homossexual
HIV	<i>Human Immunodeficiency Virus</i>
Ipea	Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada
IST	Infecção Sexualmente Transmissível
LES	Laboratório de Estudos e Pesquisas em Lesbianidade, Gênero, Raça e Sexualidades
LF	Grupo Lésbico Feminista
LGBT	Lésbicas, gays, bissexuais, travestis e transexuais
LGBTI+	Lésbicas, gays, bissexuais, transexuais, travestis, transgêneros, intersexos, dentre outras identidades desobedientes ao padrão moral binário instaurado na modernidade, de gênero, orientação sexual e sexo
LGBTQIA+	Lésbicas, gays, bissexuais, travestis, <i>queer</i> , intersexos, assexuais, dentre outras
LIBRAS	Língua Brasileira de Sinais
LOA	Lei Orçamentária Anual
MDB	Movimento Democrático Brasileiro
MDH	Ministério dos Direitos Humanos
MEC	Ministério da Educação
MESS	Movimento Estudantil de Serviço Social
MI	Mandado de Injunção
MMFDH	Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos
MST	Movimento dos Trabalhadores Sem Terra
NuCus	Núcleo de Pesquisa e Extensão em Culturas, Gêneros e Sexualidades
OAB	Ordem dos Advogados do Brasil
ONGs	Organizações Não-Governamentais
OSC	Organizações da Sociedade Civil
PcD	Pessoas com Deficiência
PL	Partido Liberal
PLC	Projeto de Lei da Câmara
PLS	Projeto de Lei do Senado

PPS	Partido Popular Socialista
ProUni	Programa Universidade Para Todos
PSDB	Partido da Social Democracia Brasileira
PSTU	Partido Socialista dos Trabalhadores Unificado
PT	Partido dos Trabalhadores
PV	Partido Verde
QOC	<i>Queer of Color</i>
SDH	Secretaria de Direitos Humanos
SEDH	Secretaria Especial de Direitos Humanos
Sinan	Sistema Nacional de Informações e Agravos de Notificações
SiSu	Sistema de Seleção Unificada
SPAs	Substâncias Psicoativas
STF	Supremo Tribunal Federal
UFBA	Universidade Federal da Bahia
UFPE	Universidade Federal de Pernambuco
UFRB	Universidade Federal do Recôncavo da Bahia
USP	Universidade de São Paulo

## SUMÁRIO

<b>NOTAS INICIAIS</b> .....	20
<b>1 IDENTIDADES TRANSVIADAS E ESTRANHAMENTOS NORTISTAS: PARA UMA DECOLONIALIDADE LGBTI+</b> .....	26
1.1 DAS IDENTIDADES CONSTRUÍDAS PELO OUTRO: A DEMARCAÇÃO DAS EXISTÊNCIAS LGBTI+ NA HISTÓRIA .....	36
1.2 ENTRE PINDORAMA E BRASIL: UM GIRO DECOLONIAL PARA A HUMANIZAÇÃO DAS SEXUALIDADES E GÊNEROS DISSIDENTES.....	47
<b>1.2.1 O Velejar das Caravelas Nortistas em Terras Transviadas: provocações sobre o projeto de colonização das sexualidades e gêneros no Sul global</b> .....	54
<b>2 A SEGURANÇA PÚBLICA NO BRASIL: UM CONTINUUM COLONIAL</b> .....	60
2.1 O PROJETO DE SEGURANÇA PÚBLICA NO BRASIL: APARELHAMENTOS RACISTAS DE UMA POLÍTICA COLONIAL .....	70
<b>2.1.1 Centralidade dos Agentes de Segurança Pública no Brasil: vivências à la Capitão do Mato</b> .....	75
<b>2.1.2 Entre a Senzala e o Cárcere: o histórico aprisionamento das existências de cor na superficialidade da Segurança Pública</b> .....	81
<b>3 A LOCALIZAÇÃO INSEGURA DA PERIFERIA SEXUAL: SEGURANÇA PÚBLICA PARA PESSOAS LGBTI+ BRASILEIRAS</b> .....	89
3.1 A POPULAÇÃO LGBTI+ NEGRA E INDÍGENA EM UM PAÍS VÍTIMA DE TRAUMAS COLONIAIS .....	94
<b>3.1.1 “Há uma voz que tentaram calar, mas essa estrela não vai se apagar”:</b> <b>a lógica bolsonarista/da Nova Direita de desproteção a pessoas LGBTI+ no Brasil</b> .....	108
<b>3.1.2 Corpo-protesto-desobediente: histórias de desproteção contadas por pessoas LGBTI+ brasileiras</b> .....	118
<b>4 DESOBEDIÊNCIA NOS TRÓPICOS: ENFRENTAMENTOS TRANSVIADOS AO GENOCÍDIO E EPISTEMICÍDIO LGBTI+ NO BRASIL TROPICAL</b> .....	132
4.1 EPISTEMOLOGIAS DESOBEDIENTES PARA UMA “CRÍTICA QUEER RACIALIZADA” .....	134

4.2 “ORGANIZADAS PRA FAZER REVOLUÇÃO”: AÇÕES, ORGANIZAÇÕES E ARTIMANHAS DOS MOVIMENTOS SOCIAIS LGBTI+ NO BRASIL – PARA A GARANTIA DE SEGURANÇA .....	145
<b>NOTAS INCONCLUSIVAS (PARA UMA SOCIOEDUCAÇÃO BIXA/SAPA/TRANS SUDACA E PEDAGÓGICA).....</b>	<b>157</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>161</b>
<b>APÊNDICE A – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido .....</b>	<b>170</b>
<b>APÊNDICE B – Roteiro de Entrevista Semiestruturado .....</b>	<b>173</b>
<b>ANEXO A – Parecer Consubstanciado do Comitê de Ética em Pesquisa.....</b>	<b>176</b>

## NOTAS INICIAIS

Iniciar esse escrito bixa sem fazer uso da normatizadora expressão “Introdução” é um ato de desobediência. Compactuamos com Leandro Colling (2015) quando ele afirma sobre a impossibilidade de que seu escrito introduza algo, visto que tantas outras intelectuais falaram antes de nós sobre os debates tocantes às questões de gênero e sexualidades.

Afirmar isso é propor, ainda, a visibilidade desses estudos realizados previamente aos nossos, para que o discurso de que “pouco se produz” no campo das sexualidades e gênero se desmitifique, pois somos potentes, ocupamos o lugar das intelectualidades, mas somos apagadas por uma sociedade que desconsidera as nossas existências e produções de saber.

De tal forma, faremos uso da expressão “Notas Iniciais” como um manifesto insurgente à norma e ao apagamento das epistemologias bixas/sapas/trans, para dissertarmos, junto a essas intelectualidades, sobre as encruzilhadas existentes entre Norte e Sul globais na construção de segurança pública para pessoas brasileiras que se reivindicam ou são classificadas nas identidades de lésbicas, gays, bissexuais, travestis, transexuais, intersexos, dentre outras identidades que não conformam o padrão de gênero, sexualidade e sexo aceito na comunidade global (visualizadas, no campo das políticas identitárias, na sigla LGBTI+).

No intuito de colorir reflexões primárias desse trabalho de pesquisa, sem reproduzir apagamentos epistêmicos, é preciso firmar os processos sociohistóricos que afetam a população de pessoas dissidentes sexuais e desobedientes de gênero em uma reconstrução da repressão moral colonial, estruturada pelo sistema-mundo moderno/colonial, nos Trópicos e, por sua vez, no território brasileiro. Desse ponto de vista e de partida, Pelúcio (2020) contorna reflexões acerca das movimentações do desenvolvimento de uma geopolítica global que subalterniza as manifestações indisciplinadas de gênero e sexualidades: bixas/sapas/trans do Sul do Globo.

A população LGBTI+ vem sendo vitimada pela violência colonial, na sistematização da modernidade enquanto espaço temporal, mas, sobretudo, enquanto palco sistêmico que materializa violências às culturas dos povos de cor e de suas cognições coletivas acerca das manifestações em sexualidades e gêneros.

Portanto, de forma objetiva e sem perder de vista a necessidade de que uma pergunta de investigação provoque um desconforto para sairmos dos nossos lugares

de comodidade, pretendemos fazer uso do questionamento “quais as encruzilhadas entre Norte e Sul globais na construção da segurança pública para pessoas LGBTI+ brasileiras?”, como centralidade dessa pesquisa, para refletirmos sobre a localização insegura da periferia sexual na geopolítica do saber, do ser e do poder.

O objetivo geral da pesquisa é tecer discussões sobre as encruzilhadas existentes entre Norte e Sul globais na construção da segurança pública para pessoas LGBTI+ brasileiras, distribuído nos seguintes objetivos específicos: a) mapear traumas coloniais nas realidades da população LGBTI+ brasileira; b) descrever as estratégias formais e informais de segurança pública existentes no Brasil; c) verificar o alcance das construções formais e informais de segurança pública para a população brasileira LGBTI+; e d) identificar os tensionamentos dos Movimentos Sociais que militam e socioeducam pela dissidência sexual e de gênero no território brasileiro.

Essa é uma pesquisa com motivações acadêmicas, pela relevância de compreender os reflexos da colonialidade, ou seja, de uma permanência, na atualidade, da colonização dos pensamentos, das existências e das estruturas de poder (QUIJANO, 2009), nas vidas de pessoas LGBTI+, sobretudo as negras, indígenas e pobres, desumanizadas pela opressão colonial e de gênero, e exploração capitalista.

É, portanto, que situamos uma nota de repúdio às caravelas no título desse trabalho, no sentido literal do que representa a travessia transatlântica das caravelas aos territórios do Sul global, transportando um projeto desumano de expropriação, de aculturação, incluindo a mobilização de inseguranças contra afirmações e práticas sexuais e de gênero que conformavam essas localizações subalternizadas; mas, também, em uma crítica ao colonialismo epistêmico em gênero e sexualidades, no qual se insere o que Jota Mombaça (2016a) chama de *Caravelas Queer*, ao descrever a implementação de um saber nortista no Sul global que não realiza leituras da particularidade sudaca acerca de dissidências sexuais e de gênero, mas se incorpora nas legitimidades da produção de saber, em detrimento de outras teorias correspondentes à própria tradição da “margem” global.

Ademais, é uma pesquisa impulsionada por motivações políticas e pessoais. Informo que a pesquisa aqui tracejada será desenvolvida através de uma posição contra-colonial, onde quem escreve se implica, sobretudo sustentando-se na etnopesquisa – metodologia que, segundo Roberto Sidnei Macedo (2009), centraliza

a cultura, sistematizando a realidade a partir da *práxis* social do etnopesquisador, seu *modus operandi* na existência concreta: metodologia indesejável, de fato.

Macedo (2009) argumenta que a etnopesquisa não perde de vista a problematização dos poderes e estruturas que elaboram o contexto sociocultural. Do ponto de vista do intelectual, há, na pesquisa por meio de etnométodos, uma hermenêutica epistêmica radical, ética, de maneira espiralada, de modo que o ator/autor se encontra no desenho de sua própria pesquisa.

Portanto, será priorizada a comunicação em primeira pessoa, baseando-se em uma cabível problematização acerca de racionalidades brancas que sucumbem escritas referenciadas em narrativas pessoais. Contudo, garantindo um rigor ético-político na produção de conhecimento, estaremos dissertando em primeira pessoa do plural, na maioria dos delineados aqui aplicados, visto que, como introduzimos anteriormente, essa é uma pesquisa construída por uma bagagem de teóricas da margem, que somam às produções aqui elaboradas. Outrossim, afirmamos que essa é uma pesquisa construída em coautoria com as pessoas entrevistadas, as quais produzem sínteses sobre as determinações que atravessam suas próprias vivências, ao passo em que também são participantes/colaboradoras da pesquisa.

E situado neste campo, onde existo e insisto em produzir *práxis*, ideias e ações, digo-me dissidente, uma bixa bissexual cis – afirmação que, sobretudo, é uma forma de torção às manifestações identitárias fixas e objetivas – e branca, e faço do meu trânsito, um movimento de produção intelectual e política, junto aos Movimentos Sociais organizados, para o enfrentamento às violências que acometem corpos como o meu e como aqueles que sobrevivem a uma experiência ainda mais contundida pela racialização repressiva de suas vidas, conformando-se em LGBTI+ negras e indígenas. Ainda, é preciso registrar a profundidade da violência sofrida por pessoas tranvestigêneres (transexuais, travestis, não-binárias, dentre outras) e das sapas, bixas e bissexuais com expressão de gênero dissidente do padrão.

Desse modo, demarco politicamente que sou fruto do Movimento Estudantil de Serviço Social (MESS), onde posicionei militâncias que mobilizaram a minha trajetória ativista através do Centro Acadêmico de Serviço Social Marielle Franco da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (CASSMAF/UFRB) e da Executiva Nacional de Estudantes de Serviço Social (ENESSO) – espaços onde vinculei afetivamente e politicamente com sapas, bissexuais, travestis, pessoas não-binárias, bixas – a maioria delas, hoje, Assistentes Sociais – organizadas e enraizadas em uma

sede de construir uma sociabilidade e um Serviço Social livre de opressões. Também falo de uma trajetória mais recente em um espaço que me acolhe e me movimenta, a Associação Casa Vis, coletivo que atua, no município de Conceição do Almeida/BA, no enfrentamento à violência contra a população LGBTI+, e do qual me faço membro.

Outrossim, minha passagem em grupos de estudos e pesquisas como o Laboratório de Estudos e Pesquisas em Lesbianidade, Gênero, Raça e Sexualidades, vinculado à UFRB (LES/UFRB), e uma breve estadia no Núcleo de Pesquisa e Extensão em Culturas, Gêneros e Sexualidades da Universidade Federal da Bahia (NuCus/UFBA), contribuíram para a tecelagem dos desejos de permanecer produzindo pesquisa em gênero e sexualidades, após o findar da graduação em Serviço Social, onde dei meu primeiro grande suspiro nas reflexões sobre segurança para LGBTI+, através do trabalho de conclusão de curso.

Os caminhos metodológicos dessa pesquisa conformam-se enquanto uma periferia na produção global de conhecimentos. Nossa pesquisa se desenvolveu, sobretudo, à luz de estudos em gênero, sexualidades e colonialidade, através das influências de um campo de produção de saberes intitulado *Queer of Color Critique*, que se faz enquanto uma corrente crítica racializada em gêneros e sexualidades, inspirada nos caminhos do feminismo negro e dos estudos pós-estruturalistas. Mas, também, somos decoloniais; nossa premissa maior é o confronto e a superação da colonialidade vigente no mundo/moderno colonial e capitalista. Portanto, nossa pesquisa, destarte, está embebida nos estudos decoloniais.

Enquanto procedimentos metodológicos, a pesquisa utilizou de análises empíricas e de revisão de literatura, em um estudo de abordagem qualitativa para mapear o lugar da colonialidade na produção de seguranças à população LGBTI+ brasileira. Para Maria Cecília Minayo (2012), o principal imperativo da pesquisa qualitativa é compreender o indivíduo em sua singularidade, mas considerando-o como um sujeito histórico e inserido em estruturas coletivas.

Ainda acerca dos procedimentos metodológicos, informamos que foram realizadas, para a apreensão proposta, entrevistas semiestruturadas – desenvolvidas a partir de um roteiro de perguntas previamente definidas, tendo, ocasionalmente, sido adicionadas novas questões identificadas como relevantes pelo pesquisador ao decorrer da entrevista – com 10 pessoas LGBTI+ brasileiras adultas, contemplando participantes autodeclaradas negras e indígenas, no período de dezembro de 2022, acessando a compreensão das entrevistadas sobre segurança, sensação de



segurança, a percepção acerca do atravessamento étnico/racial nas violências sofridas na dimensão do gênero e sexualidade, o acesso aos órgãos público-estatais de Segurança Pública e as vivências junto aos Movimentos Sociais LGBTI+.

Esse trabalho está organizado em quatro capítulos. O **capítulo 1**, intitulado “Identidades Transviadas e Estranhamentos Nortistas: para uma decolonialidade LGBTI+”, tratou de refletir acerca da construção das identidades de pessoas dissidentes sexuais e desobedientes de gênero a partir dos atravessamentos nortistas, sobretudo na mudança na modernidade tardia, discutida por Stuart Hall (2006), e a partir da colonialidade, segundo Aníbal Quijano (2009). A primeira seção desse trabalho defende, outrossim, a construção da colonialidade de gênero na modernidade colonial, arguição realizada por María Lugones (2014), apresentando, em um levantamento histórico feito por intelectuais como Antonio Calibán Catrileo (2019) e João Silvério Trevisan (2018), as elaborações que se traçam no colonialismo na produção de identidades transviadas subalternizadas.

No **capítulo 2**, nomeado “A Segurança Pública no Brasil: um *continuum* colonial”, introduzimos a segurança pública como um campo não necessariamente institucional, com as reflexões de Luiz Eduardo Soares (2019), comentando as ideias de disciplina e microfísica do poder, com Michel Foucault (1987), como formas de controle dos corpos, subsidiadas por duas tecnologias disciplinares do Estado: a polícia e o cárcere. Apresentamos um agente da Segurança Pública, no Brasil, que é de cor, ao passo em que também reproduz violências contra pessoas de cor, e um cárcere que massifica o aprisionamento de pessoas negras, no País, através de uma seletividade penal, como pontua Alessandro Baratta (1987).

O **capítulo 3**, que se propõe a discutir “A Localização Insegura da Periferia Sexual: segurança pública para pessoas LGBTI+ brasileiras”, tece análises acerca da categoria cunhada por Achille Mbembe (2018b) – necropolítica – e de sua aplicação para a promoção de um contexto de insegurança contra pessoas dissidentes sexuais e de gênero, no Brasil. Para identificar esse cenário, discutimos os dados levantados por dossiês organizados pelos Movimentos Sociais e as políticas de jurisprudência promovidas pelo Poder Judiciário, a omissão do Poder Legislativo e a lógica bolsonarista de desproteção às corpos LGBTI+, apresentando, ainda, um quadro de avanços e retrocessos no campo das políticas públicas para as existências transviadas, no Brasil. No findar desse capítulo, também transmitimos as histórias contadas por pessoas LGBTI+ sobre o medo/sensação de insegurança e a

violência/insegurança, como contrapontos de um estado de segurança, que atravessam as vidas do que chamei de corpo-protesto-desobediente.

A última seção da pesquisa – **capítulo 4** – intitulada “Desobediência nos Trópicos: enfrentamentos transviados ao genocídio e epistemicídio LGBTI+ no Brasil tropical”, dissertou sobre duas formas de insubmissão à violência contra pessoas LGBTI+ do Sul global e contra suas culturas: a desobediência epistêmica e a insurgência política. Para tanto, apresentamos reflexões sobre o epistemicídio dos povos de cor, com Ramón Grosfoguel (2016) e Sueli Carneiro (2005), dialogando sobre o colonialismo epistêmico da Teoria *Queer*, com as críticas de Hija de Perra (2015), Jota Mombaça (2016a) e Caterina Rea (2020). Também apresentamos uma breve historiografia dos Movimentos Sociais LGBTI+ na América Latina/no Brasil, a partir da revisão de literatura de textos publicados no livro “História do Movimento LGBT no Brasil”, de James Green et al.

## 1 IDENTIDADES TRANSVIADAS E ESTRANHAMENTOS NORTISTAS: PARA UMA DECOLONIALIDADE LGBTI+

Estamos diante de uma epistemologia insurgente escrita por “mãos quebradas<sup>1</sup>” e mentes inconformadas com as normatividades desenhadas na conjunção sociocultural moderna; uma proposta intelecto-política referenciada em pesquisas insubmissas que provocam a sociabilidade e a academia pela reconstrução de visibilidade e humanidade a corpos que não conformam o padrão de gênero e sexualidades.

Nesse incômodo primeiro momento de uma pesquisa que pretende repudiar a hegemônica e violenta norma, serão gravadas ideias assentadas em uma radicalidade política para visualizar as metodologias de produção de estranhamentos utilizadas pela geopolítica global, revirando a história do avesso, do centro às margens e vice-versa, da cabeça ao cu – estranhado, mesmo em silêncio, pela pudica academia e sociedade moderna.

Por que estranhamos o “cu do mundo”? Iniciaremos esta grande viagem<sup>2</sup> aqui elaborada e dissertada, falando de cu, por mais que as mentes higienizadas se amedrontem com uma academia popular, dissidente e do Sul global. Afinal, devemos lembrá-las que a linguagem popular das brasileiras<sup>3</sup> é quem nos recorda que estamos no cu do mundo, que seria o mesmo que dizer que estamos em um lugar remoto (PELÚCIO, 2020).

Larissa Pelúcio (2020), em seu artigo “Histórias do cu do mundo: o que há de *queer* nas bordas?”, atenta para a peculiaridade que a linguagem portuguesa no Brasil atribui à compreensão do cu. O cu é somente o ânus, para as brasileiras – diferente

---

<sup>1</sup>Fazemos referência ao termo “mão-quebrada” utilizado de forma pejorativa pelas tecnologias que violentam corpos homossexuais, afirmando que esse é um escrito orgânico tecido por mãos transviadas.

<sup>2</sup>Termo originado como flexão de “viado”, o qual, por sua vez, é um adjetivo utilizado no Brasil, inicialmente como atributo pejorativo aos homossexuais, e reconsiderado pelos próprios homens gays, como um manifesto insurgente, portanto, utilizado para afirmar suas identidades. Dizemos que essa pesquisa é uma viagem pela insubmissão dos nossos escritos e por um texto desobediente à academia sisuda e ortodoxa.

<sup>3</sup>Priorizaremos o uso da linguagem generificada no decurso deste escrito, de modo a utilizá-la, via de regra, no feminino, mesmo quando estivermos fazendo alusão a um grupo de pessoas de gêneros variados. A torção neste símbolo é uma crítica à linguagem patriarcal que acompanha a composição da língua portuguesa, e um compasso com os Movimentos de mulheres e de pessoas dissidentes sexuais e de gênero que tensionam a linguagem para uma revisão semiótica política.

de como é referenciado em Portugal, por exemplo, onde “cu” é, também, a denominação do que aqui chamamos de bunda. Então, o cu representa, na popularidade brasileira, para Pelúcio (2020, p. 290), especificamente:

[...] somente o orifício excretor [...]. Por sua associação com dejetos, aqui, como em outros lugares, ele está associado a palavrões, a ofensas, ao que é sujo, mas também a um tipo de sexo transgressivo, mesmo quando praticado por casais heterossexuais. Porém, no imaginário sexual local, o sexo anal está estreitamente associado à homossexualidade masculina.

Portanto, também o cu é dissidente; porque ele é a própria insurgência do corpo e das identidades, um cu revoltado que se arrisca a romper com o moralismo estabelecido na sociedade, inserindo-se em processos desobedientes de produção amoroso-sexual. “O cu excita na mesma medida em que repele [...]” (PELÚCIO, 2020, p. 290).

É possível estabelecer, ainda, conforme situa Larissa Pelúcio (2020), que se o cu do mundo está em lugar longínquo, é porque este, do ponto de vista lógico, é o lugar de um país submisso a um eixo de referência geográfico e político que é o Norte do mundo, potencializado nos Estados Unidos da América (EUA) e Europa Central; o cu de um mundo que também tem cabeça.

Larissa Pelúcio (2020) tensiona que esta cabeça pensante do Norte é uma localização de poder em uma ordem global que impõe uma configuração política para a produção do conhecimento. Ao cu do mundo, a esta margem “sudaca”, que são os territórios do Sul global, como nomeia Hija de Perra (2015), reserva-se a possibilidade do apagamento, do silenciamento, da opressão, da invasão, da pilhagem, do estupro e do estranhamento.

Então, este é o momento de retornarmos à questão “por que estranhamos o ‘cu do mundo’?”. Perguntamos, ainda, por que o Norte estranhou e continua estranhando existências do cu do mundo? E, por fim, mas sem a pretensão de finalizar qualquer reflexão, interpelamos: por que nós mesmas, localizadas no cu do mundo, estranhamos o cu do mundo?

Essas questões, propositalmente, nos impelem na direção de um salto epistemológico, um *devir*-intelecto-político que reflita o que nos motiva a reproduzir, discursivamente e através de nossas experimentações, que estamos em um lugar que estranhamos em nossos próprios corpos. E não somente: pretende-se provocar a

potência quase imperceptível por nós mesmas do cu, do que é estar no cu do mundo e do que esse cu produz (antecipamos que é muita coisa boa).

Nos limites dessa nossa via(da)gem, no trânsito conturbado de uma desobediência epistêmica, certamente está o ponto de vista que vulgariza essa produção de conhecimento popular, dissidente e do Sul global, de tal modo que a desconsidera. Pelúcio (2020, p. 290) já nos advertia que “[...] não se deve falar de cu em contexto acadêmico [...]”. Mas a que tipo de reprodução discursiva e de dominação estaremos nos submetendo se, estando no cu do mundo, não nos atrevermos a falar por meio de nossas próprias teorias, popularidades e conhecimentos outros, que, por consequência e intencionalidade, também conformam uma Teoria Cu?

Larissa Pelúcio (2020) fala da Teoria Cu como um conjunto de epistemologias que acionam a tradição das reflexões sobre gênero e sexualidades a partir de nossa própria experiência na produção de conhecimento, como aprofundaremos mais à frente. Recorreremos, então, a intelectuais dissidentes, populares<sup>4</sup> e do Sul global (teóricos cu) para sacudir o lugar das matrizes identitárias e de opressão que permanecem delineadas pela linguística e pelos sistemas de poder. Pretendemos rasurá-las. Escrever por cima. Escrever de nós.

Em direção perpendicular ao ponto de vista sobre a construção das identidades na modernidade, ressaltamos, com Stuart Hall (2006), importante intelectual jamaicano dos Estudos Culturais, que a discussão sobre as identidades tem sido realizada com frequência na teoria social, especialmente quando se considera a localização atual do tráfego das identidades. Este “pin” de posição temporal, que tem início no fim do século XX e perdura até a atualidade (HALL, 2006), reserva à formulação das identidades, a chamada “crise das identidades”; em outros termos, é possível afirmar a emergência de novas expressões identitárias por caminhos menos essencialistas e fixados.

“Isso está fragmentando as paisagens culturais de classe, gênero, sexualidade, etnia, raça e nacionalidade, que, no passado, nos tinham fornecido sólidas localizações como indivíduos sociais.” (HALL, 2006, p. 9). O intelectual discute, ainda, sobre um deslocamento das identidades não só do contexto cultural, mas de si mesmas enquanto sujeitas.

---

<sup>4</sup>Pretendemos falar com as existências acadêmicas que se fazem referência de populações/povos excluídos da produção de conhecimento.

Stuart Hall (2006) demarca três diferentes sujeitos para pensarmos a concepção de identidade: o sujeito do Iluminismo, o sujeito sociológico e o sujeito pós-moderno. O primeiro, é o sujeito centrado na essência identitária, do ponto de vista de que esta nasce com aquela corporalidade e desenvolve-se junto a ela de maneira rígida e definitiva; sujeito da razão, ação e consciência. Nos atentaremos, sobretudo, neste escrito, aos últimos dois sujeitos.

O sujeito sociológico, na leitura de Hall (2006), é a configuração identitária a partir das influências da sua relação com outras sujeitas, pois “[...] a identidade é formada na ‘interação’ entre o eu e a sociedade.” (HALL, 2006, p. 11). O sujeito sociológico é continuado, na modernidade, possuindo um “eu interior” que, agora, é entendido, em sua elaboração e transformação, como um produto da relação em sociedade.

Nem cogitaram pensar que nossos corpos viajantes transitam. O sujeito pós-moderno é a representação de um confronto com a essência, com o limitar das identidades (HALL, 2006). Essa ruptura é característica da mudança na modernidade tardia; o que conhecemos como Globalização<sup>5</sup>. A interação do globo na produção da cultura, de conhecimento e de poder, descentra as identidades e aponta a estas a diferença como uma contradição não-binária ao que antes estava estabelecido como o “eu real” (HALL, 2006).

A hegemonia do binarismo, da normatização, da racionalidade moderna, das cosmovisões ocidentais, não poderia confrontar o velejo do sujeito pós-moderno de outra forma, senão pela via da disputa. Afinal, o sujeito em trânsito não apenas é

---

<sup>5</sup>Anthony Giddens (2002), em “Modernidade e Identidade”, percebe uma interação dialética entre o global e o local, de modo que no processo de Globalização há a universalização das mudanças socioculturais provocadas pela modernidade. Giddens estabelece, ainda, que a comunidade existente na modernidade é afetada pelas abstrações impostas por ela em seus “mecanismos de desencaixe”. Neste ponto da modernidade, há, portanto, uma ruptura do sujeito com ele mesmo, mas, também, com toda uma comunidade global e com os sentidos de confiança; esta, contudo, se abstrai em si mesma, visto que o sujeito tensiona o desencaixe, mas permanece situado e cativo desse sistema. Para Giddens, a alta modernidade ou modernidade tardia é um momento ainda inerente à própria modernidade. Desse modo, é imperativo firmar que as bases da modernidade permanecem em vigor, mas com outro formato de atuação. Zygmunt Bauman (2001), em “Modernidade Líquida”, nomeia a modernidade tardia como modernidade líquida atribuindo a ela uma fluidez e mobilidade. No líquido panorama da modernidade tardia, ganha palco a superprodução de informação, dos meios de comunicação e das mercadorias para o consumo, tornando-os, então, matéria de descarte e superação constantes. Destarte, o sujeito se individua em si mesmo e se desloca de sua comunidade, elaborando as relações sociais como relações também descartáveis.

histórico e dialético, mas, também, descentrado de si mesmo. As estruturas não o constroem, mas lhe possibilitam colapsos e movimentações plurais (HALL, 2006).

Ao pensarmos com Aníbal Quijano (2009), sociólogo decolonial peruano, sobre as representações que se modelam junto às identidades, nos defrontamos positivamente com escrituras que tornam possível pensar sobre a caracterização de uma classificação social sustentada por eixos de poder. Aqui, não se trata de relatar sobre a insuficiência do sujeito sociológico, que se colore hegemonicamente pelo materialismo histórico-dialético inter cruzado a um estruturalismo na Sociologia, mas pensa outras, não necessariamente novas, construções de reflexão epistêmico-políticas considerando a cegueira teórica na produção de conhecimento. Reflete Quijano (2009) que, nesse movimento de privação do sentido da visão, apaga-se o lugar do poder que toma como pilar os gêneros, raças/etnias e idades; entre outros marcadores.

O conceito de classificação social, nesta proposta, refere-se aos processos de longo prazo nos quais os indivíduos disputam o controle dos meios básicos de existência social e de cujos resultados se configura um padrão de distribuição do poder centrado em relações de exploração/ dominação/conflicto entre a população de uma sociedade e numa história determinada. (QUIJANO, 2009, p. 100).

Consideramos, no contexto de dominação do Sul global, mais precisamente do que hoje conhecemos como Américas, o apontamento de três linhas que estruturam, na dominação dos territórios pela via do conflito – apresentada na subalternização da diferença – e da exploração – do trabalho, de riquezas e propriedades – a classificação social por meio da violência e apropriação colonial (QUIJANO, 2009).

Quijano (2009) redige criticamente que, no Capitalismo mundial moderno, fundado no colonialismo e, então, continuado na colonialidade – conceito que se refere à permanência do pensamento colonial mesmo após o rompimento formal com o colonialismo – que trabalho, raça e gênero são os eixos fundantes dessa variação de posição da classificação social.

Ressalva-se que não pretendemos imobilizar as racionalizações sobre a gestação e materialização de uma (ou da) classificação social, o que não significa que não façamos defesas particularizadas a esse ponto de vista que propõe uma abertura nas ideias sobre a produção das identidades. Não as engessar é aderir a uma das características fundamentais na elaboração das identidades: a de ser histórica.

Estas argumentações só se fazem possíveis, contudo, a partir da pluralidade de percepções sobre a dominação e exploração de identidades, seja por meio da classe social à qual pertencem, e que são, cronologicamente, formuladoras de condições específicas aos gêneros e raças – adensando as experiências de racismo, binarismo e sexismo – mas, também, relações de poder no tocante ao gênero e à raça coexistindo de forma consubstancial à exploração de classe.

Ao passo que nos dispomos, junto à Quijano (2009), a observar as relações a partir de uma classificação social que amplia o grau da lente de análise da produção das identidades, por meio de relações de poder, assentamos as visualizações de Walter Mignolo (2020), intelectual argentino decolonial.

Mignolo (2020) corrobora com Aníbal Quijano ao demarcar que a colonialidade, perdurante nos eixos de poder, fundou e reproduz, sobretudo por meio de instituições que replicam experiências do colonialismo – período colonial – nas condições do sistema-mundo moderno/colonial, identidades racializadas específicas; se caracterizam na seguinte distribuição linguística: africanas são negras, americanas são vermelhas, asiáticas são amarelas e europeias são brancas. Isso não lhes atribuiu geoculturalmente somente cores, mas uma estrutura hierárquica de poder.

É relevante, ademais, destrinchar com Mignolo (2020), de forma mais genérica, mas em síntese, a dicotomização histórica entre europeus e não-europeus, e as elaborações civilizatórias do poder e da produção de conhecimento a partir dessa separação. Tomaz Tadeu da Silva (2011), pensando sobre a identidade e a diferença, em visão dos Estudos Culturais, fala que há um fluido ambíguo na concepção das identidades, de tal modo que essas realizam trânsitos circunstanciais, autônomos, mas, também, são codependentes de outras identidades, à medida que afirmarmos uma identidade dizendo, ainda, sobre a existência de outra/s identidade/s.

Se pensarmos, por exemplo, na relação entre o europeu branco e os povos não-europeus e de cor, há uma multiplicidade de atravessamentos culturais que formam as identidades de pessoas negras ou de pessoas indígenas. Isso demarca a particularidade de uma identidade e, em sua existência, há desdobramentos de si mesma. Contudo, as identidades só são formuladas considerando as expressões fenotípicas (visíveis) das sujeitas e de suas cores/etnias, porque houve um projeto civilizatório e exploratório de diferenciação dessas pessoas das identidades de pessoas brancas.



Tomaz Tadeu da Silva (2011) ainda propõe a reflexão de que a identidade e a diferença fazem parte de um processo de criação linguística que é social e cultural. Nesse sentido, nomeamos e identificamos coisas, lugares, pessoas, dizendo que isto não é aquilo, num processo de diferenciação, o que contrapõe a ideia da diferença como um produto da identidade, já que ela é um processo, inclusive, de estabelecimento linguístico de identidades.

Nesse sentido, o pensador ressalta que existem discursos que se apresentam aparentemente como descritivos, mas ganham corpo e materialidade; mesmo porque se reproduzem através de citações e repetições que reforçam uma ideia inserida num contexto social, alcançando o cotidiano material (SILVA, 2011).

Ao avançar na discussão, o autor supramencionado fala que a linguagem “vacila”, pensando nas múltiplas possibilidades de superação de uma “nomenclatura” atribuída a determinada coisa, e coloca que autoras pós-estruturalistas<sup>6</sup> se sustentam na ideia da instabilidade linguística para romper com o texto soberano, que forma identidades soberanas.

Um conceito, segundo Tomaz Tadeu da Silva (2011), nunca é propriamente a representação do Real. Ao nomear como lésbica uma mulher que se relaciona com outra mulher, por exemplo, é preciso perceber que essa nomenclatura faz parte de uma construção histórica da língua, fixada através da repetição, mas que não representa o Real sobre ela; apenas um nome utilizado nesta época e aceito como o termo mais usual e hegemônico sobre esta identidade. O autor traz a importante discussão de que as diferenças e identidades atribuídas através da linguística são hierarquizadas e asseguram relações de poder. Essas relações são construídas em uma lógica binária, onde a parte privilegiada e hegemônica é naturalizada e normalizada, em detrimento de outras identidades, já que se sustenta não como uma identidade entre outras, mas como “a identidade”.

---

<sup>6</sup>Localizamos que os estudos pós-estruturalistas produzem diálogos que encorpam o campo de trabalho em gêneros e sexualidades, promovendo um arcabouço teórico com ferramentas conceituais para a compreensão das movimentações de corporalidades dissidentes. “Filósofos como Michel Foucault, Gilles Deleuze, Félix Guattari, Jacques Derrida, Guy Hocquenghem [...]” inscreveram impressões filosóficas que reverberam nos estudos *queer/cu*. Ademais, cabe sugerir a leitura de teóricas *cu* pós-estruturalistas como Judith Butler, Gloria Anzaldúa, Larissa Pelúcio, Guacira Lopes Louro, Paul B. Preciado, Berenice Bento (LEOPOLDO, 2020, p. 21); muitas delas potencializadoras da pesquisa aqui apresentada.

Existem, também, elementos de fixação da identidade, como essencialismos culturais, mitos e interpretações biológicas, utilizados para diferenciar identidades e estabelecer as relações de poder a partir da ideia de que a identidade faz parte da essência, daquilo que é vital na existência (SILVA, 2011).

Há, no entanto, a demanda de que, de forma ilógica e improvável, as identidades dissidentes se assemelhem às essencialidades das matrizes identitárias. Uma imposição que se abstrai em si mesma, dadas as condições para que as diferenças se tornem sombras dessas matrizes.

Ao observarmos as intervenções das identidades moldadas como matrizes no processo de classificação social, em referência às identidades que ocupam posições inferiorizadas e diferenciadas, afirmamos que a intencionalidade é a de aniquilar diferenças, visto que não é possível ser ela mesma, tampouco alocar-se tal como uma matricialidade.

Nesse escrito, ensaiamos sobre a diferenciação de pessoas dissidentes sexuais e desobedientes de gênero<sup>7</sup>, as quais reconheceremos, em determinados momentos, quando for necessário recorrer a uma linguística identitária, como as populações de lésbicas, gays, bissexuais, transexuais, travestis, transgêneros, intersexos e outras mais identidades desobedientes ao padrão moral binário instaurado na modernidade, de gênero, orientação sexual e sexo (LGBTI+).

A adoção do signo LGBTI+ como identificador, este que faz parte de um processo de nomeação colonial de campos fluidos e inconclusivos – o gênero e a sexualidade – como veremos nas seções seguintes com os estudos *Queer*, pouco nos agrada. Mapeadas as suas limitações e contradições, é preciso situar que a sigla não contempla todas as corpos<sup>8</sup> que dissidem do padrão sexual e de gênero. Afinal, quem legitima as letras que deverão aparecer e as que estarão invisibilizadas no “entre outras”? Sequer, a sigla dá conta de aglomerar politicamente a caracterização de existências desobedientes, em sua opção pela obediência à repetição linguística das

---

<sup>7</sup>Jota Mombaça (2016b) aponta para a desobediência de gênero como uma experiência de insurgência à normalidade social. Portanto, identificamos como desobedientes de gênero, as corporalidades de pessoas que não se reconhecem no gênero a elas atribuído, não performam o gênero em seus papéis pré-estabelecidos e confrontam o gênero e o binarismo enquanto construções sociais modernas.

<sup>8</sup>A torção frequente do substantivo “corpo” para “corpas”, que será frequentemente utilizado no delineado dessa pesquisa, é mais uma estratégia de provocar a linguagem generificando a escrita, conforme justificado na nota de rodapé 2. Outras expressões como “povas” em substituição de “povos” também sofrerão uma recorrente torção na linguagem.

categorias identitárias. Contudo, este estudo pretende alcançar o Estado e os Movimentos Sociais que reconhecem, hegemonicamente, as corpos dissidentes sexuais e em gênero como LGBTI+.

Descamando as autoafirmações possíveis e que alcançam, de algum modo, uma resistência política radical, em outros momentos, nos chamaremos de cu, de bixas, sapatonas, transviadas<sup>9</sup>, reconheceremos em nossas corporalidades a experiência da dissidência de gênero e sexualidades em um contexto geopolítico específico: o Sul do Globo. Para tanto, recorreremos às nossas formas de transitar em nossos espectros fluidos. Nos interessa, sobretudo, pensar sobre como se fazem representar essas identidades, qual o lugar de sua representação cultural e como o contexto geopolítico do sistema-mundo moderno/colonial atravessa as vidas de nós, pessoas estranhadas do Sul global.

Tomaz Tadeu da Silva (2011) apresenta seu ponto de vista sobre a representação – segundo uma perspectiva pós-estruturalista – como aquilo que materializa a identidade e a diferença através de traços visíveis e externos à consciência; signos que se conectam com aquilo que é exterior às nossas reflexões. E fala da representação como o meio pelo qual se estabelecem as relações de poder. Se uma identidade pode se fazer representada, ela está no topo da hierarquia das relações.

As relações geopolíticas de poder que extrapolam os territórios, levando em conta a diferenciação étnica, de gênero, orientação sexual, geração, classe social, se valeu da produção linguística da identidade e diferença para nomear povos, classificar sujeitas e culturas e subalternizá-las, mas, ainda, reproduzem, numa contemporânea e célere mundialização da colonialidade/sistema de acumulação produtiva de riquezas, a hierarquização das identidades.

A Globalização cristaliza e reatualiza novas formas de exploração e dominação de sujeitas de cor e do Sul global em um intercâmbio de atravessamentos culturais e de dominação latente nas relações cosmológicas (QUIJANO, 1997). Há, segundo Quijano, com a Globalização, a aparição de um tipo de autoridade de escala mundial e ilimitada. Para ele:

*En el momento actual ocurren fenómenos equivalentes [aos que se deram durante o período colonial]. Desde la crisis mundial de los 70s se ha hecho visible un proceso que afecta a todos y a cada uno de los*

---

<sup>9</sup>A intelectual brasileira Berenice Bento (2014) argumenta que o termo “transviado” talvez seja uma tradução do “*queer*”, no Brasil.

*aspectos de la existencia social de las gentes de todos los países. El mundo que se formó hace 500 años está culminando con la formación de una estructura productiva, financiera y comercial que tiende a ser más integrada que antes. Con una drástica reconcentración del control de poder político y de recursos.*<sup>10</sup> (QUIJANO, 1997, p. 228).

Considerando o câmbio cultural dessa mudança na modernidade por vias do adensamento das relações de poder no Globo, esse primeiro capítulo é uma crítica à produção das identidades de pessoas estranhadas em seus gêneros e sexualidades, das margens globais, de forma a observar as contribuições onto<sup>11</sup>-negativadas das configurações modernas do mundo, que se estruturam na colonialidade e no sistema de acumulação do Capital.

Pretende-se, aqui, realizar uma discussão que reflita o movimento existente em torno das sexualidades e gêneros no contexto de um país colonizado, o Brasil, à luz de teorias embebidas em uma Crítica *Queer* racializada – *Queer of Color Critique* ou teoria *queer of color*<sup>12</sup> – que apontem sobre os impactos sociocoloniais dos estranhamentos nortistas das experimentações sexuais e de gênero de pessoas negras e indígenas.

Richard Miskolci (2014) apresenta que a Teoria *Queer*, que será abordada com mais profundidade em seções consequentes, surge no contexto norte-americano/estadunidense para pensar sobre as existências que transgridem a norma sexual e de gênero, compreendendo, ainda, que os gêneros e sexualidades são frutos da construção social, determinantes, no momento do nascimento ou por meio do exame de ultrassonografia realizado durante a gestação, e a partir do sexo biológico, dos papéis de gênero das sujeitas, das orientações sexuais que devem carregar e das expressões de gênero no tocante às suas performatividades<sup>13</sup>.

---

<sup>10</sup>“Hoje observamos fenómenos semelhantes. Desde a crise mundial da década de 1970, tem-se tornado visível um processo que afeta todos, bem como todos os aspetos da existência social das pessoas de todos os países. O mundo social que começou a ser estruturado há quinhentos anos está a chegar ao seu término através de uma organização económica, financeira e comercial muito mais integrada do que no passado. E isso significa uma reconcentração de longo alcance de poder político e de recursos económicos.” (Trad. Revista Lusófona de Educação).

<sup>11</sup>Referimo-nos ao prefixo onto em alusão ao campo dos estudos do Ser Social, através da categoria filosófica da ontologia. A ontologia do Ser Social, nos estudos materialistas, centraliza o sujeito e suas relações sociais, incluindo a constituição de sua humanidade numa racionalidade moderna.

<sup>12</sup>REA, 2020.

<sup>13</sup>No livro “Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade”, Judith Butler (2003, p. 195) discute a categoria “performatividade”, pensando na disciplina do gênero, de modo

Contudo, a pesquisadora Caterina Rea (2020, p. 68) argumenta que “esta versão da teoria *queer* é [...] centrada na experiência de um sujeito *queer* branco, euro-americano e de classe média [...]”. Destaca a elaboração de uma teoria *queer/cuir* de cor, afirmando que “[...] ela constituiria uma versão mais apta a dialogar com as problemáticas originadas nos contextos do Sul global, evitando a reprodução de formas de dominação discursiva ou de colonialismo epistêmico.” (REA, 2020, p. 69).

Assim, a partir de uma abordagem racializada e descentrada do Norte global para pensar em sexualidades e gêneros, a próxima seção pretende sistematizar levantamentos históricos acerca das existências das populações LGBTI+ inseridas no projeto de diferenciação e classificação social judaico-cristão e colonial.

### 1.1 DAS IDENTIDADES CONSTRUÍDAS PELO OUTRO: A DEMARCAÇÃO DAS EXISTÊNCIAS LGBTI+ NA HISTÓRIA

Pensar sobre os impactos socioculturais imputados pela modernidade colonial no imaginário coletivo, na linguagem e nas subjetividades, que desabrocham de um profundo apagamento de histórias e trajetórias de povos, será imperativo nesta epistemologia para que se possa cartografar narrativas raramente visíveis e que fazem parte das movimentações da colonialidade na colonização dos discursos e pensamentos.

Conta Chimamanda Ngozi Adichie (2019), intelectual feminista negra nigeriana, em sua exposição no TED Talk em 2009, adaptada no livro “O Perigo de Uma Única História”, sobre o seu trajeto como escritora. Chimamanda discursa sobre como se deparou, já na infância, com uma amputação das histórias de África nas escrituras narrativas. Ressaltamos que essa racionalização da vida não conhece, também, as vivências latinas e orientais.

---

que, segundo a autora, há registrado, em cada corporalidade, atos subversivos que confrontam o gênero “interior”. “Em outras palavras, os atos e gestos, os desejos articulados e postos em ato criam a ilusão de um núcleo interno e organizado do gênero, ilusão mantida discursivamente com o propósito de regular a sexualidade nos termos da estrutura obrigatória da heterossexualidade reprodutora.”. Destarte, nem sempre o performativo das sujeitas condiz com o sexo/gênero que lhe foi designado. Esse ajustamento obrigatório da expressão do gênero a ele em si, é uma esfera de disciplina do gênero tão construída quanto ele mesmo.

Chimamanda destrincha a metodologia de atuação da construção de representações sociais que se fazem fixar por meio da repetição de um conto como se fosse ímpar, destacando exemplos midiáticos e universalizados: pessoas de África como pessoas sem condições de moradia, mexicanas como imigrantes[invasoras] do império estadunidense e saqueadoras do seu sistema de saúde (ADICHIE, 2019).

Um destaque realizado por Chimamanda Ngozi Adichie (2019) é sobre a associação entre a implantação do conhecimento/informação no imaginário, fazendo uso do recurso da repetição, e o poder. A impetração de uma doutrinação coletiva só pode se dar por instâncias de poder. Na lógica moderna da Globalização, o poder de produção de narrativas está bem ajustado nas mãos dos EUA e Europa Central.

O trajeto da invasão colonial é uma referência interessante para a observação de como os contos fazem-se fragmentados no tocante à chegada dos povos europeus aos territórios do Sul, que se desenha em linhas análogas à advertência realizada por Chimamanda sobre a pulverização de uma única história. Chimamanda coloca que há um perigo discursivo de se contar somente sobre as flechas dos povos originários indígenas, pois há de se fundamentar o lugar da defesa de uma invasão genocida e colonizadora (ADICHIE, 2019).

É por meio dessa repetição institucional, autorizada e conduzida pelas estruturas sociais, que emergem, segundo Chimamanda, estereótipos que demarcam o lugar do ser de determinadas sujeitas e povos. Sinaliza, portanto, sem perder de vista a crítica ao conteúdo do que se diz, que o radical do contexto discursivo na modernidade colonial trata-se, prioritariamente, do que não se diz. Em síntese, histórias contadas a partir da segunda lauda, dão margem a interpretações equivocadas e incompletas; a margem que estrutura um cenário de violências, aniquilamentos e apagamento dos saberes no desenvolvimento e reprodução da história da sociedade moderna (ADICHIE, 2019).

Nossas intencionalidades, portanto, elegem que este escrito pretenderá construir com a margem; sem necessariamente deslocá-la ao centro de algo, mas movimentando a lupa do centro para ela, minuciando histórias que a racionalidade ocidental e nortista optou por não contar, na ascensão do poder sobre o saber. Para tanto, recorreremos a intelectualidades que rasgam a cortina, trazendo para o debate uma cena que não foi posta no *script*.

Bernadette Muthien (2020), escritora sul-africana, em seu texto “Queerizando as fronteiras: uma perspectiva africana ativista”, colore a margem ressaltando o processo de sociabilidade e violência com as sexualidades e gêneros dissidentes na modernidade em África. Contudo, defende a ideia da existência de um mundo tradicional, pré-colonial, mesmo na atualidade, que realiza uma retomada histórica às experiências pré-coloniais, onde a modernidade ocidental não havia “cristianizado” as sexualidades e gêneros, através de normas, polarizações e binarismos.

Muthien (2020) aponta, portanto, territórios vívidos em África não tocados pela normatização e colonização das sexualidades e gêneros. A autora discorre sobre as experiências de mulheres que se relacionam com mulheres em África, visualizando uma fluidez vivenciada pelas sexualidades e gêneros; onde ser lésbica, por exemplo, é diferente de todo o resto do mundo na modernidade.

Se observarmos, com Muthien (2020), interações fluidas das sexualidades e gêneros, descendentes de organizações pré-coloniais, acertamos a existência de culturas ancestrais desprendidas de padrões introduzidos pelo colonialismo e continuados pela colonialidade, como uma resistência histórica de corpos e identificações, não somente de sujeitas individuais, mas de estruturas comunitárias de povos.

Os habitantes originários da África do Sul, os Khoe-San, não são heteronormativos, e os gêneros e as sexualidades são vistas como fluidas e dinâmicas, em vez de binarismos estáticos. Essa fluidez refere-se à maioria das populações indígenas mais antigas no mundo, *dos bardache nativos americanos aos hijras indianos*. Estes incluem pessoas chamadas geralmente de “terceiro sexo”, transgênero, *intersex* e/ou qualquer outra condição diferente da dicotomia esterotipada do masculino-feminino. (MUTHIEN, 2020, p. 80).

A violência colonial, entretanto, alcançou as pessoas dissidentes em gêneros e sexualidades remanescentes no mundo moderno, produzindo um aglomerado social que discrimina e exclui pessoas a partir de suas orientações sexuais e identidades de gênero. Está na conta da modernidade colonial, de tal modo, a binarização das identidades, assim como toda a atuação da colonialidade que se elaborou e permanece em desenvolvimento em duas direções subsequentes: dividir e dominar (MUTHIEN, 2020). “Os polos estáticos de sexo macho e fêmea, são, por consequência, não cientificamente precisos, e servem somente aos interesses do heteropatriarcado para **dividir e dominar** [...]” (MUTHIEN, 2020, p. 82; grifo nosso).

É curioso notar, em compasso com as ideias do pensador sul-africano Thabo Msibi (2020), em seu artigo “As mentiras que nos contaram sobre a (homo)sexualidade na África”, uma paisagem, em África, de negação da existência de uma dissidência sexual e desobediência de gênero enquanto movimentações que encontram raízes no solo de África/Oriente do Globo/Sul global. Thabo (2020, p. 208) registra uma África que desconhece sua ancestralidade dissidente, ao reproduzir um discurso, coordenado por líderes políticos como os da Namíbia, Zâmbia, Quênia, Zimbábue, Malawi e Uganda, comprometido com o findar desta “doença ocidental” que paira sobre as terras africanas.

Msibi (2020) informa uma série de evidências históricas da dissidência sexual e de gênero em África e problematiza a “erodição da verdade” ultimada pelo sistema colonial, através de um parâmetro coercitivo ocidental. O olhar sociológico, circunstanciado nesse contexto de reprodução de ideias em África, nos permite analisar que a colonialidade desordena as nossas percepções, manipulando as epistemologias e a cultura, de tal modo que não somente adultera as nossas definições de humanidade e normalidade, mas esvazia os sentidos de pertencimento, de entendimento sobre nossas próprias corpos e territórios.

Fundamenta-se, em África, a repressão às identidades LGBTI+ com base em estruturas normativas que se contradizem e que facilmente podem ser dissolvidas, ao tomar a Lei de Deus e a lei do Direito como orientações/imposições para a experimentação sexual e de gênero (MSIBI, 2020). Thabo Msibi aponta que há um dilema evidente ao reivindicarmos uma recusa às identidades produzidas pelo Ocidente e, por outro lado, estruturarmos essa perseguição com regulamentações ocidentais: a Lei de Deus e a lei do Direito como as conhecemos na modernidade colonial; uma disputa que, certamente, não irá mitigar a cena de reproduções coloniais violentas que se vive em África, mas que pretende provocar a reflexão sobre onde se inserem o gênero e as sexualidades em um panorama da colonialidade/modernidade ocidental.

Ao passo que reconhecemos os atravessamentos da invasão colonial na construção da binarização do gênero nos territórios usurpados pelo colonialismo, destacamos, com Rita Laura Segato (2012), antropóloga argentina, em seu artigo “Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial”, a existência de três posições dos movimentos de mulheres/feminismos no tocante à construção de gênero no ambiente colonial.



Segato (2012) discute sobre uma fundamentação no velejo de feminismos eurocentrados que não demarcam, em seu trajeto político e epistêmico, o lugar da produção de gêneros inter cruzados com a questão racial. Essa via do feminismo, certamente se projeta no sentido de visualizar realidades universais, reproduzindo essencialismos culturais na construção de políticas de gênero.

Na contraposição dessa perspectiva que invisibiliza demandas e urgências do gênero quando atravessado pela experiência da racialização onto-negativada, o que, nesta conjuntura de subalternização, configura as existências de pessoas de cor, há duas movimentações em reflexão sobre o sistema de dominação masculina e acerca da sua fundação ou continuidade no colonialismo (SEGATO, 2012).

Um dos caminhos dessa contra-hegemonia elabora a ideia de que o gênero é uma construção do colonialismo. Outra argumentação, defendida pela antropóloga, apresenta um ponto de vista que observa construções de gênero no mundo-aldeia – como Segato (2012) nomeia a unidade social estabelecida pelos povos do Sul anterior à intrusão colonial. Rita Segato (2012) aponta, inclusive, para a existência de um patriarcado de baixa intensidade, através de um aprofundamento analítico e etnográfico.

Rita Segato (2012) reconhece que a gênese das relações de gênero não se dá com o colonialismo, registrando a divisão em castas, hierarquizações entre as performances masculinizadas ou feminilizadas – ainda que estas sejam pinturas da modernidade – o que se poderia dizer como personagens homens e mulheres, e a vivências de *status* sociais. Porém, resguarda que a intrusão colonial apresenta uma coloração mais violenta e autoritária do que as experiências dos povos do mundo-aldeia. Ademais, Segato (2012) pondera a fluidez nas experimentações do gênero, afirmando que:

Apesar do caráter reconhecível das posições de gênero, nesse mundo são mais frequentes as aberturas ao trânsito e à circulação entre essas posições que se encontram interditas em seu equivalente moderno ocidental. **Como é sabido, povos indígenas, como os Warao da Venezuela, Cuna do Panamá, Guayaquíes do Paraguai, Trio do Suriname, Javaés do Brasil e o mundo inca pré-colombiano, entre outros, assim como vários povos nativos norte-americanos e das nações originárias canadenses, além de todos os grupos religiosos afro-americanos,** incluem linguagens e contemplam práticas transgenéricas estabilizadas, casamentos entre pessoas que o Ocidente entende como do mesmo sexo e outras transitividades de gênero bloqueadas pelo sistema de gênero absolutamente engessado da colonial / modernidade. (SEGATO, 2012, [online]; grifo nosso).

Segato (2012, [online]) constrói percepções sobre o desenvolvimento de normativas sexuais impostas ao Sul global, discutindo que o projeto colonial/moderno não abdicou de inculcar regras sociais para as vivências das sexualidades dissidentes, tratando como “[...] resto, sobra, anomalia, margem [...]” qualquer evidência de experimentação sexual e afetiva que não correspondesse ao plano europeu judaico-cristão heterossexual.

Contudo, apesar da importante crítica e cautelosa direção adotada por Rita Segato (2012), ao propor um patriarcado de baixa intensidade e, portanto, a existência de um sistema de gênero nas organizações sociais anteriores à invasão colonial, estamos em um contraponto às ideias de Rita Segato e dialogamos de maneira mais concisa com as proposições da corrente à qual María Lugones, socióloga argentina, se filia, ao pensar na construção de gênero na modernidade colonial.

Certamente, há uma disputa epistêmica acerca dessa questão, seja por uma menção direta realizada à María Lugones no texto da Rita Segato, pelas contraposições às ideias que Segato desenvolve em seu texto, no artigo “Rumo a um feminismo descolonial”, de autoria da María Lugones (2014), que, curiosamente, foram publicados originalmente no mesmo ano – em 2010 – pelas intelectuais contemporâneas argentinas.

A tese reivindicada por María Lugones (2014) se estrutura argumentando acerca da implementação do sistema de gênero aos povos originários das Américas e Africanos, negando-lhes o gênero. Para Lugones, “os povos indígenas das Américas e os/as africanos/as escravizados/as eram classificados/as como espécies não humanas – como animais, incontrolavelmente sexuais e selvagens.” (LUGONES, 2014, p. 936). Desse modo, essas populações foram consideradas pela modernidade colonial como não gendradas, visto a sua “ausência de humanidade”.

María Lugones (2014) demarca, então, que os povos de cor eram diferenciados como machos e fêmeas, a partir de seus sexos biológicos binários. Se pessoas colonizadas não eram gendradas por não serem consideradas humanas, as percepções acerca dessas corporalidades estiveram associadas ao sexo para que houvesse, mesmo no campo da desumanização, uma forma de diferenciar e de atribuir papéis na produção material e reprodução social.

Lugones (2014, p. 942) ainda realiza um estado da arte de intelectuais que corroboram com esse ponto de vista como “Irene Silverblatt, Carolyn Dean, Maria Esther Pozo e Johnni Ledezma, Pamela Calla e Nina Laurie, Sylvia Marcos, Paula

Gunn Allen, Leslie Marmon Silko, Felipe Guaman Poma de Ayala e Oyeronke Oyewumi, entre outros [...]”, os quais a permitem afirmar que “[...]‘gênero’ não viaja para fora da modernidade colonial”.

Não desconsideramos a possibilidade da existência de relações de diferenciação das sujeitas por seus sexos, performatividades e sexualidades, em um mundo-aldeia pré-colonial, inclusive pelos vestígios encontrados pela historiografia apontada por Segato (2012). Estamos afirmando, em consonância com as ideias de María Lugones (2014), que, ao passo em que o sistema de gênero implementado nos contextos dos povos de cor era também atravessado por um processo de racialização e pelo sistema de acumulação capitalista, havia uma desumanização complexa intersectada com o racismo de cor, enquanto tecnologia do mundo moderno/colonial, e com interesses de acumulação de propriedades.

Os registros apontados por Segato (2012) nos trazem a percepção de que, sim, a demarcação da diferença não era inexistente no mundo-aldeia. Contudo, não havia, nessas organizações, um sistema de gênero complexo e composto por redes institucionais, intersectado com outros sistemas de dominação/exploração e que desumanizava de tal modo que lhes negava os engendramentos. É, portanto, que defendemos a existência de um *lócus* menos violento e desumano nas existências pré-coloniais e, em alguns momentos desse trabalho, metaforicamente e hiperbolicamente o referenciamos, bem como Trevisan (2018) e Perra (2014), como um “paraíso transviado” – sem qualquer intenção de construí-lo, de fato, como um paraíso, livre de violências e outros problemas socioculturais.

Hija de Perra (2015), artista, ativista e intelectual chilena, mapeia o método que encorpou o processo de binarização do gênero nas experiências dos povos indígenas. O colonizador, aos moldes das sociedades europeias, deparou-se com uma transgressão da performance do gênero, ao contemplar o que se disse como mulheres indígenas com vestes que não lhes encobriam todo o corpo – taxadas, assim, como fegasas – e os dito homens indígenas com adereços que lhes conformavam em uma performance feminilizada, segundo esses padrões.

Ainda há, na análise de Hija de Perra (2015), a observação sobre as intervenções elaboradas a partir da frente com as dissidências culturais nas sexualidades dos povos do mundo-aldeia. Hija de Perra informa que o corte do cabelo dos machos indígenas e a introdução de vestimentas estranhas a suas culturas, foram

metodologias utilizadas pelo colonizador para imiscuir em uma rede de normalização dos trânsitos fronteiriços do gênero.

Portanto, nos diz María Lugones (2008), no texto “*Colonialidad y Género*”, que, ainda que sejamos todas sujeitas e comunidades vivendo sob o poder da norma colonial, e, então, racializadas, algumas de nós foram particularmente vitimadas por essa estrutura social. Identificamos que a projeção de uma aculturação das comunidades do Sul global e de cor atuou de formas destrutivas nas mais variadas direções, inclusive nas suas experiências de gênero e sexualidades. Tratou-se, como demarca Hija de Perra (2015), de civilizar as bestas selvagens vivendo sem a luz do desenho social europeu.

Lugones (2008, p. 92) destaca:

*[...] es importante que veamos, mientras intentamos entender la profundidad y la fuerza de la violencia en la producción tanto del lado oculto/oscuero como del lado visible/claro del sistema de género moderno/colonial, que esta heterosexualidad ha sido coherente y duraderamente perversa, violenta, degradante, y ha convertido a la gente «no blanca» en animales y a las mujeres blancas en reproductoras de La Raza (blanca) y de La Clase (burguesa).<sup>14</sup>*

Se enquadrarmos duas óticas da análise de Lugones (2008) acerca do manejo com as identidades pelo projeto heterossexual colonial, ao dizer que pessoas de cor foram convertidas em animais e as mulheres brancas como reprodutoras, alcançamos a reflexão de que as existências que somam o lugar da animalização e, em paralelo, não são vistas na lógica reprodutiva, são produzidas como existências descartáveis; a saber, as corporalidades dissidentes sexuais e de gênero indígenas e pretas. As matrizes de opressão coloniais consubstancializadas desautorizam as vidas dessas sujeitas alocadas em vielas marginais da existência humana.

Ainda é possível tensionar, acerca da afirmação de Lugones (2008), os sentidos produzidos pela imposição heterossexual: se em uma vista pragmática, a coerção à heterossexualidade descarta lésbicas e transexuais pretas e indígenas, entre outras corpos dissidentes do padrão moral, do ponto de vista crítico, é possível notar a heterossexualidade como uma forma de acesso dos homens aos corpos de

---

<sup>14</sup> “[...] é importante que vejamos, ao tentarmos compreender a profundidade e a força da violência na produção, tanto do lado oculto/escuro quanto do lado visível/claro, do sistema de gênero moderno/colonial, que essa heterossexualidade tem sido consistente e persistentemente perversa, violenta, degradante, e transformou pessoas “não-brancas” em animais, e mulheres brancas em reprodutoras d’A Raça (branca) e d’A Classe (burguesa).” (Trad. nossa).

mulheres brancas – aquelas que, efetivamente, são vistas como mulheres, segundo Lugónes (2008).

Essa ideia está embutida na conceituação da heterossexualidade compulsória, elaborada por Adrienne Rich (2012), em “Heterossexualidade compulsória e existência lésbica”. Rich defende que a compulsoriedade heterossexual institucionalizada garante o acesso direto dos homens às corporalidades de mulheres e, conseqüentemente, o acesso econômico a estas corpos. Afinal, como também percebe Msibi (2020), produz-se, através da imposição heterossexual, um sistema econômico onde homens permanecem no centro do poder e da acumulação de riquezas.

Destarte, le pensadore chilene<sup>15</sup> Antonio Calibán Catrileo (2019), em seu escrito “*Awkan epupillan mew: dos espíritus en divergencia*”, compreende, para além da sistematização econômica, a geneologia da humanização colonial, com o homem novamente no centro, delimitando que a projeção moderna colonial produziu uma tríade, onde Deus-Natureza-Homem estão na centralidade da definição de quem possui ou não um espírito humano e civilizado. Este parâmetro fálico – centralizando a masculinidade – religioso e biologicista, que estabelece uma comunicação entre si, histórica, institucional e teleológica<sup>16</sup> – dando sentido e intencionalidade a esta vinculação – esboça silhuetas de uma matriz masculina, cristã, cisgênero, heterossexual, branca, civilizada, em frente e combate às bestificações tradicionais e não-europeias.

A posição da colonialidade frente ao que se identificou como bárbaro, na invasão colonial, foi calculista e geométrica, como aponta Catrileo (2019). Para elu, o fetiche por assumir um projeto salvífico, heróico e clínico, provendo cura e progresso aos povos “selvagens”, construiu a narrativa da colonialidade de gênero. Contudo, ao produzirmos epistemes desconfiadas, recorreremos à popularidade brasileira que diz: de boas intenções o inferno está cheio; e afirmamos, ainda em compasso com Catrileo

---

<sup>15</sup>Será utilizada uma linguagem neutra, no que se refere ao gênero, sempre que for necessário, considerando existências de pessoas não-binárias de gênero que não são contempladas nos pronomes binários masculino ou feminino. Assim, recorreremos a letras e pronomes substitutos como “e”, “u” e “i”, em substituição ao “a” e “o”, e, ainda, “le” e “les”, em substituição a artigos definidos.

<sup>16</sup>O princípio teleológico compreende o propósito e os fins dos fenômenos, no campo dos estudos filosóficos.

(2019), que o trajeto colonial objetivou aniquilar a dissidência; não somente transformá-la.

Em uma revisão de literatura, Catrileo (2019) se encontra com uma série de experimentações moralizadoras conduzidas pela colonialidade de gênero na gestão das vidas dos povos indígenas, os quais se movimentavam em simetrias dissidentes aos padrões europeus, em suas dimensões de gênero e sexualidade, como já registrado anteriormente pela bibliografia apresentada (SEGATO, 2012; PERRA, 2015; MUTHIEN, 2020).

Ao introduzir exposições relativas às existências indígenas no cerco da colonialidade de gênero, interessa-nos fazer coro aos estudos decoloniais e aos povos originários, que reconstroem como *Abya Yala*<sup>17</sup>, a partir da cosmogonia indígena, o que conhecemos atualmente como América Latina, revivendo, em um *devir* linguístico que elabora cenários do Real, a ideia da “Terra em Florescimento/*Abya Ayala*” dos povos indígenas da etnia *Kuna*, do Norte da Colômbia, conforme apresenta o geógrafo Carlos Walter Porto-Gonçalves (2009).

Catrileo (2019) narra a experiência do espanhol Álvar Núñez Cabeza de Vaca<sup>18</sup>, que trilhou, em consequência de um naufrágio, os territórios de *Abya Yala*, das ilhas antilhanas, posteriormente das fronteiras dos EUA com o México e, por fim, em direção ao Sul, e observou uma multiplicidade nas performatividades e identificações de gênero dos povos indígenas. Cabeza de Vaca, ainda que situando-se em uma corda bamba nas fronteiras da “civilização” e da “selvageria”<sup>19</sup> ao se infiltrar naquela desobediente vivência comunitária e cultural, descreve a malevolência da estranheza sexual e de gênero dos povos indígenas.

Ademais, Catrileo (2019) cartografa a hostil moralização do gênero, gerida pela colonialidade, em direção às vivências dos povos de *Abya Yala*:

*Si revisamos la literatura de la época nos encontraremos que desde Hernán Cortés a Bernal Díaz aparecen juicios morales que son parte*

---

<sup>17</sup>“*Abya Yala* vem sendo usado como uma autodesignação dos povos originários do continente em oposição a América, expressão que, embora usada pela primeira vez em 1507 pelo cosmólogo Martin Wakdseemüller, só se consagra a partir de finais do século XVIII e inícios do século XIX, adotada pelas elites crioulas para se firmarem em contraponto aos conquistadores europeus, no bojo do processo de independência. Muito embora os diferentes povos originários que habitavam o continente atribuíssem nomes próprios às regiões que ocupavam – *Tawantinsuyu*, *Anauhuac*, Pindorama –, a expressão *Abya Yala* vem sendo cada vez mais usada por esses povos, objetivando construir um sentimento de unidade e pertencimento.” (PORTO-GONÇALVES, 2009, p. 26).

<sup>18</sup>NÚÑEZ CABEZA DE VACA, 2015 apud CATRILEO, 2019.

<sup>19</sup>Categorizações produzidas pela colonialidade para diferenciar o europeu do não-europeu.

*de la colonialidad del género [...]. Cuando nos tocó revisar textos tales como los de Vasco Núñez de Balboa fui visualizando el mapa de la colonialidad del género. Encontré un grabado realizado por Johann Theodor de Bry en 1513, una imagen de tal pasaje relatado por Núñez de Balboa, en la que nos cuenta cómo sorprendió a 50 hombres indígenas de la zona de la sierra de Quarequa que se encontraban teniendo relaciones sexuales entre ellos. Lo que hace el español es llevárselos a un monte y los obliga a desnudarse, para posteriormente soltar a sus perros y que les dieran muerte.<sup>20</sup> (CATRILEO, 2019, p. 127-128).*

Catrileo (2019) considera que a violenta colonialidade de gênero estrutura um tipo de ordem aos corpos, que homogeneíza suas afetividades, espiritualidades e a política de existência dessas corporalidades. Para enfrentá-la, é necessário descamar o lado mais abjeto da dissidência sexual e de gênero, fazer do cu potência e visualizar na fronteira, as estratégias de deslocamento das estruturas políticas e epistêmicas.

Potencializar a fronteira é fazer frente às instituições modernas que atuam por meio de tecnologias de poder (CATRILEO, 2019), como o discurso/linguagem, a cosmologia, a reprodução, a normatização e operacionalização das identidades. Ademais, é possível e necessário desvendar a história e a manipulação discursiva produzida pela colonialidade. Questionar o sistema do ser e do saber é realizar um salto contra-colonial situado e desvelado, politicamente posicionado.

A violência colonial recrudescida pelas noções de gênero da ocidentalidade moderna, possui características específicas na cena brasileira, como apontaremos nas próximas seções. Realizaremos uma viagem histórica às experiências indígenas no mundo-aldeia, visualizando suas vivências no tocante ao gênero e às sexualidades, e trabalhando com percepções acerca da intrusão das caravelas europeias, sobretudo as portuguesas, em nossas terras transviadas.

---

<sup>20</sup>“Se revisáremos a literatura da época, descobriremos que de Hernán Cortés a Bernal Díaz aparecem juízos morais que fazem parte da colonialidade de gênero [...]. Quando revisamos textos como os de Vasco Núñez de Balboa, visualizei o mapa da colonialidade de gênero. Encontrei uma gravura feita por Johann Theodor de Bry em 1513, imagem de tal passagem contada por Núñez de Balboa, na qual ele nos expõe como surpreendeu 50 indígenas da serra de Quarequa que mantinham relações sexuais entre si. O que o espanhol faz foi levá-los a uma montanha e forçá-los a se despír, para depois soltar seus cães e matá-los.” (Trad. nossa).

## 1.2 ENTRE PINDORAMA E BRASIL: UM GIRO DECOLONIAL PARA A HUMANIZAÇÃO DAS SEXUALIDADES E GÊNEROS DISSIDENTES

Reconhecer que não somente o mundo dá voltas, mas as estruturas políticas e históricas que constroem o sistema social que habita este globo/mundo, é firmar que o trajeto historiográfico da humanidade é cíclico, possui fases de advento, desenvolvimento e crise. Essa percepção produz perspectiva: uma frente para o desenho de novas construções e possibilidades.

Movimentado por esse ponto de vista, o filósofo porto-riquenho Nelson Maldonado-Torres (2008) cunha uma nomenclatura para caracterizar a resistência epistêmica e ético-política à colonialidade/modernidade, entendendo como “giro decolonial” as guerrilhas, no campo das ideias e das movimentações sociais, frente ao que chama de “mundo da morte”: a conjuntura destrutiva vivenciada pela sociedade moderna na colonialidade.

Ao passo que o giro decolonial é percebido enquanto movimento de protesto à colonialidade por Maldonado-Torres (2008), o autor interpreta as formas de poder na modernidade colonial como um campo múltiplo, diverso, que se apresenta em uma variedade de tecnologias de fazer morrer.

Nessa direção, Nelson Maldonado-Torres (2008) descreve o giro decolonial como um movimento de ruptura com as hierarquias estruturadas na divisão racial e registra outros cruzos que se somam à violência racial, afirmando que *“muy ligadas y emparentadas a las divisiones raciales también se encuentran otras formas fundamentales de diferenciación jerárquica como las de género y de sexualidad.”*<sup>21</sup> (MALDONADO-TORRES, 2008, p. 65).

O filósofo visualiza a posição contra-colonial do giro decolonial como um sentimento de repulsa a essa violência sistêmica, tão antiga quanto a própria colonialidade (MALDONADO-TORRES, 2008). Ademais, situa que a opressão colonial não está fundamentada somente no ódio à etnia, à religião, às práticas culturais das sujeitas, mas no horror às suas corporalidades, que são conformadas, em sua vista, como não-humanas.

---

<sup>21</sup>“Intimamente ligadas e relacionadas com as divisões raciais, outras formas fundamentais de diferenciação hierárquica também são encontradas, como as de gênero e sexualidade.” (Trad. nossa).



Desse ponto de partida, reivindicamos um giro decolonial para reconstruir a humanização das sexualidades e gêneros dissidentes, vitimados, no processo de hierarquização colonial, pelo sistema deste “mundo da morte”. Velejaremos, portanto, em mares que ondulam desde momentos de experimentação sexual e de gênero distanciadas das normatizações europeias/judaico-cristãs, pelos povos do Sul global, a um conglomerado de práticas de perseguição e extermínio às dissidências sexuais e desobediências de gênero, identificando enfrentamentos no campo epistêmico e prático – praxiológico – à violenta colonialidade de gênero.

Aqui serão visualizadas encruzilhadas entre colonizador e colonizado – um entrave transversal que, para além de somente compreender a dimensão do conflito, pretende mapear gatilhos gerados e geridos pelos pontos de encontro entre a dualidade territorial arquitetada pela colonialidade.

Em um recorte geopolítico, optamos por pensar nos revérberos do dilema Norte-Sul global no horizonte cultural do Brasil, perpassando por seus processos civilizatórios, desde as influências socioculturais construídas na subalternização dos povos sudacas, às violências que marcam as trajetórias do Brasil, da dialética histórica entre os trópicos, às movimentações políticas realizadas na colonialidade que situam o Norte no mirante do mundo.

Ao passo que o (des)encontro entre Norte e Sul elaborou um sistema de classificação social neste recorte de *Abya Yala* – localizado no Sul do Globo, no Sul da América do Sul, uma região de palmeiras, nomeada por aqueles que aqui estavam “antes de Cabral” como Pindorama – é preciso compreender e repudiar um trauma secular e estrutural que fez do Brasil uma terra usurpada, invadida, estuprada e convertida, desumanizada, des-entendida<sup>22</sup>.

Por outro lado, pensaremos a encruzilhada de Exu, junto ao que propõe o teórico decolonial brasileiro Luiz Rufino Rodrigues Junior (2018), para produzir um contramanifesto, numa perspectiva antirracista e decolonial, às elaborações destrutivas de gênero, que se constroem pelo colonialismo/colonialidade em caminhos únicos, propondo o cruzo como via de pensar possibilidades. “A sugestão pelas

---

<sup>22</sup>Registramos o neologismo “des-entendida”, com autoridade poética, em alusão à gíria “entendido(a)” utilizada entre pessoas LGBTI+ para se referirem umas às outras; de modo que des-entender, no contexto do escrito apresentado, diz sobre práticas destrutivas contra as experiências dissidentes sexuais e de gênero dos povos do Sul global, vivenciadas no período pré-colonial.

encruzilhadas é a de transgressão, é a traquinagem própria do signo aqui invocado.” (RODRIGUES JUNIOR, 2018, p. 76).

Rodrigues Junior (2018) ainda pensa que os caminhos decoloniais de Exu não são únicos nem esgotados, mas são possibilidades, rejeitando a imposição de verdades e normatizações sobre existências e políticas culturais. Invoca-se Exu, orixá cultuado nas religiões de matrizes africanas, para encruzilhar a colonialidade de modo a subvertê-la.

Exu, enquanto princípio explicativo de mundo transladado na diáspora que versa acerca dos acontecimentos, dos movimentos, da ambivalência, do inacabamento e dos caminhos enquanto possibilidades, é o elemento que assenta e substancia as ações de fronteira, resiliência e transgressão, codificadas em forma pedagogia. (RODRIGUES JUNIOR, 2018, p. 73).

É no cruzo de Exu que a realidade pluriversa se apresenta (RODRIGUES JUNIOR, 2018, p. 73), onde as tintas se misturam e formam uma terceira coloração, assim como o próprio Exu que escolhe uma terceira possibilidade, um terceiro caminho, o caminho desencontrado e “balburdiado”, uma pedagogia das encruzilhadas numa posição radical decolonial e de protesto ao sistema-mundo moderno/colonial/capitalista.

Nessa contranarrativa pedagógica e transgressiva, acionamos, em um assentamento preliminar, a cena de uma Pindorama anterior à intrusão colonial, propondo um movimento insurgente de apuração da história, em um processo de identificação das possibilidades tracejadas pelos povos indígenas que habitavam Pindorama, no tocante às suas vivências no campo das amorosidades, sexualidades e performatividades de gênero.

Confessamos uma inconformidade com as transcrições etnológicas referenciadas a seguir para delinear este cenário pindorâmico, à medida em que o desenho da nota de repúdio aqui manifestada versa sobre um ponto de vista de populações apagadas da produção de conhecimento, e a trama das sexualidades e gêneros na paisagem de uma Pindorama está, em sua maioria, roteirizada pela branquitude religiosa europeia.

Na caneta dos padres dominicano espanhol Gaspar de Carvajal, jesuítas portugueses Manuel de Nóbrega e Pero Correia, do pastor francês Jean de Léry, do religioso e entomólogo francês Ivo D’evreux, do historiador português Pedro de Magalhães de Gandavo, do agricultor e empresário português Gabriel Soares de

Sousa, do geógrafo, cartógrafo, escritor e administrador holandês Elias Herckmans, do militar e historiador brasileiro, filho de uma portuguesa e um alemão, Francisco Adolfo de Varnhagen, entre outros, estão as primeiras percepções das experimentações de gênero e sexualidades dos povos do mundo-aldeia de Pindorama.

Salienta-se que não estamos afirmando a inexistência de escrituras realizadas por pessoas advindas de Pindorama sobre a questão. Consideramos a possibilidade de que algum tipo de linguagem tenha sido desenvolvido para discorrer sobre a circunstância; contudo, há um processo de obliteração deste conhecimento, de modo que estão visíveis apenas as narrativas da branquitude.

No tocante à antiguidade dos registros possíveis, Luciana Ballestrin (2013) aponta, por exemplo, aqueles que, talvez, tenham sido os primeiros produtos de um tratado decolonial:

Seria possível, portanto, considerar Wama Pomam de Ayala – do vice-reinado peruano que enviou ao rei Felipe III em 1616 sua *Nueva crónica y buen gobierno*<sup>23</sup> – e Otabbah Cugoano – um escravo liberto que publicou em Londres, em 1787, *Thoughts and sentiments on the evil of slavery*<sup>24</sup> – como os primeiros autores de tratados políticos decoloniais, que não usufruem o mesmo prestígio daqueles escritos por Hobbes, Locke ou Rousseau. (BALLESTRIN, 2013, p. 105).

Propomos uma hermenêutica que permita interpretar os estranhamentos e horrores retratados pela intelectualidade europeia colonial, produzindo outro significado, em um conto lírico e filosófico, sobre o mundo pré-colonial. Essa metodologia nem de perto almeja uma reformulação da história ou um deslocamento a um espetáculo não-vivido por quem aqui escreve, mas pretende dar fôlego para uma leitura revoltada, mobilizada, embebida em sede de justiça por um “paraíso transviado”.

“Aqui a liberdade é como música: incolor, invisível, fluida como um espírito. Ninguém prende, ninguém nomeia, ninguém sequer anseia. Paira sobre nossos corpos e nos arranca arrepios da pele quente que, descoberta, é acompanhada pelo Sol e inspirada pela Lua. Quando cheia, estica os meus cabelos, que protege a cabeça que me guia: cabelos negros, sem rumo, sem limites, sem gênero. Quando míngua, eu me deito mais cedo, pois a noite fica um tanto mais escura. Na noite negra, olho para os cantos e não vejo arestas, corro despido pelo solo tropical, encoberto pela mata e banhado pelo mar com um horizonte que nem sei onde leva. Nem quero saber. Pois, aqui, encontro amor. E o amor, pra mim, não é vício, não é veneno; é encontro. É meu corpo

<sup>23</sup>“Nova Crônica e Bom Governo”. (Trad. nossa).

<sup>24</sup>“Pensamentos e sentimentos sobre o mal da escravidão”. (Trad. nossa).

que deseja, que ama, que transa, que produz, que dança, que molha, que performa, que alinha os quereres aos trajetos, pois nada me há de melhor do que o respeito pelas minhas necessidades. Preciso amar quem tem pau, quem tem cu, quem tem buceta, quem nada tem, quem tem de tudo um pouco. Às vezes preciso amar só a mim mesmo. Só a mim me dar o acesso às minhas entranhas, às minhas manhas, ao meu amor. Sou caçador, entre tantas, tantos e tantes que fazem desta casa uma morada nutrida. Sou vida vivida e cevada entre ervas e afetos; ungida entre óleos e fluidos; sentida entre amores e transas; liberta como uma dança.”<sup>25</sup> (Elaboração própria).

Nesta margem inconformada, nesta via não-*crucis* encruzilhada, o giro decolonial se faz materialidade (RODRIGUES JUNIOR, 2018; MALDONADO-TORRES, 2008). A impossibilidade possível e revolta de transformar horror em potência, de deslocar uma posição maniqueísta, binária e paralela, que estabelece o assentado e o assustado (o bem e o mal), encontrando, numa viela transversal, o necessário, é um confronto direto ao apagamento das narrativas das povas pindorâmicas transviadas.

Esperamos que notem, aqui, a disputa nas perspectivas daquilo que dá sentido ao verbo; a contradição própria de uma sociedade produzida à luz da identidade e da diferença (SILVA, 2011).

Ademais, não podendo desvendar o dilema de uma estrutura corrupta de corporalidades livres sem escancarar as políticas de morte que a sustentou, serão transcritas e constrangidas as vistas referenciadas nas regulações nortistas e europeias, as quais se fizeram ofendidas e adulteraram as movimentações de gênero e sexualidades que encontraram nos territórios de Pindorama.

É relevante ressaltar que as noções da normatividade onde desaguam essas visualizações de ordenação dos corpos, balizam o panorama contemporâneo vivenciado no Brasil: um palco de extermínio de corpos; como apresentaremos em seções subsequentes.

Michael Warner (1993), intelectual com importantes contribuições para o campo dos Estudos *Queer*, nomeia a heteronormatividade pensando nas construções de gênero atribuídas às sujeitas culturalmente. O autor do livro “*Fear of a Queer Planet: Queer Politics and Social Theory*” afirma que, ainda que as orientações sexuais dissidentes do padrão heterossexual sejam toleradas socialmente, a estrutura

---

<sup>25</sup>As aspas são utilizadas como recurso para apresentá-lo como uma grande metáfora lírica.

[cis]<sup>26</sup>heteronormativa só irromperá em um circuito de ruptura quando for possível trazer à tona uma cena que desmonte as construções e atribuições ao gênero, e reconfigure passabilidade às corporalidades estranhadas. *“Even when coupled with a toleration of minority sexualities, heteronormativity can be overcome only by actively imagining a necessarily and desirably queer world.”*<sup>27</sup> (WARNER, 1993, p. 16).

Desse modo, visualizamos nos escritos do português Pedro de Magalhães de Gandavo (1958) o choque no defronte com o gênero performado fora das atribuições construídas pela heteronormatividade, seja na análise das atividades laborais desenvolvidas pelas corpos indígenas, nas expectativas estéticas e, ainda, na percepção acerca das posições de pessoas ditas mulheres pela colonialidade de gênero gerindo a autorização sobre o acesso às suas corporalidades e sexualidades:

Algumas Indias ha que tambem entre elles determinam de ser castas, as quaes nam conhecem homem algum de nenhuma qualidade, **nem o consentirão ainda que por isso as matem.** Estas deixam todo o exercicio de mulheres e **imitam os homens e seguem seus officios,** como senam fossem fomeas. Trazem os **cabellos cortados da mesma maneira que os machos,** e vão á guerra com seus arcos e frechas, e á caça perseverando sempre na companhia dos homens [...]. (GANDAVO, 1858, p. 48; grifo nosso).

Ainda mobilizado pelas performatividades de gênero dos povos indígenas, o religioso e entomólogo francês Ivo D'evreux (1874) demarca suas visualizações preconcebidas acerca do gênero, em sua viagem ao Norte do Brasil, descrevendo que:

Ha em *Juniparan*, na Ilha, um hermaphrodita, **no exterior mais homem do que mulher, porque tem a face e voz de mulher, cabelos finos, flexíveis, e compridos,** e comtudo casou-se e teve filhos, mas tem um genio tão fórte que vive porque receiam os selvagens da aldeia trocar palavras com elle. (D'EVREUX, 1874, p. 90; grifo nosso).

A intelectual chilena Hija de Perra (2015) argumenta que foram impostos ideais religiosos judaico-cristãos em uma zona territorial não-normatizada, com o objetivo de assemelhar os povos que ali habitavam à própria Europa, o que desembocou no

<sup>26</sup>O prefixo “cis” acrescido à “heteronormatividade” é proveniente do termo “cisénero”, que configura as identidades das pessoas que se reconhecem no gênero a elas atribuído no exame de ultrassonografia ou no momento do nascimento. O acréscimo do “cis” complexifica a crítica de Michael Warner (1993), entendendo que o sistema cis-heteronormativo estabelece uma ordem de obediência de gênero e sexualidades.

<sup>27</sup>“Mesmo quando associada a uma tolerância às sexualidades minoritárias, a heteronormatividade só pode ser superada por um mundo necessariamente e desejavelmente *queer*.” (Trad. nossa).

extermínio cultural indígena. Há, então, uma separação no jogo das existências entre aqueles que estabelecem as regras (Norte) e aquelas que serão dominadas e abjetificadas (Sul).

D'evreux (1874) ainda afirma uma disputa de narrativas de gênero, ao contrapor os indígenas de performatividade masculinizada àqueles que nomeou como "hermaphroditas" – os de performatividade não-masculinizada – em referência à ideia de um terceiro sexo, o que, do ponto de vista lógico, não corresponde necessariamente ao campo psico-identitário do sujeito ou, sequer, à construção cultural que orienta possibilidades estéticas e de movimentações da corporalidade.

Ademais, faz-se mister registrar que essa contraposição elabora a binarização do gênero e incorpora guerrilhas de gênero em uma cultura que não conhecia esta configuração destrutiva de normatização das corpos.

No entanto, a colonialidade de gênero não tratou de inserir em campos de regulação apenas as performatividades de gênero, mas, também, as experimentações no campo amoroso-sexual que não condiziam com o padrão cis-heteronormativo e com os interesses de reprodução das ideologias judaico-cristãs e familistas<sup>28</sup>.

Pedro de Magalhães de Gandavo (1858) observou, entre as vivências indígenas, que "[...] cada uma [em referência às nomeadas mulheres indígenas] tem mulher que a serve, com quem diz que he casada, e assim se communicam e conversam como marido e mulher." (GANDAVO, 1858, p. 48). Gandavo (1858) percebe a experimentação lésbica no mundo-aldeia e situa em uma zona marginal esse corpo não-fálico que acessa outros corpos não-fálicos.

O empresário e agricultor português Gabriel Soares de Sousa ([1587]), no "Tratado Descritivo do Brasil" caracteriza como "sodomia" as amorosidades e sexualidades homossexuais. O pecado da sodomia foi nomeado em alusão às cidades de Sodoma e Gomorra – lugares que representam, na literatura religiosa judaico-cristã, um campo de devassidões. Conforme colore João Silvério Trevisan (2018, p. 63), em "Devassos no Paraíso", não somente a sodomia era considerada um pecado nefando – aquele que não se pode sequer pronunciar o nome – mas,

---

<sup>28</sup>Reforçamos uma densa associação entre as instituições que regulam as estruturas modernas – sobretudo Igreja e Estado – para a perpetuação de uma conjuntura sistêmica paramentada em ferramentas de controle como o matrimônio, a centralidade da família burguesa, monogâmica e heteropatriarcal, compondo uma lógica familista reprodutivista que amplia a densidade demográfica, o exército de trabalhadoras, conseqüentemente estando predisposta ao lucro. Ver mais sobre esse ponto de vista em Foucault (1999b).

sobretudo, “[...] a sodomia inscrevia-se entre os quatro *clamantia peccata* (‘pecados que clamam aos céus’) da teologia medieval<sup>29</sup>.”.

Sousa ([1587]) refere-se aos povos da etnia Tupinambá como luxuriosos e acrescenta, sobre estes, que:

[...] não contentes estes selvagens de andarem tão encarniçados neste pecado, naturalmente cometido, são muito afeiçoados ao **pecado nefando**, entre os quais se não têm por afronta; e o que se serve de macho, se tem por valente, e contam esta bestialidade por proeza [...]. (SOUSA, [1587], p. 308; grifo nosso).

Efetivamente, o panorama da colonialidade de gênero na intrusão colonial roteirizou personagens, retirando deles a posse sobre seus espíritos, corpos e narrativas, e estabelecendo novas demarcações do ser e da episteme, de modo que atribuiu “sujidades” às práticas que não podiam ser elaboradas pelas normas europeias.

A cada mergulho no saber e no existir desobediente, ateamos fogo em uma caravela nortista. É preciso incendiar as projeções que racionalizam uma ocidentalidade europeia em suas regulações, desde o colonialismo até a contemporaneidade – que refaz a modernidade/colonialidade em novas tecnologias de hierarquização dos corpos.

Dessarte, a subseção adjacente versa problematizações acerca das sazonalidades que alocam sujeitas em zonas de humanização e de extermínio, e que se fizeram protoformas da cena de perseguição e aniquilação das corpos dissidentes sexuais e desobedientes de gênero registrada no Brasil.

### 1.2.1 O Velejar das Caravelas Nortistas em Terras Transviadas: provocações sobre o projeto de colonização das sexualidades e gêneros no Sul global

Atravessando o olhar virgem e magicamente seduzido de nossos ancestrais latino-americanos, chegou em um **fabuloso barco místico** a famosa idealização ocidentalizada da sexualidade, lamentavelmente manipulada pela instituição da igreja, derramando-se nestas terras os novos e péssimos pensamentos que se instalaram sob um saque e um sangrento ultraje que permanece intacto até os nossos dias, com o objetivo de normalizar, sob arrepiantes e ignorantes parâmetros, as bestas selvagens que viviam neste desconhecido paraíso. É impressionante como se espalhou esta nova forma de pensamento e sua representação mágica, mística, religiosa, obrigatoriamente imposta que hoje assombrosamente a temos inscrita no fluxo neuronal

---

<sup>29</sup>Correspondente às epistemologias religiosas advindas da Idade Média.

e em cada célula que compõe o nosso corpo mestiço. (PERRA, 2015, p. 1; grifo nosso).

Ao retratar as caravelas portuguesas em todo o seu misticismo e melancolia, Hija de Perra (2015) interpreta o encantamento da narrativa colonial como uma atuação quase transcendental frente às vidas das povas colonizadas, de modo que o velejo transatlântico dos navios portugueses ruminou uma profunda mudança na geopolítica global e, sobretudo, na energia cultural e vital dos povos do Sul.

Ao desembarcar no “Novo Mundo”, a colonialidade estilhaçou culturas, ceifou vidas e produziu um deslocamento diaspórico que segregou etnias, nações, erudições, com a finalidade de consolidar uma ordem de dominação sistematicamente pautada na violência e desumanização das sujeitas. Enquanto metodologia de condução desta ordem, foi utilizada a institucionalização compulsória do esquema ideológico judaico-cristão e ocidental.

Importa firmar que a visualização dos territórios penetrados pelo colonialismo como um “Novo Mundo” deve considerar que as zonas do Sul só representam realmente uma novidade na ótica do colonizador. O mundo-aldeia conformava uma rede de paisagens geográficas e de coletividades com complexas estruturas linguísticas, afetivas, éticas, religiosas e inter-relacionais, estranhas aos moldes europeus, sobretudo à sua moralidade higienista e cristã.

[Mas] O que é o Novo Mundo? [...] A abordagem dos fluxos, a partir de uma leitura do Atlântico como encruzilhada, enlaça Exu ao que é produzido a partir das travessias e dos cruzamentos de rotas feitas entre as Áfricas e as Américas. A diáspora africana lida pelo conceito de encruzilhada problematiza as ambivalências e contradições presentes no que foi projetado enquanto impossibilidade e se reinscreveu enquanto invenção. Ou seja, como a experiência trágica de despedaçamento das vidas, de suas práticas e organizações, reinventou-se, a partir das múltiplas formas de invenção e mediação do sofrimento. As retiradas compulsórias, as travessias, os não retornos, a coisificação dos seres, a desordem das memórias e o dismantelamento cognitivo – trágicas faces que devem ser lidas em viés, na medida em que cruzam a essas experiências inúmeras ações que revelam as reinvenções da vida. Mirar a diáspora africana a partir da noção de encruzilhada nos faz problematizá-la também nos termos dos inacabamentos. A provocação é tensa. A diáspora negra é um acontecimento em aberto, é um contínuo. A potência inventiva dessa grandiosa encruzilhada transatlântica enreda muitos outros cruzos que apontam muitos outros cursos possíveis. Assim, a diáspora continua a reverberar poderes de reinvenção da vida, seja cruzando e invocando potências ancestrais, seja produzindo novos sentidos a partir de um imaginário em África. (RODRIGUES JUNIOR, 2018, p. 81-82).



Certamente, esse papo de “Novo Mundo”, a insensatez e violência de entrar em um território habitado, cultivado e espiritualizado sem pedir licença – e, ademais, destituí-lo de seus costumes e povos – fazia da chegada das caravelas portuguesas em nossas terras transviadas, uma tragédia anunciada. Destarte, o inacabamento proposto por Luiz Rufino Rodrigues Junior (2018), ao referenciar a encruzilhada transatlântica/diáspora africana, não se trata de uma suspensão do projeto nortista, mas de uma continuidade, em vigência, morosa e dolorosa da colonização das corpas.

Desse modo, é preciso desvelar as rachaduras sazonais na angulação que define quem é ou não humano, quem possui ou não um espírito, cingidas pela colonialidade. Resguardamos, desse ponto de partida, ao cartografar a cronologia visível da experiência colonial, que a chegada dos navios europeus não somente representa um olhar assustado sobre as vidas dos povos de África e indígenas, mas, essencialmente, uma posição de confronto e extermínio.

Para tanto, introduz o psiquiatra Frantz Fanon (2008), que a segregação do mundo situou as pessoas negras em uma localização de abjetificação. “Mesmo expondo-me ao ressentimento de meus irmãos de cor, direi que o negro não é um homem. Há uma zona de não-ser, uma região extraordinariamente estéril e árida [...]” (FANON, 2008, p. 26).

Ao decifrar a zona de não-ser como *lócus* de anulação da existência das negras, Fanon (2008) destaca o complexo gerado pelo colonialismo ao coisificar pessoas negras e torná-las imperceptíveis nas zonas de humanização. Fanon afirma que esse complexo que inferioriza as sujeitas a uma região de apagamentos orgânicos, posiciona todas as povas colonizadas, pela via do extermínio cultural, sem direito a epitáfios de despedida.

Aliás, as lápides eram, sim, identificadas e fraseadas, se para prometer violências póstumas; como é o caso dos escravizados Jerônimo Soares e outro de nome desconhecido:

Contra Jerônimo Soares, que foi escravo de Manoel Pereira de Castro desta cidade – Lisboa - e agora vive na Bahia por escravo de Antônio de Britto Correia, e é homem de cor parda, que acompanha um filho do Antônio de Britto, ofereceu as testemunhas: Luiz de Almeida; Sebastião Gomes e Estevão Netto, os quais todos são de bom crédito, peço que deponham como testemunha, que o delato alcovitava muitas pessoas do sexo masculino para com eles cometerem o pecado nefando de sodomia, além disso, lhes dava

casa e cama, para exercitarem o mesmo pecado, como em efeito o consumaram as ditas pessoas por ordem.<sup>30</sup>

Atuava como macaco, sob o personagem Bugio, com um pote na cabeça; era mulato, de corpo pequeno, ator cômico, sodomita, cujo nome não se sabe dizer e que acompanhava o seu senhor, Mateus Lopes Franco [...] de todos os sodomitas “de cor”, comentado por praticar o pecado nefando, no século XVII, na Terra de Santa Cruz, sem dúvida, Bugio foi o mais infamado de somítigo.<sup>31</sup>

Ao passo que se retira das povas colonizadas a sua originalidade cultural, a segurança de autonomia e liberdade de conduzir sua própria narrativa – alocadas em uma zona de não-ser – se produz um efeito cascata de corrosão gradativa das singularidades culturais do Sul global. Portanto, o objetivo, nesta leitura crítica das sinuosidades da margem do Globo, é problematizar a colonialidade de gênero em sua atuação desumanizante, na perseguição aos “sodomitas de cor” e na produção de traumas socioculturais que desaguam na contemporaneidade.

O desembarque da colonialidade navegante em caravelas portuguesas representou uma moralização, de estrutura densa, contra as sexualidades e identificações de gênero dos povos indígenas. A colonialidade de gênero percebia as práticas entre pessoas do mesmo sexo como um pecado e, ademais, como um crime comparável ao de traição ao chefe soberano de Estado (FREIRE; CARDINALI, 2012).

As sodomitas, sobretudo as de cor, que eram enquadradas neste delituoso *clamantia peccata*, recebiam, como punição, a execução. Essa condução do Estado apresenta uma pactuação entre o direito penal e o direito canônico produzido pelas religiosidades judaico-cristãs, visto a perseguição contra as sexualidades e gêneros desobedientes ao padrão social, protagonizada pela Igreja, conforme situam Lucas Freire e Daniel Cardinali (2012).

Nesse enfoque, contestamos a estranha contradição que atravessa os dispositivos de segurança pública no colonialismo – e ousamos dizer sobre a reverberação dessa configuração na contemporaneidade – uma vez que a segurança, enquanto política estatal, deveria assegurar proteção social universal às corpos e, em oposição a este princípio, produz o silenciamento de brados efetivamente retumbantes, através da morte legislada pelo Estado, em sinergia com a Igreja.

---

<sup>30</sup>ANTT/TSO-IL, sumario de Culpa nº 12257 (SANTOS; BISPO, 2016, p. 132).

<sup>31</sup>ANTT/TSOLL, Caderno do promotor nº 9 (SANTOS; BISPO, 2016, p. 132).

Ivo D'evreux (1874) sistematiza um episódio de execução pública de uma indígena com performatividade de gênero dissidente do padrão. Le indígena – le qual diziam estar incorporado por um demônio denominado “Jeropary” – foi, antes de sua morte, batizado para a purificação dessa existência pecaminosa (D'EVREUX, 1874). Contudo, ainda que cumprida, em sacramento católico, a limpeza espiritual da indígena, considerou-se efetivamente enquanto uma “sujidade” a ser aniquilada, a sua corporalidade em si.

“Morres por teos crimes, aprovamos tua morte, e eu mesmo quero pôr o fogo na peça para que saibam e vejam os francezes, que detestamos tuas maldades; [...] quando *Tupan* manadar alguém tomar teu corpo, si quizeres ter no Ceo os cabellos compridos e o corpo de mulher antes do que o de um homem, pede a *Tupan*, que te dê o corpo de mulher e ressucitarás mulher, e lá no Ceo ficarás ao lado das mulheres e não dos homens.” [...] levaram-no para junto da peça montada na muralha do Forte de S. Luiz, junto ao mar, amarraram-no pela cintura á bocca da peça e o Cardo vermelho lançou fogo á escorva, em presença de todos os Principaes, dos selvagens e dos francezes, e immediatamente a bala dividio o corpo em duas porções, cahindo uma ao pé da muralha, e outra no mar, onde nunca mais foi encontrada. (D'EVREUX, 1874, p. 232-233).

Le indígene conhece como Tibira, le qual não se há registros que nomeiem, a partir de uma autoafirmação, a sua identidade de gênero, talvez tenha sido o primeiro caso de suplício, pela via do assassinato, contra uma pessoa desobediente de gênero, registrado no Brasil (TREVISAN, 2018). O antagonismo judaico-cristão às identidades transviadas, que se arrasta até o século XXI, fez-se sentir pelas povas massacradas do Novo Mundo.

A doutrina católica, no século XVI, em resposta à Reforma Protestante mobilizada na Europa, utilizou ferramentas de contenção das práticas desviantes, circunscritas como heresia para a Igreja. Um desses braços disciplinares da Igreja Católica foi o Tribunal do Santo Ofício da Inquisição. A “Santa Inquisição” (que nada produziu de santidade) instalou-se em Portugal entre os anos de 1536 a 1765 (TREVISAN, 2018).

Cristiane Santos e Daniana Bispo (2016, p. 136) descrevem que a Santa Inquisição concentrou-se no “Novo Mundo” entre os séculos XVI e XVII, com o fracasso da ação religiosa evangelizadora, invocando as autoridades coloniais para intervirem contra a propagação pecaminosa dos povos advindos do mundo-aldeia, visto que os próprios identificavam o Brasil, à época, como “[...] o próprio inferno dos

vícios da carne, poligamia, incesto, nudez, canibalismo, preguiça, cobiça, paganismo.”.

João Silvério Trevisan (2018) afirma que o Tribunal do Santo Ofício da Inquisição destinou especial atenção aos crimes contra a fé católica, como a adesão à doutrina judaica. Entretanto, a Igreja também perseguiu e condenou com pena de morte os crimes contra a moral e os bons costumes, especialmente a prática da sodomia. A exemplo disso, a Inquisição no Brasil enviou brasileiras para responderem pelos crimes de libertinagem e de nefando, em Lisboa.

Apenas em 1830, quando entra em vigor um novo Código Penal no Brasil, o tão impronunciável pecado da sodomia é deslocado do enquadramento de crime legislado, mas adentra em outros terrenos como o das psicopatologias, tornando-se objeto de intervenção da Saúde pública (TREVISAN, 2018; FREIRE; CARDINALI, 2012).

Essa revogação de penalização das experiências dissidentes em gênero e sexualidades não significa, contudo, que essas corporalidades tenham sido alcançadas pela égide do Estado, seja através de encruzilhadas pedagógicas nas políticas estatais, seja através de giros que estructurem outra engenharia para a segurança pública. A população de pessoas dissidentes sexuais e desobedientes de gênero permanece, do colonialismo à globalização colonial, alvo da invisibilização, das políticas de morte e da cultura de desumanização, sustentadas pelo Estado brasileiro.

## 2 A SEGURANÇA PÚBLICA NO BRASIL: UM *CONTINUUM* COLONIAL

Narrativas do “cu do mundo” ensaiadas por bixas/sapas/trans negras, indígenas e do Sul global alertam-nos para uma paisagem cultural de trato truculento, desumanização e políticas de controle e morte contra suas corporalidades. As palavras tortuosas de quem colore a cena, seja do ponto de vista acadêmico – acompanhado nas intelectualidades de Pelúcio (2020), Catrileo (2019), Muthien (2020), Hija de Perra (2015), Trevisan (2018), dentre outras – seja das histórias contadas sobre corpos violentados e aniquilados pela LGBTI+fobia, constroem sentido enquanto efeito cascata do sistema de classificação social colonial em prismas de gênero, raça e trabalho: a sensação de insegurança como um trauma colonial – anteriormente apontado por Rodrigues Junior (2018).

Impacientes e insubmissas ao medo e às tecnopolíticas que produzem arrasaduras em nossas vidas e culturas, estamos certas de que esse segundo momento de uma epistemologia cu não tentará introduzir a segurança pública como profecia de salvação das assombradas existências da população LGBTI+. Sequer acreditaremos numa segurança e sensação de segurança que se garantem somente pela institucionalidade estatal; afinal, havemos de recordar que, em 2018, após a catastrófica ascensão de Jair Bolsonaro ao governo federal brasileiro, as cartilhas<sup>32</sup> de autocuidado e cuidados coletivos, e o jargão “Ninguém Solta a Mão de Ninguém”, desenhados pelos Movimentos Sociais, embalaram em afetividades as primeiras noites de sono de descrenças existenciais e das certezas de um futuro marcado por políticas genocidas e de retrocessos.

A noção de segurança pública que pretendemos alcançar aqui é anterior à própria institucionalidade; é a matricialidade de um Estado democrático de direito marcado por sentimentos de confiabilidade e liberdade, e a ausência da sensação de insegurança, do medo e da violência, como propõe Luiz Eduardo Soares (2019), em “Desmilitarizar: Segurança pública e direitos humanos”. Do ponto de vista de Soares, é preciso considerar, acerca da segurança pública, que ela:

[...] 1) não se reduz à existência nem à inexistência de crimes; 2) não se esgota na presença nem na ausência de fatos visíveis e

---

<sup>32</sup>Cf.: <https://antrabrazil.files.wordpress.com/2020/03/seguranc3a7a-pc3bablica-lgbti-2c2aa-edic3a7c3a3o.pdf>. Acesso em: 23 dez. 2022; Cf. também: <file:///D:/Downloads/Dicas%20de%20Seguran%C3%A7a%20LGBTI+.pdf>. Acesso em: 23 dez. 2022.

quantificáveis, embora tenha relação com a experiência emocional, física e/ou simbólica da violência intolerável; 3) incorpora a dimensão subjetiva, como o medo, que é sempre intersubjetivo, porque experimentado em sociedade; 4) é indissociável de algumas dimensões políticas fundamentais, como democracia ou ditadura, e da regência de formas locais (ou capilares e domésticas) de poder, tirânicas ou libertárias; 5) diz respeito a toda a coletividade; 6) seu alcance envolve as esferas pública e privada; 7) não pode ser definida por um critério fixo e permanente nem mensurada de forma abstrata e artificial; 8) depende de contextos específicos e de histórias singulares – nesse sentido, é social, histórica e culturalmente relativa, ainda que essa relatividade seja limitada pelos balizamentos substantivos já referidos (entre outros, a prática de violência inaceitável, o regime político e as formas de poder local ou capilar). (SOARES, 2019, p. 107).

Elaborar esse ponto de vista é garantir um olhar de cuidado ampliado para a população LGBTI+, que há tanto demanda a segurança como experiência estrutural. Contudo, as equipagens de uma crítica à política pública de Segurança não escaparão de nosso tear. Por consequência, corroboramos com posições estratégicas e alternativas de viabilizar seguranças, pensando em uma institucionalidade estatal que afiance seguranças à população LGBTI+ por vias que rasuram a criminalização colonial.

Andrea Rocha (2020), em seu artigo “Segurança e Racismo como pilares sustentadores do Estado Burguês”, reflete sobre um Estado penal vigente na sociedade capitalista, distinguindo sua experiência das bases de um Estado social. Rocha aponta que a segurança, no Capitalismo, atua na ótica da segurança à propriedade (através de políticas econômicas) e da segurança ao proprietário, que se nomeia segurança pública. A segunda ótica de materialização da segurança é, em verdade, uma proteção à classe que detém os meios de produção e, conseqüentemente, às pessoas brancas e de corporalidades correspondentes ao padrão moral – considerando as intersecções entre raça, gênero e trabalho, no Brasil.

Nessa direção, pretende-se visualizar a produção de tessituras institucionais que permitam a construção pública da garantia de segurança, através de um trabalho socioeducativo, informativo, de identificação das produções estruturais da colonialidade e cis-heteronormatividade nas vivências da população dissidente sexual e de gênero, de modo a produzir proximidades com um Estado social.

Desse ponto de partida, faz-se mister introduzir que as instituições que regulam a cultura brasileira atuaram na concepção de incontáveis expressões de violência para a estruturação de um sistema social contundido em um Estado penal – que, por si só,

já se configura como uma projeção violenta de controle das corporalidades. O antropólogo brasileiro Ruben George Oliven (2010), em seu livro “Violência e Cultura no Brasil”, afirma que toda a história da institucionalidade brasileira é marcada pela violência, destacando a dimensão do conflito em acontecimentos:

[...] (como a Proclamação da Independência e a da República), a violenta repressão a movimentos populares como o Quilombo dos Palmares, a Cabanada, a Balaiada, Canudos, Contestado, os Muckers e a revolta da Chibata, a última resolvida de um modo tão brasileiro, isto é, a anistia dos rebeldes e seu subsequente desaparecimento. O uso da força também permeou acontecimentos nos quais o Estado não esteve diretamente envolvido, como as guerras civis no Rio Grande do Sul (onde o modo de tratar os inimigos era a degola), ou a vida cotidiana dos homens livres na ordem escravocrata cujo dia-a-dia era profundamente marcado pela violência. (OLIVEN, 2010, p. 6).

A colonialidade, na pulverização de sua metodologia de “fazer morrer”, ditou as cartografias de certames combativos, padronizando a experiência brasileira nos moldes da violência da modernidade colonial capitalista.

Ruben Oliven (2010) penetra em suas argumentações acerca do aspecto da violência na cultura brasileira, afirmando que esta tecnologia de regulação pautou-se numa produção de conflitos contra classes dominadas, dialogando com Andrea Rocha (2020) ao afirmar que o Estado penal, enquanto estratégia de segurança pública, não afiançou seguranças às populações subalternizadas pelo capitalismo colonial. Segmentos pauperizados, populações dissidentes e de cor foram posicionadas em um espectro social de reelaboração das representações de vítima pelo Estado brasileiro, tombando corpos em revitimização institucional.

Em compasso a essa seletividade estatal, as expressões da “questão social”<sup>33</sup> – manifestadas na ordem da pobreza, desemprego, negação de acesso a direitos, violência – a partir de uma classificação social burguesa que diferenciou e hierarquizou seres humanos a partir de seus gêneros, classes e racializações, foram

---

<sup>33</sup>Josiane Soares Santos (2012) dialoga sobre as primeiras expressões da “questão social”, demarcando o século XIX como uma temporalidade em que o Capitalismo alcança a sua potência industrial e a desigualdade social irrompe nas ontologias da população trabalhadora. Logo nota-se, de forma acentuada, na Inglaterra e fora dela, a manifestação da pauperização, exploração do trabalho de mulheres, crianças e todo o conjunto da classe-que-vive-do-trabalho, com extensas jornadas de trabalho, condições de moradia insalubres e vulneráveis, além dos impactos na sociabilidade decorrentes de suas fragilidades materiais (SANTOS, 2012). Embora as demarcações a respeito das expressões da “questão social” ganhem corpo, com maior notoriedade, demonstrando a pobreza como manifesto desse sistema, no Brasil, o desemprego, em um contexto de crise da superprodução fordista, torna-se palco de apontar o não-trabalho como lugar de precarização da vida (SANTOS, 2012).

tratadas pelo Estado brasileiro como caso de polícia, em um país em que, não raramente, “[...] um indivíduo possa ser detido sob a acusação de vadiagem por não portar carteira de trabalho assinada. Em outras palavras: em vez de combater o desemprego, o Estado combate o desempregado.” (OLIVEN, 2010, p. 10).

Ao transitar pela análise das intervenções do Estado brasileiro diante da pobreza, desemprego e precarização do trabalho, além de outras expressões advindas do sistema escravista, argumentamos que estas manifestações, e as demais cingidas no seio da estrutura Capitalista, não foram enfrentadas como expressões de uma profunda desigualdade social mundial e local. A criminalização e moralização da pobreza no Brasil, empurra o País para uma prática encorpada no campo da despolitização das estruturas institucionais e para uma atuação de políticas de proteção sistematizadas na intervenção contra o sujeito.

Como revérbero de uma torção de sentido da intervenção público-estatal – colonial, cis-heteropatriarcal e burguesa – a violência tornou-se um procedimento de sobrevivência das classes dominadas (racializadas pela colonialidade e generificadas pela colonialidade de gênero).

Entretanto, a violência, neste contexto, não é praticada apenas para satisfazer necessidades econômicas, mas se reveste também de um caráter político já que também pretende, por parte de elementos das classes dominadas, recuperar parte do excedente daqueles por quem foram expropriadas. (OLIVEN, 2010, p. 11).

Enquanto as anotações de Ruben Oliven (2010), acerca do reconhecimento do sujeito a quem se atribui o termo de “marginal”, afirmam que, no Brasil, a marginalidade é a dimensão de cobertura da criminalidade de classe baixa (ou da classe-que-vive-do-trabalho) – visto que criminosos da elite não são considerados marginais – a professora da UFRB, Dyane Brito Reis (2002), complexifica sua identificação, respaldada na usualidade das Ciências Sociais, reconhecendo-o enquanto aquele “[...] que se encontra à margem do sistema socioeconômico, sem acesso à saúde, educação, moradia, enfim, aos itens básicos de sobrevivência.” (REIS, 2002, p. 182).

Na leitura de Dyane Reis (2002), o “marginal” é classificado pelo sistema de moralizações das agências de segurança pública, esvaziado de toda a sua dimensão sociocultural, em uma célere e pragmática substituição por símbolos que o identificam como um criminoso ou delinquente, construindo uma padronização baseada em suas



características estéticas e raciais, e produzindo um processo de desumanização contra esse indivíduo.

Destarte, é prioritário que a discussão sobre segurança pública não desconsidere a função inventiva da institucionalidade colonial na produção de corpos causadores de insegurança, como o sodomita – que estremece a segurança da propriedade, em sua existência dita não-reprodutiva – do marginal – que põe em xeque o proprietário, ao conspirar contra seu lugar de precariedade, produzido por um sistema de hierarquização de corpos – e, por fim, da margem sexual e de gênero – em seus confrontos com a impossibilidade de existir, gerando insegurança à própria moral.

Então, para uma apreensão dos recursos possíveis na garantia de proteção a corpos desumanizados pela colonialidade, esse capítulo pretende destrinchar a trama das políticas de segurança sem desprendê-la da crítica à produção do sujeito causador de insegurança, ou mesmo do sistema de classificação do criminoso. É preciso, antecipadamente, destruir as contradições vertiginosas que põem em confronto populações subalternizadas por estruturas que atuam no compasso do sistema-mundo moderno/colonial e de gênero.

Considerando a potência das narrativas para alcançar a profundidade vivida das experiências estruturais dissertadas através de epistemologias insurgentes, sem dicotomizar a pesquisa, conforme defende o professor Leandro Colling (2015), serão incorporadas, ao longo dos capítulos seguintes, as contribuições de 10 (dez) pessoas adultas LGBTI+ brasileiras entrevistadas (sendo, a maioria delas, negras – pretas ou pardas – ou indígenas), na crítica à segurança pública.

As entrevistas, realizadas no mês de dezembro de 2022, contemplaram identidades variadas, sendo priorizadas, ao menos, uma mulher lésbica, um homem gay, uma pessoa bissexual e uma pessoa tranvestigênera (transexual, travesti, não-binária etc.). Essa delimitação foi pensada de forma a possibilitar uma variação nas identidades, mas não fixar apenas estas: ofertar escuta a outras experiências de gênero e sexualidades dissidentes emergidas no decorrer da pesquisa. Com essa abertura, conseguimos contemplar pessoas de gênero fluido, de orientação sexual indefinida, pansexual – afirmações identitárias invisibilizadas nas políticas identitárias.

As participantes da pesquisa foram selecionadas a partir de conexões com a rede de sociabilidade LGBTI+, à qual o pesquisador é pertencente, reconhecendo-se enquanto um ativista e pesquisador dissidente sexual, seja nos espaços acadêmicos

construídos por pessoas LGBTI+, na atuação política ou nas afetividades LGBTI+, que possibilitam uma ampla vinculação e acesso às pessoas inseridas nos critérios de inclusão.

Uma visualização importante é perceber a escolaridade das entrevistadas. Todas elas já acessaram o espaço acadêmico de formação superior. Se, por um lado, é possível relacionar essa questão com uma mobilidade social recente – considerando, ainda, que a faixa-etária das entrevistadas corresponde a entre 23 e 30 anos – possibilitada pelas políticas afirmativas – como a política de cotas raciais e os programas que subsidiam a permanência “qualificada” na universidade – bem como a criação do Fundo de Financiamento Estudantil (FIES), do Programa Universidade para Todos (ProUni) e do Sistema de Seleção Unificada (SiSU), de outro, é possível tensionar as redes políticas e acadêmicas LGBTI+, de modo a refletir se as redes de apoio estão contemplando pessoas LGBTI+ que estão fora da academia ou se estamos replicando os fazeres dos Movimentos Sociais LGBTI+, em sua gênese, que eram formados por uma cena intelectual.

Também não foram entrevistadas pessoas LGBTI+ que possuem deficiência (mental/intelectual ou física). Outra provocação surge a partir de então: qual o limite da humanização dos corpos estranhados? São autorizadas, nas redes de afeto LGBTI+, pessoas com deficiência (PcD) LGBTI+? Ademais, também reconhecemos, a partir dessa questão, ausências concernentes a acessibilidades na pesquisa, ao não dispor de instrumentos como termos de participação em braile, tradutores da Língua Brasileira de Sinais (LIBRAS) etc., garantindo acessos na participação de PcD LGBTI+.

Reconhecemos a necessidade do fortalecimento de pesquisas que contemplem a participação de PcD e de pessoas que não se encontram em contexto acadêmico, com outras experimentações de escolaridade ou sem escolaridade, ainda que essas não componham o público selecionado para a pesquisa, diante dos limites inerentes ao próprio processo investigativo.

Os locais onde vivem as entrevistadas foram selecionados de forma aleatória a partir da conveniência do autor, salvaguardando a nacionalidade e país de residência, como já caracterizado acima. As regiões/estados/cidades de origem das entrevistadas não foram delimitados previamente, considerando a possibilidade de realização das entrevistas por videoconferência, sobretudo por nos encontrarmos em um momento de pandemia global do Coronavírus (COVID-19). Espontaneamente,

todas as entrevistadas atualmente residem no Nordeste – com participantes residentes na Bahia, em Alagoas e Pernambuco. Demarcamos, portanto, que os relatos apresentados possuem uma profundidade maior nas experiências do território do Nordeste do Brasil.

Foram apresentadas questões que acionaram a compreensão das entrevistadas sobre segurança, sensação de segurança, a percepção acerca do atravessamento étnico-racial nas violências sofridas na dimensão do gênero e sexualidade, o acesso aos órgãos público-estatais de Segurança Pública e as vivências junto às Organizações da Sociedade Civil (OSC)/ Movimentos Sociais LGBTI+.

Utilizaremos nomes fictícios para referenciar suas falas e será resguardado o sigilo de cada participante. Para isso, escolhemos nomeá-las com o Pajubá – linguagem construída pela popularidade dissidente sexual e de gênero, com referências aos dialetos africanos Yorybá e Nagô, em uma forma de comunicação que redesenha afetos e produz coletividades – compreendendo que a palavra mata tanto quanto salva, que a linguagem produz contextos de violência, construção de cenários do Real e possibilidades de acolhida a populações atravessadas por tecnologias de silenciamento.

Assim, as bixas/sapas/trans participantes dessa pesquisa foram nomeadas como “Fada Sensata, Entendida, Babadeira, Destruidora, Mona, Egípcia, Tombamento, Poc, Pintosa e Pisadeira” e serão apresentadas através dos quadros abaixo esquematizados.

**Quadro 1 – Entrevista 1 (Fada Sensata)**

<b>ENTREVISTA 1 – NOME FICTÍCIO: FADA SENSATA</b>			
<b>Orientação Sexual</b>	Homoafetivo	<b>Identidade de Gênero</b>	Homem cis
<b>Performatividade*</b>	Menos dentro do padrão de gênero (40)		
<b>Raça/Cor   Etnia</b>	Preta	<b>Pessoa com Deficiência?</b>	Não
<b>Renda mensal individual</b>	Entre 3 e 4 salários mínimos		
<b>Profissão</b>	Professor	<b>Ocupação</b>	Professor da rede pública
<b>Escolaridade</b>	Mestre	<b>Idade</b>	30 anos
<b>Estado   Cidade   Bairro</b>	Alagoas   Campo Alegre   Centro		
<b>OSC/Movimentos Sociais (que participa ou já participou)</b>	Participa do Grupo de Apoio LGBTIQIA+ na Escola – Campo Alegre   Participou do Grupo		

	de apoio a pessoas LGBTIA+ pretas – Belo Horizonte
--	--

Legenda: \*Percepção de 0 a 100, sendo 100 mais dentro do padrão de performatividade de gênero e 0 menos dentro do padrão de performatividade de gênero.

Fonte: Elaboração própria.

**Quadro 2 – Entrevista 2 (Entendida)**

<b>ENTREVISTA 2 – NOME FICTÍCIO: ENTENDIDA</b>			
<b>Orientação Sexual</b>	Sapatão	<b>Identidade de Gênero</b>	Mulher cis
<b>Performatividade</b>	Mais dentro do padrão de gênero (80)		
<b>Raça/Cor   Etnia</b>	Preta	<b>Pessoa com Deficiência?</b>	Não
<b>Renda mensal individual</b>	Entre 1 e 2 salários mínimos		
<b>Profissão</b>	Cientista Social	<b>Ocupação</b>	Estudante/ pesquisadora
<b>Escolaridade</b>	Mestrado incompleto	<b>Idade</b>	26 anos
<b>Estado   Cidade   Bairro</b>	Bahia   Cachoeira   Viradouro		
<b>OSC/Movimentos Sociais (que participa ou já participou)</b>	Participa do Instituto Cultural Mafuá e participou da Torcida LGBTricolor do Bahia		

Fonte: Elaboração própria.

**Quadro 3 – Entrevista 3 (Babadeira)**

<b>ENTREVISTA 3 – NOME FICTÍCIO: BABADEIRA</b>			
<b>Orientação Sexual</b>	Gay	<b>Identidade de Gênero</b>	Homem cis
<b>Performatividade</b>	Posição intermediária referente ao padrão de gênero (50)		
<b>Raça/Cor   Etnia</b>	Indígena   Jenipapo-Kanindé	<b>Pessoa com Deficiência?</b>	Não
<b>Renda mensal individual</b>	Inferior a 1 salário mínimo		
<b>Profissão</b>	Estudante	<b>Ocupação</b>	Estudante
<b>Escolaridade</b>	Superior incompleto	<b>Idade</b>	30 anos
<b>Estado   Cidade   Bairro</b>	Bahia   Cruz das Almas   Tabela		
<b>OSC/Movimentos Sociais (que participa ou já participou)</b>	Articulação de Juventude do Povo Jenipapo-Kanindé; Coletivo de Estudantes Indígenas da UFRB		

Fonte: Elaboração própria.

**Quadro 4 – Entrevista 4 (Destruidora)**

<b>ENTREVISTA 4 – NOME FICTÍCIO: DESTRUIDORA</b>			
<b>Orientação Sexual</b>	Indefinida	<b>Identidade de Gênero</b>	Travesti

<b>Performatividade</b>	Menos dentro do padrão de gênero (15)		
<b>Raça/Cor   Etnia</b>	Branca	<b>Pessoa com Deficiência?</b>	Não
<b>Renda mensal individual</b>	Entre 1 e 2 salários mínimos		
<b>Profissão</b>	Bacharel em Serviço Social	<b>Ocupação</b>	Desempregada
<b>Escolaridade</b>	Superior completo	<b>Idade</b>	27 anos
<b>Estado   Cidade   Bairro</b>	Bahia   Salvador   Imbuí		
<b>OSC/Movimentos Sociais (que participa ou já participou)</b>	Participou do Movimento Estudantil de Serviço Social – CASSDAN e ENESSO, do Coletivo de Trans Pra Frente e constrói militâncias atrelada à arte e ao corpo		

Fonte: Elaboração própria.

**Quadro 5 – Entrevista 5 (Mona)**

<b>ENTREVISTA 5 – NOME FICTÍCIO: MONA</b>			
<b>Orientação Sexual</b>	Homossexual	<b>Identidade de Gênero</b>	Homem cis
<b>Performatividade</b>	Mais dentro do padrão de gênero (75)		
<b>Raça/Cor   Etnia</b>	Preta	<b>Pessoa com Deficiência?</b>	Não
<b>Renda mensal individual</b>	Entre 4 e 5 salários mínimos		
<b>Profissão</b>	Pesquisador	<b>Ocupação</b>	Pesquisador
<b>Escolaridade</b>	Doutorado incompleto	<b>Idade</b>	29 anos
<b>Estado   Cidade   Bairro</b>	Bahia   Salvador   Dois de Julho		
<b>OSC/Movimentos Sociais (que participa ou já participou)</b>	Compôs o Conselho Estadual de Promoção dos Direitos da População LGBTI+ da Bahia e o Coletivo Aquenda de Diversidade Sexual, e participa da Aliança Nacional LGBT, enquanto articulador de Cachoeira		

Fonte: Elaboração própria.

**Quadro 6 – Entrevista 6 (Egípcia)**

<b>ENTREVISTA 6 – NOME FICTÍCIO: EGÍPCIA</b>			
<b>Orientação Sexual</b>	Bissexual	<b>Identidade de Gênero</b>	Mulher cis
<b>Performatividade</b>	Mais dentro do padrão de gênero (70)		
<b>Raça/Cor   Etnia</b>	Branca	<b>Pessoa com Deficiência?</b>	Não
<b>Renda mensal individual</b>	Entre 1 e 2 salários mínimos		
<b>Profissão</b>	Estudante	<b>Ocupação</b>	Estudante
<b>Escolaridade</b>	Mestrado incompleto	<b>Idade</b>	24 anos
<b>Estado   Cidade   Bairro</b>	Pernambuco   Recife   Várzea		

<b>OSC/Movimentos Sociais (que participa ou já participou)</b>	Construiu o Movimento Estudantil de Serviço Social e integra o Grupo de Mulheres Pão e Rosas
--	--

Fonte: Elaboração própria.

**Quadro 7 – Entrevista 7 (Tombamento)**

<b>ENTREVISTA 7 – NOME FICTÍCIO: TOMBAMENTO</b>			
<b>Orientação Sexual</b>	Lésbica	<b>Identidade de Gênero</b>	Mulher cis
<b>Performatividade</b>	Posição intermediária referente ao padrão de gênero (50)		
<b>Raça/Cor   Etnia</b>	Preta	<b>Pessoa com Deficiência?</b>	Não
<b>Renda mensal individual</b>	Entre 1 e 2 salários mínimos		
<b>Profissão</b>	Microempreendedora	<b>Ocupação</b>	Limpeza e higienização de estofados
<b>Escolaridade</b>	Superior incompleto	<b>Idade</b>	26 anos
<b>Estado   Cidade   Bairro</b>	Bahia   Salvador   Cabula		
<b>OSC/Movimentos Sociais (que participa ou já participou)</b>	Construiu ações do MNU (Movimento Negro Unificado) e participou da organização de Paradas LGBTI+ em Conceição do Almeida/BA		

Fonte: Elaboração própria.

**Quadro 8 – Entrevista 8 (Poc)**

<b>ENTREVISTA 8 – NOME FICTÍCIO: POC</b>			
<b>Orientação Sexual</b>	Bissexual	<b>Identidade de Gênero</b>	Mulher cis
<b>Performatividade</b>	Menos dentro do padrão de gênero (10)		
<b>Raça/Cor   Etnia</b>	Preta	<b>Pessoa com Deficiência?</b>	Não
<b>Renda mensal individual</b>	1 salário mínimo		
<b>Profissão</b>	Roteirista	<b>Ocupação</b>	Desempregada
<b>Escolaridade</b>	Superior incompleto	<b>Idade</b>	25 anos
<b>Estado   Cidade   Bairro</b>	Bahia   Cachoeira   Centro		
<b>OSC/Movimentos Sociais (que participa ou já participou)</b>	Não participa ou participou		

Fonte: Elaboração própria.

**Quadro 9 – Entrevista 9 (Pintosa)**

<b>ENTREVISTA 9 – NOME FICTÍCIO: PINTOSA</b>			
<b>Orientação Sexual</b>	Se relaciona com homens	<b>Identidade de Gênero</b>	Trans não-binária
<b>Performatividade</b>	Performatividade em trânsito		

<b>Raça/Cor   Etnia</b>	Parda	<b>Pessoa com Deficiência?</b>	Não
<b>Renda mensal individual</b>	Inferior a 1 salário mínimo		
<b>Profissão</b>	Modelista	<b>Ocupação</b>	Empresária
<b>Escolaridade</b>	Superior incompleto	<b>Idade</b>	30 anos
<b>Estado   Cidade   Bairro</b>	Bahia   Conceição do Jacuípe   Centro		
<b>OSC/Movimentos Sociais (que participa ou já participou)</b>	Participou do coletivo LGBT de Conceição do Jacuípe, da construção da 1ª Parada do Orgulho Unificado LGBTI+ de Cachoeira, dentre outras atividades formativas		

Fonte: Elaboração própria.

**Quadro 10** – Entrevista 10 (Pisadeira)

<b>ENTREVISTA 10 – NOME FICTÍCIO: PISADEIRA</b>			
<b>Orientação Sexual</b>	Pansexual	<b>Identidade de Gênero</b>	Fluido
<b>Performatividade</b>	Performatividade em trânsito		
<b>Raça/Cor   Etnia</b>	Branca	<b>Pessoa com Deficiência?</b>	Não
<b>Renda mensal individual</b>	Entre 1 e 2 salários mínimos		
<b>Profissão</b>	Produtor Cultural e Operador de Telemarketing	<b>Ocupação</b>	Produtor Cultural e Operador de Telemarketing
<b>Escolaridade</b>	Superior completo	<b>Idade</b>	23 anos
<b>Estado   Cidade   Bairro</b>	Bahia   Salvador   Mussurunga 1		
<b>OSC/Movimentos Sociais (que participa ou já participou)</b>	Cyberativista no IGTV, produziu o Festival Alecrim Dourado, desenvolve curtas e roteiros com temática LGBTI+		

Fonte: Elaboração própria.

Os tópicos que se seguem encorpam, em um debate antirracista, decolonial e com intelectualidades que desmontam colonialismos epistêmicos, os diálogos sobre segurança pública, apresentando o panorama de execução da política de Segurança Pública, no Brasil, estabelecendo uma análise histórica e política acerca de seu desenvolvimento.

## 2.1 O PROJETO DE SEGURANÇA PÚBLICA NO BRASIL: APARELHAMENTOS RACISTAS DE UMA POLÍTICA COLONIAL

Pra mim, a minha concepção de segurança é **sempre do patrimônio e a servir a alguém, a outra classe, não à gente, né, não aos**

**trabalhadores, não às populações oprimidas que entra, né, população negra, indígena, quilombola, LGBT, mulheres.** Enfim, acho que essas populações não sabem o que é ter segurança porque a segurança não tá pra a gente. A segurança tá a favor do Estado pra reprimir a gente. (Egípcia, Entrevista Semiestruturada, 2022; grifo nosso).

[...] é uma instituição que tá pra servir pessoas brancas, pessoas cis brancas, pessoas heteronormativas e não a gente. Principalmente quem tem dinheiro, né?! (Poc, Entrevista Semiestruturada, 2022).

Seriam as inseguranças contra as existências “marginais” sinônimo da pena colonial na modernidade? Para adentrar nas facetas do projeto de segurança pública emoldurado no Brasil, é necessário, antes de tudo, afirmar que a punição, enquanto estratégia de vigília, seja do crime ou da moral, muito pouco tem a ver com a efetivação de seguranças. Se cairmos na armadilha da colonialidade de reprodução de um imaginário coletivo que associa diretamente a agência da segurança pública à prisão, à penalização, à militarização, perderemos de vista a teleologia-fim que deveria construir sentido para a existência de políticas de segurança pública: a proteção para todas as corpas que compõem esse sistema social.

Michel Foucault (1987), em “Vigiar e punir: nascimento da prisão”, já situava esse cruzo que se produz entre as políticas estatais de segurança pública e a punição, ao demarcar uma transição das penas públicas – que serviam como expressão de espetáculo – ao procedimento administrativo – o qual também é silencioso e de pouca transparência.

No fim do século XVIII e começo do XIX, a despeito de algumas grandes fogueiras, a melancólica festa de punição vai-se extinguindo. [...] A confissão pública dos crimes tinha sido abolida na França pela primeira vez em 1791, depois novamente em 1830 após ter sido restabelecida por breve tempo; o pelourinho foi supresso em 1789; a Inglaterra aboliu-o em 1837. As obras públicas que a Áustria, a Suíça e algumas províncias americanas como a Pensilvânia obrigavam a fazer em plena rua ou nas estradas — condenados com coleiras de ferro, em vestes multicores, grilhetas nos pés, trocando com o povo desafios, injúrias, zombarias, pancadas, sinais de rancor ou de cumplicidade — são eliminados mais ou menos em toda parte no fim do século XVIII, ou na primeira metade do século XIX. O suplício de exposição do condenado foi mantido na França até 1831, apesar das críticas violentas — “cena repugnante”, dizia Real; ela é finalmente abolida em abril de 1848. Quanto às cadeias que arrastavam os condenados a serviços forçados através de toda a França, até Brest e Toulon, foram substituídas em 1837 por decentes carruagens celulares, pintadas de preto. **A punição pouco a pouco deixou de ser uma cena.** (FOUCAULT, 1987, p. 12-13; grifo nosso).



Nos atemos à afirmação de que os espetáculos violentos que aconteciam na fogueira, ganham novo palco nas prisões, no silêncio desassistido e pouco público da violação de direitos humanos. Com essa argumentação, não estamos desconsiderando o controle social e as conquistas de participação popular na construção de políticas públicas, ou mesmo defendendo um modelo de publicidade penal, mas reafirmando, junto às reflexões de Foucault (1987), sobre um deslocamento da punição enquanto cena pública a um modelo de violência velada e, sobretudo, que abstrai-se na consciência da população, visto que a violência penal e institucionalizada lhe é retirada do cotidiano e acortinada. Em termos ainda inconclusivos, mas desconfiados, é possível alcançar que a violência penal se perdura nos enclausuramentos da prisão e das regulamentações do direito/lei e do Estado.

No paramento dessa intervenção, Foucault (1987, p. 15) percebe o recrutamento de:

[...] um exército inteiro de técnicos<sup>34</sup> [...] que substituem] o carrasco, anatomista imediato do sofrimento: os guardas, os médicos, os capelães, os psiquiatras, os psicólogos, os educadores; por sua simples presença ao lado do condenado, eles cantam à justiça o louvor de que ela precisa: eles lhe garantem que o corpo e a dor não são os objetos últimos de sua ação punitiva.

Nesse compasso, Foucault (1987) ainda aponta um deslocamento do foco da atuação do “pudor judiciário” do corpo à vida. Se antes dessa transição, o objetivo principal da punição configurava-se no sofrimento ao corpo físico, a nova conformação da ação punitivista possui como alvo, a destruição da vida do sujeito identificado como criminoso, privando-lhe da liberdade e do acesso a direitos fundamentais.

Contudo, Foucault (1987) não se desprende de uma leitura sobre a centralidade da estrutura do corpo e da materialidade da vida na sistematização da sanção, pois ainda que o objetivo da punição tenha como novo objeto a alma, “[...] é sempre do corpo que se trata — do corpo e de suas forças, da utilidade e da docilidade delas, de sua repartição e de sua submissão.” (FOUCAULT, 1987, p. 28).

Centralizando o corpo alcançado pelas tecnologias institucionais de regulação da vida – “tecnologias políticas do corpo” – Foucault (1987) nos propõe pensar sobre a microfísica do poder enquanto sistema de exercício da ordem sobre corporalidades, com uma complexa rede de instituições e instrumentos de disciplina e sujeição dos

---

<sup>34</sup>Agentes que serão estudados de maneira mais aprofundada no subtópico seguinte (2.1.1).

corpos. Essas corporalidades, segundo Foucault, fazem-se úteis ao sistema na medida de sua submissão e produtividade.

Retomamos, portanto, os diálogos produzidos na introdução do capítulo, ao provocarmos as localizações onde se situam corporalidades nomeadas como não-reprodutivas (transviadas) e as insubmissas à expropriação (marginais). Na tecnologia política do corpo, essas materialidades corpóreas encontram-se visualizadas e sancionadas em um lócus que lhes confere o símbolo do descarte; corpos inúteis à microfísica do poder.

Nesta via, se encontram os desencontros das tecnologias do poder sobre corpos, de tal modo que delineiam uma paisagem onde punição e insegurança caminham de “mãos-dadas”, pois, em um Estado onde a metodologia de atuação é a dimensão do punitivismo, não é possível construir quadros de segurança plena a todos os corpos que ali habitam.

O sujeito “marginal” ou “delinquente”, como assenta Foucault (1987), ao analisar uma caracterização que se dá ao indivíduo do qual se leva em conta a sua biografia para a construção do personagem da delinquência, encontra-se emaranhado em uma camisa-de-força da correção, de tal modo que seu feito não está mais nas lentes da governabilidade do Estado, em seus aparelhos de controle, mas a sua própria vida.

O delinqüente se distingue do infrator pelo fato de não ser tanto seu ato quanto sua vida o que mais o caracteriza. [...] **À medida que a biografia do criminoso acompanha na prática penal a análise das circunstâncias, quando se trata de medir o crime, vemos os discursos penal e psiquiátrico confundirem suas fronteiras;** e aí, em seu ponto de junção, forma-se aquela noção de indivíduo “perigoso” que permite estabelecer uma rede de causalidade na escala de uma biografia inteira e estabelecer um veredicto de punição-correção. (FOUCAULT, 1987, p. 280-281; grifo nosso).

Em “Segurança, território, população: curso dado no *Collège de France*”, Foucault (2008) adensa sua crítica à máquina estatal em seus dispositivos de segurança. Foucault (2008, p. 7) reforça a trama de um sistema equipado com um conjunto de “[...] vigilâncias, controles, olhares, esquadrinhamentos diversos [...]” que permite a antecipação do crime, identificar o criminoso antes que o crime aconteça – certamente pela via da classificação social colonial que articula raça, gênero e trabalho, para situar o sujeito em uma cena estática.

A sujeitificação do delinquente à correção é objeto de análise de Foucault (1987) quando, em outros termos, o pensador reflete sobre as extrações do

punitivismo ao sujeito, que, em nenhuma medida, atua em um modelo de reinserção social, para que o feitor do crime possa romper com a privação de liberdade ou o lugar de “réu”, podendo viver uma experiência social digna, mas em uma ressocialização, em uma correção moral do caráter do indivíduo, que, na ótica das regulações do sistema, é, por si só, uma alma em desvio.

Em um país com um projeto civilizatório colonial como o Brasil, esse sujeito em desvio moral, gerador de insegurança, “delinquente”, ao qual se produzem respostas institucionais “objetivando” o seu ajustamento, está inscrito em raça e classe subalternizadas pelo sistema-mundo colonial/moderno. O discurso produz a ideia de um sujeito andando em linha perpendicular, mas o Real situa o modelo punitivista que dissocia o sujeito de sua formação social e histórica, reelaborando cotidianamente políticas de morte.

O filósofo camaronês Achille Mbembe (2018a), no livro “Crítica da Razão Negra”, discute, na perspectiva dos estudos pós-coloniais, sobre as existências negras como vidas construídas pelo Outro – o colonizador – e que a representação social das pessoas negras na sociedade moderna é fruto do sistema escravista.

Essa organização social conservada, com um novo arcabouço de instrumentalizações, pela colonialidade, se materializa a partir de um conceito que Mbembe (2018a) nomeou como alterocídio, que significa dizer sobre um distanciamento, gerido pela branquitude colonial, do outro-negro de si mesma, na perspectiva do não-reconhecimento deste outro como semelhante, e, portanto, na construção de um personagem causador de insegurança que deve ser combatido e exterminado.

O negro, no Brasil e no mundo, é símbolo de insegurança; é esse “outro” estranhado – construção implantada no imaginário coletivo para que sujeitas de cor possam ser alvo de uma criminalização violenta e do extermínio em massa.

É, portanto, que a crítica ao Estado penal deve considerar, sobretudo, que a ação punitivista da segurança pública no Brasil é, necessariamente, uma intervenção com fundamentos coloniais e de classe, visto que “[...] as implicações negativas dessas políticas são direcionadas, sobretudo aos pobres, negros pobres e, por fim, aos jovens negros e pobres.” (MIRANDA; PAIVA, 2017, p. 52). A intersecção entre raça e classe é um lembrete de que a questão racial não se descola da divisão social em classes e que as posições socioeconômicas de pessoas negras estão construídas por uma formação histórica de precarização da vida.

Gabriel Miranda e Ilana Paiva (2017) afiançam uma breve reflexão sobre a transição de um sistema escravista-colonial para uma corrupta abolição da escravatura – e ainda colonial – que estruturam a sociedade brasileira. Nesse ponto, recordam a violenta experiência de um esquema de exploração e dominação idealizado no País, que perdurou oficialmente mais de 300 anos. Ao fim do colonialismo, pessoas de cor, que tiveram suas culturas apagadas e assistiram a um massacre genocida de sua ancestralidade, foram jogadas às margens da sociedade branca e burguesa, favelizadas nas periferias existenciais e objetivas, garantindo-lhes o não-acesso a políticas de reparação histórica ou e de promoção de direitos sociais (MIRANDA; PAIVA, 2017).

Essa é uma lacuna que se arrasta na sociedade brasileira e transfere às pessoas de cor a “culpa” pelos problemas sociais que as acometem; revérberos de uma história contada nos padrões da modernidade colonial. O Estado declara uma guerra à população negra, ao aderir à ampliação de políticas penais, militarizadas e prisionais.

Para um aprofundamento na discussão, é necessário um detalhamento de dois instrumentos de ação penal descritos nesse tópico: os agentes da segurança pública – a polícia – e a prisão, enquanto tecnologias da microfísica do poder, com raízes e parâmetros intervencionistas particularizados em um sistema colonial/moderno.

### **2.1.1 Centralidade dos Agentes de Segurança Pública no Brasil: vivências à la Capitão do Mato**

Quando você for convidado/ Pra subir no adro da Fundação Casa de Jorge Amado Pra ver do alto a fila de **soldados, quase todos pretos/ Dando porrada na nuca de malandros pretos/** De ladrões mulatos/ E outros quase brancos/ Tratados como pretos/ Só pra mostrar aos outros quase pretos/ E são quase todos pretos/ Como é que pretos, pobres e mulatos/ E quase brancos, quase pretos de tão pobres são tratados [...] <sup>35</sup>. (Grifo nosso).

A Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 – CRFB/ 88 (BRASIL, 1988), enquanto instrumento legal de supremacia organizativa do Estado, dos poderes administrativos e dos direitos e deveres que competem à nação e às suas relações internacionais, sistematiza a segurança pública, no art. 144, prevendo que

---

<sup>35</sup>VELOSO, Caetano; GIL, Gilberto. **Haiti**. [S.l.]: Philips, 1993. (Álbum Tropicália 2).

“Art. 144. A segurança pública, dever do Estado, direito e responsabilidade de todos, é exercida para a preservação da ordem pública e da incolumidade das pessoas e do patrimônio [...]” (BRASIL, 1988, [online]).

Em linhas gerais, além de determinar as funções de ordenação e proteção das pessoas e do patrimônio – em outras palavras, do proprietário e da propriedade, conforme discutido anteriormente – o art. 144 se debruça sobre a delegação da função de execução dessa política pública à “[...] I - polícia federal; II – polícia rodoviária federal; III - polícia ferroviária federal; IV - polícias civis; V - polícias militares e corpos de bombeiros militares. VI - polícias penais federal, estaduais e distrital.” (BRASIL, 1988, [online]).

Em considerações ainda preliminares, é possível compreender o exercício da segurança pública no Brasil, como uma agência de militarizações. Aos policiais e corpos de bombeiros atribui-se a centralidade da Política Nacional de Segurança Pública. Essas figuras civis que se institucionalizam através do serviço público-estatal, são o miolo de uma gestão de controle no poderio das supremacia burguesa, branca, masculina e cis-heterossexual<sup>36</sup>, que gerem o Estado brasileiro.

Não sem fundamento, há uma clara semelhança na figura do capitão-do-mato e da polícia – sobretudo do policial militar. Os capitães-do-mato, no período colonial, eram escravizados que barganhavam, em busca de ascensão – seja monetária ou social – com os colonizadores, a fim de capturar negros escravizados fugitivos do sistema de privação de liberdade, exploração, escravismo e violência colonial, nos territórios de *Abya Yala* colonizados pelos portugueses (MARQUESE, 2006). Assim como a própria polícia, o capitão-do-mato tornou-se uma instituição, conforme aponta o historiador Rafael de Bivar Marquese (2006), de controle das organizações civis da população negra e das manifestações de contraposição ao sistema, como o Quilombo de Palmares – o maior Quilombo do “Novo Mundo”, com estimativa de um comunidade composta por entre 6 e 30 mil habitantes.

A Guerra de Palmares, que ocorreu no século XVII, alertou os “senhores”/colonizadores para o clima de aquilombamento provocado por este episódio de antagonismos e pela própria existência das comunidades palmarinas, e para a necessidade de frear qualquer tipo de organização que se contrapunha ao

---

<sup>36</sup>Portanto, faremos uso dos pronomes ele/dele nas referências aos agentes de dominação/exploração social.

sistema. Assim, o capitão-do-mato teve suas funções progressivamente demarcadas e regularizadas pela legislação vigente (MARQUESE, 2006).

O caráter de repressão presente na institucionalização da polícia, que constrói similaridade com a figura e função do capitão-do-mato, constitui-se enquanto um debate fundador do Movimento Negro no Brasil, como situa o professor da UFBA, Felipe Freitas (2020). Os Movimentos Sociais antirracistas e a intelectualidade negra têm denunciado a violência policial contra a população negra desde o século XX.

Freitas (2020) destaca o papel do Movimento Negro no processo constituinte, onde notou-se uma frente de protagonismo dessas organizações para resguardar que o debate sobre a questão racial na intervenção policial compusesse a cena de elaboração da nova Constituição Federal.

Nas resoluções da Convenção “O negro e a Constituinte”, que reuniu as principais formulações dos movimentos negros de todo o país quanto aos trabalhos da Assembleia Nacional para elaboração da nova Constituição, e no Dossiê Mulheres Negras, encaminhado pelo Conselho Estadual da Condição Feminina de São Paulo aos deputados/as constituintes, **identificam-se propostas relativas à vedação de incursões domiciliares da polícia nos territórios negros da cidade, reforma da estrutura jurídicas das organizações policiais e mudança das regras de competência para o processamento de casos de abusos praticados por policiais.** (FREITAS, 2020, p. 69; grifo nosso).

Embora as movimentações em torno da letalidade policial à população negra, no Brasil, percorram décadas de mobilização política e de uma tensão que desponta em uma colisão da segurança pública com os Movimentos Sociais, o policiamento ostensivo encontra-se no panorama de uma nação onde as políticas de morte se perpetuam contra jovens negros e pobres, como discutimos anteriormente, sobretudo através da ação da Polícia Militar, por seu caráter combativo no trabalho “preventivo/ostensivo” contra civis alocados na representação do marginal.

Minayo, Souza e Constantino (2008), em “Missão prevenir e proteger: condições de vida, trabalho e saúde dos policiais militares do Rio de Janeiro” introduzem que a Polícia Militar no Brasil é fruto de inspirações nas corporações de segurança pública da Europa. Essa instituição, de matriz norte-ocidental, tem sua gênese na ideia da efetivação da segurança pública pelo Estado, “[...] concernente à garantia de direitos e **assentamento da autoridade.**” (MINAYO; SOUZA; CONSTANTINO, 2008, p. 43; grifo nosso).

É mister problematizar que o abuso de autoridade torna a ideia da agência de segurança pública na força da Polícia Militar, um exercício de autoritarismo, o que contrapõe a finalidade da gênese dessa instituição. As autoras supramencionadas desenvolvem, desse ponto de vista, que o surgimento da Polícia Militar no Brasil, no século XIX, se dá justamente com a intencionalidade de apresentar uma chave resolutiva civilizada às demandas sociais de proteção insatisfeitas com a ação truculenta e ostensiva promovida outrora no cenário social (MINAYO; SOUZA; CONSTANTINO, 2008): uma contraprodução dialética ao seu objetivo-fim.

A professora Dyane Reis (2002) visualiza uma relação concreta desenhada entre a elaboração da figura imaginária do marginal – sujeitos oriundos da classe-que-vive-do-trabalho e negros – e a violência policial. A construção do sujeito “marginal” extrapola a imaginação coletiva ou individual e recai – ao passo em que também advém – na estrutura social instrumentalizada em tecnologias como a Polícia Militar.

As entrevistadas Tombamento e Pintosa (Entrevista Semiestruturada, 2022) afirmam, em consonância com as reflexões tecidas por Reis (2002), que os agentes de segurança realizam uma identificação do delinquente de acordo com o seu marcador racial:

[...] quanto mais retinta for, mais a polícia vai duvidar de um caso. Por exemplo: chega um negro pra denunciar, "ah, fui assaltado ali.", sabe?! Vai questionar se foi ele que assaltou, entendeu?! E não dá nenhum tipo de suporte pra pessoas negras. Às vezes você tá ali fazendo a denúncia, tá parecendo que você é o próprio ladrão. Eu conheço colegas de trabalho que o pessoal foi assaltado no ônibus, muita gente não quis denunciar porque diz que quando chegou na delegacia, das outras vezes que já foi assaltado, chegou na delegacia e **parecia que ele era o próprio ladrão na mesa do delegado**, entendeu? (Tombamento, Entrevista Semiestruturada, 2022; grifo nosso).

Eu vejo que tem certos aspectos da segurança onde a cor ela vai falar mais alto. Em questão de abordagem e de segurança pública, pra mim, vai ser sempre gritante, né, reforçar muito. A gente entende que é como se os agentes fossem treinados com um perfil de quem é o inimigo, né, de quem é o perigoso, de quem é o bandido, de quem é aquele que vai tá armado, e mesmo que não esteja, né?! A gente vai entender que, pra mim, tem toda essa criação desse estereótipo dentro dessas organizações de segurança pública. [...] A gente entende, né, de extermínio da população preta, da população indígena, e que a segurança do Estado nada nos protege. Na verdade, é a segurança que nos mata. (Destruidora, Entrevista Semiestruturada, 2022).

Mona (Entrevista Semiestruturada, 2022) ainda sublinha questões relacionadas à identificação do sujeito criminoso baseado em uma cultura estética da periferia e afirma que a suspeição é principalmente direcionada ao homem negro:

Primeiro que os agentes são formados, a formatação dos agentes, ela se dá a partir de uma identificação de um corpo inimigo, que o corpo inimigo é o corpo negro, principalmente a juventude negra, periférica, que carrega ali no corpo, né, na indumentária [inaudível], nas suas práticas culturais e sociais, um certo tipo de, enfim, de itens característicos da periferia, digamos assim. Então, esse corpo, que já é marcado pela condição da raça, a partir da tonalidade da pele e tal, e adensado também por determinados signos, né, de vestuário, de práticas culturais, eles são tidos como potencialmente inimigos, que precisam ser monitorados, abatidos. Então a população negra sofre com isso, diferente da população branca, né?! Então o suspeito sempre é o homem negro, principalmente o homem negro, né, mas a mulher negra também. Então esse é o principal dado de diferenciação que eu consigo falar agora pra você. (Mona, Entrevista Semiestruturada, 2022).

Outrossim, há de se observar, de acordo com as argumentações de Reis (2002), que os soldados da Polícia Militar também se configuram enquanto indivíduos pertencentes à mesma classe e, em dado momento, marginalizados. O “braço armado do Estado” é operário; guerrilhas na pobreza estão sendo construídas para uma aniquilação constante de trabalhador contra trabalhador.

Importa deixar saliente que, também, a negritude está no centro da identificação da Polícia Militar do sujeito suspeito de cometer algum delito (REIS, 2002). Na análise de Dyane Reis (2002), a partir de uma pesquisa realizada em duas Companhias da Polícia Militar de Salvador, os policiais frequentemente utilizam da raça/cor como um descritor importante para caracterizar a delinquência; centraliza-se o negro enquanto gerador de insegurança.

[...] observa-se que, em diversas circunstâncias do cotidiano, uma pessoa negra pode apresentar-se em atitude suspeita e, portanto, ser vítima de abordagens constrangedoras que atingem inexoravelmente seus direitos. (REIS, 2002, p. 193).

Mas a semelhança entre a polícia e o capitão-do-mato, no Brasil, não está apenas no exercício do controle, nem tanto no viés da letalidade produzida contra a população negra. A Polícia Militar também é “de cor”.

Um relatório da pesquisa “Perfil das Instituições de Segurança Pública”, ano-base 2018, publicado no ano de 2019, produzido pelo Ministério da Justiça e Segurança Pública, aponta que a Polícia Militar no Brasil é composta majoritariamente por pessoas de cor (entre pretas, pardas, indígenas e amarelas), correspondendo a



50,005% do total de policiais do País (BRASIL, 2019). Resguardamos a proporcionalidade, contudo, pois a pesquisa apresenta dados incompletos referentes à raça/cor, não tendo contemplado todos os estados brasileiros – inclusive estados com um índice populacional do marcador social raça/cor de maioria negra, como estados do Nordeste<sup>37</sup>.

Outro dado interessante da pesquisa é que 40.908 servidores dos recursos humanos da Polícia Militar não informaram a sua raça/cor (BRASIL, 2019), supondo-se um processo de não-reconhecimento racial de indivíduos constrangidos pelo racismo, o que Fanon (2008) interpretaria como um método de assimilação dos valores da branquitude, a partir de um complexo de inferioridade.

Quanto mais assimilar os valores culturais da metrópole, mais o colonizado escapará da sua selva. Quanto mais ele rejeitar sua negridão, seu mato, mais branco será. No Exército colonial, e especialmente nos regimentos senegaleses de infantaria, os oficiais nativos são, antes de mais nada, intérpretes. Servem para transmitir as ordens do senhor aos seus congêneres, desfrutando por isso de uma certa honorabilidade. (FANON, 2008, p. 34).

Um estudo realizado pelo antropólogo, doutor em Ciências Sociais pela UFBA, Jaime Ramalho Neto (2012), publicado no artigo “Farda & ‘Cor’: um estudo racial nas patentes da Polícia Militar da Bahia”, reforça o lugar da assimilação da cultura da branquitude, e de todos os instrumentos que a ela correspondem, nas culturas das pessoas de cor, destacando, por exemplo, a busca de inserção de pessoas negras nas patentes da Polícia Militar, como uma metodologia de ascensão social e de acesso a privilégios restritos à branquitude, quais sejam a “[...] atração pela estabilidade funcional, pelo acesso a plano de saúde (médico e odontológico), pela aposentadoria, pelo status de oficial e pelo valor simbólico da patente [...]”. (RAMALHO NETO, 2012, p. 80).

Segundo Ramalho Neto (2012), tem-se – sobretudo entre os que ele chama de mestiços (fazendo referência ao pardo) – uma questão geracional de ascensão social, visto que os agentes enxergam na Polícia Militar uma oportunidade para alcançar *status* e garantias não usufruídas pelos seus ascendentes, seja do ponto de vista simbólico ou cultural.

Em meio a esse cerco que insere a Força Militar brasileira em uma possível associação com a tática de produção de confronto entre negros, manifesta na

---

<sup>37</sup>O que confirma, com uma ainda maior convicção, a observação acerca da raça/cor desses agentes da Segurança Pública.

institucionalidade do capitão-do-mato, consideramos que a Polícia Militar, no Brasil, é uma polícia de cor, operária, que racionaliza marginais, de maneira pragmática, como sendo necessariamente negros, lançando mão, contra estes (e contra si próprios), da violência e letalidade policial.

Por fim, importa registrar que a polícia que mata e violenta, em meio a esta guerra suplantada contra a população negra, também morre. O Anuário Brasileiro de Segurança Pública, de 2022, notifica o “medo de morrer” na experiência de policiais militares e civis. Em alguns estados brasileiros, nota-se o crescimento, entre os anos de 2020 e 2021, das mortes violentas contra policiais e há um especial registro do aumento das mortes por suicídio entre policiais (BUENO; LIMA, 2022), fruto dos desdobramentos traumáticos dessa paisagem de opressões e explorações estruturada pela microfísica do poder/controle dos corpos.

Nessa cena, a centralidade da Segurança Pública, no Brasil, interpretada pelos agentes de segurança pública, está fixada em uma lógica precária de assimilar o cotidiano e a existência na estrutura. “Não há espaço para racionalidades quando as pessoas estão em uma espiral de violência – umas contra as outras e contra si mesmas.” (BUENO; LIMA, 2022, p. 8).

### **2.1.2 Entre a Senzala e o Cárcere: o histórico aprisionamento das existências de cor na superficialidade da Segurança Pública**

Antes de tudo, é preciso diferenciar a ideia do aprisionamento e da prisão daquilo que corresponde ao cárcere. Em “Vigiar e Punir: nascimento da prisão”, Foucault (1987) apresenta uma genealogia das prisões, não no sentido de apenas vislumbrar a sua historiografia e gênese, mas de pensar em seu desenvolvimento e funcionamento. Segundo Foucault, o aprisionamento de corpos é mais antigo do que as nossas racionalizações elaboram no cotidiano acerca desse sistema punitivista. É possível dizer que, em termos pragmáticos, ao pensarmos em formas de punir o crime, associamos o seu feito, de maneira célere, à existência dos estabelecimentos carcerários. Foucault ressalta, por exemplo, a obviedade do cárcere enquanto estratégia de punição. Contudo, a história registra o surgimento da prisão, enquanto instituição de docilização de corpos para que se tornem úteis ao trabalho, de controle de suas “almas”, em uma preexistência ao sistema penal (FOUCAULT, 1987).

Foucault (1987) situa a transição entre os séculos XVIII e XIX como, também, um deslocamento ao sistema de detenções que produz acesso à “humanidade”, enquanto categoria ontológica e não apenas demográfica. Essa estrutura de aprisionamentos, conformada no cárcere, configura-se, em verdade, em uma performance das sociedades “civilizadas, “mas também um momento importante na história desses mecanismos disciplinares que o novo poder de classe estava desenvolvendo: o momento em que aqueles colonizam a instituição judiciária.” (FOUCAULT, 1987, p. 260).

A professora da UFRB, Simone Brandão Souza (2018), em sua tese “Lésbicas, Entendidas, Mulheres Viados, Ladies: as várias identidades sexuais e de gênero que reiteram e subvertem a heteronorma em uma unidade prisional feminina da Bahia”, demarca que as prisões tinham uma associação direta, senão ineliminável, com o desenvolvimento do sistema econômico em vigência. Nessa articulação da prisão enquanto tecnologia de poder, Souza (2018) aciona a Idade Média, realçando a impossibilidade da execução do crime contra a propriedade, visto que as classes subalternas mantinham uma relação de codependência com os senhores feudais e suas propriedades, sancionando-os, assim, através de fianças e indenizações.

No decurso da passagem entre os séculos XIV e XV, há o trânsito de um sistema feudal ao sistema mercantil, e as classes dependentes são mergulhadas em um mar de miserabilidade. Portanto, a insegurança à propriedade, em uma representação de risco ao mercado e à propriedade privada, passa a ser punida com crimes contra o corpo e a alma – os suplícios públicos, discutidos em tópicos anteriores (SOUZA, 2018).

Com a ascensão do sistema capitalista, o corpo do indivíduo é representado, por conseguinte, como mão de obra para as classes dominantes, os quais seriam punidos, a partir de então, na esfera da privação de liberdade, velando-se, em discursos de civilidade, a instrumentalidade institucional de fazer punir (SOUZA, 2018). É, portanto, que a civilidade, em nenhum aspecto, é comportada pela teleologia das classes dominantes, visto que estas requintam a política de morte como manopla de exploração e controle<sup>38</sup>.

---

<sup>38</sup>Juliana Borges (2021), em “Encarceramento em Massa”, recorda, por exemplo, o discurso da civilidade que também atravessa a cultura brasileira, reverberado no mito de uma exequível democracia racial e de uma unidade populacional pacifista, mesmo quando os dados de violência e homicídio apresentam-se alarmantes, no País. A ideologia burguesa

Essa incivilidade punitivista, de ordem econômica, é justificada na criminalização dos pobres, tendo início nos séculos XVI e XVII, conforme destaca Simone Brandão, ao apontar para um contexto de higienização das corporalidades que não estivessem inseridas no trabalho produtivo (SOUZA, 2018). À exemplo disso, o Código Penal brasileiro, de 1890, tratou de encarcerar “mendigos, ébrios, vadios e capoeiras”, segundo as identificações de Santos (2004, p. 145).

Não porventura que o sistema escravista – o qual é tão colonial quanto burguês – buscou, no aprisionamento e violência contra negros sequestrados de Áfricas e os nascidos em solo brasileiro, e contra indígenas, o adestramento para o exercício da exploração escravista de seus trabalhos. Em “Encarceramento em Massa”, Juliana Borges (2021) afirma que a discussão sobre o sistema criminal brasileiro não pode preceder ou se isolar de um debate íntimo com a questão racial, inclusive porque essa foi uma das principais ferramentas de implantação do sistema colonial.

Acerca do nexos do colonialismo como estrutura indispensável à existência do cárcere nos contornos em que o conhecemos, Ionara dos Santos Fernandes (2022) nota uma nítida analogia entre navios e senzalas utilizados no controle dos povos escravizados, e as prisões.

Nesse sentido, algumas relações precisam ser consideradas aqui, por exemplo **o lucro das vendas dos escravos pode se assemelhar aos lucros produzidos pela economia no encarceramento.** Aprisionar, deter o poder sobre a vida de outrem mediante repressão não aparece no Brasil com o surgimento das prisões. A escravização de pessoas negras e indígenas instituiu a economia pelo aprisionamento no país. Criaram-se escravos, na medida em que se produzem criminosos. Navios lotados e porões amontados estão para cadeias superlotadas e celas abarrotadas. O passado reproduzido no presente. (FERNANDES, 2022, [online]; grifo nosso).

Na percepção de Fernandes, o cárcere e a senzala produzem similitudes na medida da dominação dos povos subalternizados, e atravessam o Brasil em um sistema de mais de 500 anos de aprisionamentos dos povos de cor. Se por um lado, os caminhos da colonialidade torturaram, através da privação de liberdade e da violência institucional, pessoas negras e indígenas pobres, a fim de fazer girar a roda da economia burguesa, em paralelo, das senzalas às prisões, o encarceramento dos povos de cor é, sem controvérsias, uma estratégia de desumanização. Fernandes (2022, [online]) nota, por exemplo, na lógica da superlotação dos estabelecimentos

---

converte as suas tecnologias para uma transparência torcida de trato com os conflitos do cotidiano e da estrutura – que pouco traduz uma experiência democrática.

carcerários, “[...] um processo de descartabilidade da dignidade dessas pessoas, que são vedadas da locomoção, da possibilidade de destinar seus excrementos em locais corretos, são vedados movimentos comuns, como coçar determinada parte do corpo.”.

Na etiologia das circunstâncias do sistema criminal no Brasil, Juliana Borges (2021) afirma que o seu nascedouro já se fez punitivista, destacadas as tratativas ao crime – o que se regulamentou, entre 1500 e 1822, pelas Ordenações Filipinas, especialmente no Livro V – sobretudo na distinta resposta às infrações de pessoas livres e das pessoas de cor escravizadas, e mantendo a sua seletividade mesmo após a Lei Criminal de 1830.

Os contornos do aprisionamento, no Brasil colonial, também se materializaram nos canais do que Juliana Borges (2021) chamou de “locais improvisados”, mas que nos parece caracterizar uma expressão de precarização da humanidade daqueles indivíduos considerados criminosos. Para Borges, o sistema penal e carcerário não somente é transpassado pelo racismo das instituições, mas ele é uma constante reatualização das ferramentas de opressão sustentadas pelo racismo.

Juliana Borges (2021) ainda referencia o período pós-1940, onde o discurso sobre brasilidade, adornada pelo mito da harmonia entre as “três raças” brasileiras, é suplantado, velando, na criminalização da pobreza, a continuidade higienista do racismo penal. Afinal, a quem se destinava o estado de pauperismo da unidade social brasileira, senão à população negra periférica e precarizada pela negação de direitos, enquanto herança colonial?

A partir da década de 1990, houve uma maior tipificação do crime nas normativas estatais, recrudescendo a execução do extermínio e do encarceramento (BORGES, 2021). Borges atenta para o cenário da Política sobre Drogas do País, responsável por uma forte incidência das taxas de encarceramento, alcançando uma média de 27% das classificações do crime. A Lei de Drogas, nº 11.343/2006, ainda produz, na análise de Juliana Borges, questões de gênero, responsáveis pelo encarceramento em massa de mulheres.

Em “Cartas do Cárcere: testemunhos políticos dos limites do Estado Democrático de Direito”, Thula Pires (2018) apresenta um balanço da experimentação do sistema carcerário a partir da instauração da CRFB/ 88 no País, destacando a dilatação do cárcere e números que levaram o Brasil ao ranking da maior população prisional do mundo, em 2017, e ao aumento de 707% do encarceramento, nos aproximadamente 30 anos da Constituição Federal em vigência.

Outro dado relevante para pensar na estruturação do sistema carcerário brasileiro é o marcador de raça/cor apresentado pelo Anuário Brasileiro de Segurança Pública, de 2022, que descreve a distribuição da população encarcerada, correspondendo, as pessoas negras (entre pretas e pardas), em 2021, a 67% do total de pessoas privadas de liberdade (LAGRECA; BARROS; SANNES, 2022). Segundo informações apresentadas por Juliana Borges (2021, p. 87), a população negra brasileira representa:

[...] 76% entre os mais pobres no país, [...] três em cada quatro negros estão presentes entre os 10% com a menor renda do país, [...] em 2015, negros recebiam, em média, 59,2% do rendimento dos brancos, mesmo com as políticas afirmativas e de incentivo implementadas nos últimos anos.

Desse ponto de partida, é possível visualizar um cíclico dimensionamento das tecnologias de opressão e exploração, de utilização da política de Segurança Pública enquanto controle das seguranças da burguesia branca e de seus bens, e de uma evidente seleção sociocultural implantada no sistema de cárcere brasileiro, que reatualizam o escravismo e perduram a criminalização da pobreza no País.

Para uma melhor visualização dessa questão, o pensador Alessandro Baratta (1987) oferece-nos a categoria da seletividade penal enquanto chave de leitura de uma conjuntura que separa corpos para, então, puni-los, a partir dos interesses de um sistema que entrecruza estruturas de opressão, como a Colonialidade, o Capitalismo e o Patriarcado.

Para Baratta (1987), a seletividade penal trata-se do “recrutamento” de um corpo ocupacional da instituição “crime”, a partir da seleção de indivíduos de classe baixa, ou seja, advindos da classe-que-vive-do-trabalho. Na compreensão de Baratta, o sistema de justiça penal existe seletivamente, direcionando as punições contra uma parte irrisória da verdadeira proporção de clientes da ação penal.

Dadas as questões apresentadas nesse tópico em alusão às problemáticas que acompanham o sistema penal e os estabelecimentos carcerários, a intelectual feminista negra estadunidense Angela Davis (2019, p. 15), no livro “Estarão as prisões obsoletas”, questiona “[...] por que consideramos as prisões algo incontestável?”. As reflexões de Davis recaem em uma apropriação da hipótese de uma possível obsolescência do encarceramento.

Nas contemplações de Angela Davis (2019), há um processo de naturalização das prisões, como se fosse impossível uma vida social amparada pela segurança

pública com a inexistência do cárcere. Se por um lado, a naturalização das prisões produz um distanciamento reflexivo e visual da experiência prisional, de modo que convivemos com a ideia de sua indispensabilidade, por outro, ninguém deseja experimentar uma passagem no cárcere.

Ao sinalizar as prisões como uma tecnologia punitivista obsoleta, a qual não responde efetivamente aos contornos que a criminalidade tem indicado na conjuntura global, Davis (2019) atenta para os movimentos contra a pena de morte, por exemplo, que já possuem uma grande aceitação social, mas informa a surpresa das pessoas ao se depararem com as movimentações abolicionistas prisionais.

Davis (2019), portanto, conclui que, no imaginário coletivo, esse é um destino reservado a “outros” e complexifica afirmando que essa representação social de uma figura a quem se caracteriza como uma existência arbitrária – ou como delinquente, marginal, conforme a revisão de literatura apresentada – é necessariamente fadada às pessoas de cor.

A prisão, dessa forma, funciona ideologicamente como um local abstrato no qual os indesejáveis são depositados, livrando-nos da responsabilidade de pensar sobre as verdadeiras questões que afligem essas comunidades das quais os prisioneiros são oriundos em números tão desproporcionais. Esse é o trabalho ideológico que a prisão realiza – ela nos livra da responsabilidade de nos envolver seriamente com os problemas de nossa sociedade, especialmente com aqueles produzidos pelo racismo e, cada vez mais, pelo capitalismo global. (DAVIS, 2019, p. 17).

A intelectual, outrossim, reconhece a clandestinidade do racismo contra negros que se gesta no bojo do cárcere. “Em outras palavras, raramente são reconhecidas como racistas.” (DAVIS, 2019, p. 27). Nos termos da fantasia coletiva de uma brasilidade racialmente democrática, seguramente, é possível afirmar que o cárcere, no Brasil, é um campo de implementação das políticas de morte coloniais ocultas da vigília social, mas, também, que o encarceramento em massa vela a violência contra pessoas negras no discurso da segurança pública aos “cidadãos de bem”.

Ao nos depararmos com a possibilidade do fim do sistema prisional, uma pergunta se desponta com uma preocupação legítima: **o que se propõem em substituição ao cárcere?** Angela Davis (2019) sistematiza alguns pressupostos a essas proposições, sinalizando a necessidade de: 1) abdicar de uma cartografia focada em substituir o cárcere por uma única outra estratégia de pena, no âmbito da efetivação da ordem; 2) detectar um sistema penal que não utilize da punição em

benefício do lucro cumulativo<sup>39</sup> da estrutura empresarial privada 3) superar um sistema onde raça e classe sejam determinantes de uma seleção punitivista; 4) vislumbrar uma sociedade onde punir não seja sinônimo de efetivação da justiça.

Destarte, Davis (2019) afirma que qualquer estratégia baseada nessas ideias pressupostas, não tentariam substituir a prisão por algo semelhante a ela mesma, e sugere:

[...] um *continuum* de alternativas ao encarceramento – a desmilitarização das escolas, a revitalização da educação em todos os níveis, um sistema de saúde que ofereça atendimento físico e mental gratuito para todos e um sistema de justiça baseado na reparação e na reconciliação em vez de na punição e na retaliação. (DAVIS, 2019, p. 116).

Angela Davis (2019) ainda acrescenta outras estratégias no âmbito do esvaziamento carcerário como o acompanhamento de pessoas pauperizadas com questões psíquicas e que fazem uso abusivo de substâncias psicoativas (SPAs) no âmbito da saúde mental, a descriminalização do uso das drogas, a defesa dos direitos de imigrantes, o enfrentamento à violência contra a mulher, dentre outras.

Por fim, Davis (2019) aponta a urgência de que as intencionalidades abolicionistas não se desprendam do combate às estruturas de dominação que atuam por meio do racismo, da violência contra pessoas dissidentes sexuais e de gênero, da misoginia e da luta de classes.

É, diante do exposto, que afirmamos a premência de pensar em estratégias de afiançar seguranças à população LGBTI+ que não se conformem com a existência de uma suposta lei de criminalização da LGBTI+fobia – inserida em um sistema penal racista e protetor das classes dominantes – ou com a institucionalidade da Segurança Pública, pois, em verdade, toda ela possui delineados que despontam de um sistema de opressões e explorações.

Vivemos uma crise de sociabilidade que é anterior às execuções previstas pela lei, pela justiça e pelo Estado – ao passo em que também é promovida por elas: uma estrutura espiralada que fantasia uma tangente onde essas categorias “protetivas” emergem como resposta às demandas culturais no âmbito do conflito, da opressão e exploração. Mas essas tecnologias, parte do sistema-mundo moderno/colonial – nos contornos em vigência – são, também, as responsáveis pelas genealogias de

---

<sup>39</sup>Seja através da exploração do trabalho prisional ou da relação administrativa entre as empresas privadas que lucram com a ampliação do sistema prisional, no campo das licitações públicas.



precarizações e violências como as que se põem no cotidiano das pessoas dissidentes sexuais e desobedientes de gênero.

### 3 A LOCALIZAÇÃO INSEGURA DA PERIFERIA SEXUAL: SEGURANÇA PÚBLICA PARA PESSOAS LGBTI+ BRASILEIRAS

Eu acho que os povos indígenas sempre tiveram essa forma de se relacionar, eu acho que lá atrás, não sei se lá atrás era visto como algo normal, como algo habitual, mas se tinha. Isso vinha se perpetuando entre as culturas indígenas, sabe?! E isso é diferente. Traz uma aceitação maior. Mas diante de como os povos indígenas foram colonizados, catequizados e tal, vem também a questão do preconceito e isso se adentrou também dentro das comunidades indígenas. E é tanto que tem comunidade indígena, uma vez eu fui numa indígena na Bahia, nos Pataxós de Coroa Vermelha, e pô, tipo assim, eu te juro que não vi um gay lá. Eu não vi um gay que dissesse que era gay. E eu fiquei “cadê os gays? Cadê as lésbicas? Todo mundo do vale?”. Aí o pessoal falou que não era algo que era muito conversado. Ou seja, já se tinha dentro das comunidades indígenas, mas no processo de catequização foi entrando preconceito também. **O homem branco só traz coisa ruim.** (Babadeira, Entrevista Semiestruturada, 2022; grifo nosso).

Nossas mortes são seculares. Corremos nos trilhos onde um trem desenfreado, tarjado pela colonialidade de gênero, parece estar sempre há centímetros de distância. É assustadoramente tênue a linha que aparta a vida e a morte provocada às corpas que não estão racionalizadas na zona de humanização. Aos berros, reivindicamos uma não-violência para as nossas passagens espirituais – pra onde quer que seja, ainda que seja pra lugar nenhum. Essa linha tenuosa, na modernidade, talvez seja uma linguagem soberana que se repete e nos caça desde as nossas ancestrais bruxas até essa geração.

A colonialidade produz verossimilitude no discurso que justifica o extermínio, seja pelas velas dos corpos suicidados – porque o suicídio de corpos vulneráveis é sempre provocado pela estrutura de opressão/exploração – seja por outras causalidades que estão relacionadas ao caráter das sujeitas previamente definido pela moralidade moderna/colonial.

No “fim da linha”, o trem exercita a sua soberania máxima e retira de corporalidades estranhadas o seu direito de existir (MBEMBE, 2018b). Achille Mbembe (2018b), no ensaio “Necropolítica”, percebe que a soberania – que só pode existir pela via institucional, visto o suporte das tecnologias políticas para a efetivação de tamanho poder – se expressa na gestão da morte e da vida.

Mbembe (2018b) referencia a recorrência dos certames filosóficos sobre a política do estado de exceção – quando se interrompe a linearidade de um Estado

Democrático de Direito, produzindo, assim, uma rachadura na legalidade operativa do Estado – para argumentar sobre essa cisão na lógica contratual que normatiza uma sociedade, como sendo a oportunidade para que a soberania possa se esticar ao extremo, na regulação da vida e da morte.

Partindo dessa crítica, Mbembe (2018b, p. 8) calibra a “[...] ideia de que a modernidade esteve na origem de vários conceitos de soberania – e, portanto, da biopolítica.”. Mbembe (2018b) realiza um adendo no conceito de biopoder de Foucault (1999a, p. 285), que nomeia a propriedade de agenciamentos de uma vida, o famigerado “fazer viver, deixar morrer”:

Eu lhes dizia em duas palavras agora há pouco: trata-se de um conjunto de processos como a proporção dos nascimentos e dos óbitos, a taxa de reprodução, a fecundidade de uma população, etc. São esses processos de natalidade, de mortalidade, de longevidade que, justamente na segunda metade do século XVIII, juntamente com uma porção de problemas econômicos e políticos (os quais não retorno agora), constituíram, acho eu, os primeiros objetos de saber e os primeiros alvos de controle dessa biopolítica. (FOUCAULT, 1999a, p. 289-290).

Achille Mbembe (2018b) sugere a necropolítica, estabelecendo que a soberania do poder elabora gerenciamentos que sobrepõem a necessidade de fazer morrer as corpos identificadas na zona de não-ser “de” Fanon (2008). O Estado manuseia ferramentas advindas de estruturas socioculturais, a exemplo da LGBTI+fobia<sup>40</sup>, do racismo, da misoginia e do sexismo, para abater as figuras que não podem ser contempladas nas matrizes da cis-heterossexualidade fálica, racional, branca, do Norte global e burguesa.

No cerco dessa necropolítica, nos debruçamos, em alinhamento ao objeto aqui investigado, sobre a metodologia de aniquilação do espectro das sexualidades e gêneros em movimento, observando uma continuada manifestação de políticas de morte anti-bixa/sapa/trans, que se reatualizam em suas instrumentalidades de “fazer morrer”.

Foucault (1999b), em “A História da Sexualidade I: a vontade de saber” destrincha o mecanismo de condução da subalternização de “sexualidades

---

<sup>40</sup>Faremos referência às experiências de violência sofridas pela população LGBTI+ como “LGBTI+fobia”, considerando a usualidade da expressão no âmbito das movimentações políticas LGBTI+. Contudo, provocamos a possibilidade de reflexão dessa violência e das estruturas que a mobilizam a partir de uma politização do termo, visto o flerte com uma perspectiva liberal de pensar na violência a partir da fobia, da aversão individual e não de uma sistematização sociocultural em vigência na modernidade colonial.

periféricas”, as quais se caracterizam como experimentações sexuais que não beneficiam a lógica reprodutiva.

Nas linhas reflexivas do filósofo francês, houve um afunilamento das condenações de sexualidades dissidentes do padrão reprodutivo construído pela ideologia judaico-cristã, de modo que, inicialmente, eram sentenciadas práticas mais disruptivas desse molde, até haver um processo de administração do desenvolvimento da sexualidade de acordo com as faixas-etárias, a patologização de algumas expressões da sexualidade e a higienização das fantasias do desejo (FOUCAULT, 1999b).

Certamente, o amparo a um projeto de conservação da sexualidade reprodutiva, alocou-se na centralidade da disputa de um Estado direcionado pela divisão em classes, conforme situa Foucault (1999b, p. 37), ao provocar que essa ordenação sexual estaria pautada em “[...] assegurar o povoamento, reproduzir a força de trabalho, reproduzir a forma das relações sociais; em suma, proporcionar uma sexualidade economicamente útil e politicamente conservadora [...]”.

Sobretudo entre os séculos XVIII e XIX, a normativa sexual do casal heterossexual e monogâmico ganhou capilaridade, tornando-se, as experimentações não-normativas da sexualidade, alvos de atenção da pastoral cristã e da lei civil (FOUCAULT, 1999b).

Foucault (1999b) dedica especial atenção para a reflexão sobre quatro movimentações de sexualidades periféricas não-reprodutivas que foram elaboradas enquanto objeto de trabalho da saúde pública ou de sanção do sistema de justiça: a criança que possui sexualidade; a mulher histórica como dispositivo de psiquiatrização da mulher; o casal heterossexual não-reprodutor; e a sodomia. Todas essas periferizações da sexualidade, segundo Foucault, foram constituídas não somente enquanto matéria de perseguição ou interdição, mas foram apagadas da dimensão do Real.

No que se refere às sujeitas sodomitas, sobretudo as que estão marginalizadas no que chamaremos de periferias sexuais, em alusão ao conceito de sexualidades periféricas de Foucault (1999b), mas referenciando, desse ponto de partida, a localização na margem – o Sul do Globo – e, conseqüentemente, as sodomitas de cor, Foucault pensa sobre as reelaborações das desobediências sexuais e de gênero a partir do século XIX, onde essas corpos produzem, junto às suas identidades em movimento, histórias, narrativas, uma ética disruptiva, uma corporalidade transviada.

Nada daquilo que ele é, no fim das contas, escapa à sua sexualidade. Ela está presente nele todo: subjacente a todas as suas condutas, já que ela é o princípio insidioso e infinitamente ativo das mesmas; inscrita sem pudor na sua face e no seu corpo já que é um segredo que se trai sempre. (FOUCAULT, 1999b, p. 42).

Emendando o nosso conto na prosa de Foucault (1999b), que percebe a aparição de uma alma no trânsito que desloca o sodomita ao transviado, e, portanto, de uma narrativa, escreveremos lápides que reivindicuem as vidas não-matáveis, mas mortas, de pessoas dissidentes sexuais e desobedientes de gênero brasileiras exterminadas na periferia sexual do Globo pelas necropolíticas anti-LGBTI+; essas que passeiam de mãos dadas com a colonialidade.

Luana Kelly<sup>41</sup> morreu no ano passado, aos 22 anos. Nem alcançou a baixíssima expectativa de vida das pessoas trans no Brasil. A travesti, que semeou sua existência nordestina no Ceará, morreu, coincidentemente, ao lado de um órgão do Estado. A metáfora é clara: o Estado brasileiro acompanha – em um lugar de direção desta peça – a brutalidade da violência contra a população LGBTI+; finge não ver nada, mas conduz um pouco de tudo.

Lili<sup>42</sup>, nossa conterrânea do Recôncavo da Bahia, a potência da Xaynna Shayuri Morganna, travesti militante, filha de Cachoeira, foi morta, em 2017, à beira do Rio Paraguaçu. Andam dizendo por aí que a morte de Lili nada tem a ver com transfobia, mas contestamos para que não seja esquecido: quando um corpo travesti tomba, tem sempre o dedo podre do ódio colonial transfóbico.

Ana Karolina<sup>43</sup> era DJ, cearense, uma mulher lésbica; tinha 19 anos quando foi morta em 2019. O Estado? Mais uma vez quer jogar a responsabilidade na vítima. Ana agora é a lembrança de amigas que choram sua morte e se revoltam porque nem mesmo puderam velar o seu corpo.

Luana Barbosa<sup>44</sup>, mãe, mulher negra, lésbica, da zona Norte de Ribeirão Preto, morta, em 2016, pela mão armada do Estado brasileiro, ao reivindicar seu direito.

---

<sup>41</sup>Disponível em: <https://g1.globo.com/ce/ceara/noticia/2021/01/04/adolescente-homossexual-e-morto-a-pauladas-chutes-e-socos-em-camocim-no-interior-do-ceara.ghtml>. Acesso em: 07 abr. 2022.

<sup>42</sup>Disponível em: <https://g1.globo.com/bahia/noticia/travesti-e-morto-a-tiros-no-reconcavo-da-bahia-vitima-era-militante-lgbt.ghtml>. Acesso em: 07 abr. 2022.

<sup>43</sup>Disponível em: <https://g1.globo.com/ce/ceara/noticia/2019/08/08/amigos-afirmam-que-dj-cearense-foi-espancada-e-morto-por-ser-lesbica.ghtml>. Acesso em: 07 abr. 2022.

<sup>44</sup>Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2019/04/13/mae-negra-e-periferica-assassinato-de-luana-barbosa-permanece-impune-apos-tres-anos/>. Acesso em: 07 abr. 2022.

Luana só pediu que seu corpo, ao ser revistado, fosse tocado por uma outra mulher. Conclusão? Homicídio triplamente qualificado.

Paulinha<sup>45</sup> nem teve tempo de gritar por visibilidade. No dia 23 de janeiro de 2022, às vésperas do Dia da Visibilidade Trans, a travesti maranhense foi espancada, esfaqueada, apedrejada, despida; métodos que lhe tiraram a vida e toda a sua dignidade. Sem roupas, mas, sobretudo, sem proteção.

E quem vai gritar por justiça por Gisberta<sup>46</sup> quando, sequer, ela estava entre pares? Mulher trans, imigrante, brasileira, morta, em 2006, na cidade do Porto, em Portugal, por 14 (isso mesmo) meninos de um internato da Igreja Católica. Ou seria Igreja Caótica? Não bastasse a Inquisição, a Igreja vigora em seu serviço de fé que retira de vidas suas almas e o direito de existir.

Lili, Paulinha, Luanna Kelly, Gisberta, Luana Barbosa, Ana [...] não são só números. São nomes, histórias, filhas, amigas, irmãs de sangue, de alma, de grito. São corpos que brincam com a performance e com a performatividade. São os desafios do trânsito transviado, as portas fechadas, os corpos abertos. São as crises de ansiedade e a depressão. São danças, uma cerveja e um cigarro. São cearenses, paulista, baiana, maranhense, brasileira em Portugal. São a apropriação de um microfone e a retomada da voz. São membras de uma comunidade, de uma vizinhança, são vínculos. É o amor de alguém ou de ninguém. É a inspiração de uma criança-caminhão, uma criança-viada. São múltiplas, dissidentes. São sorrisos e lágrimas. São vidas ceifadas pela colonialidade de gênero. São bandeiras que estarão erguidas até que se faça justiça pela última existência transviada.

Rodrigues Junior (2018) compreende a permanência de uma conjuntura contundida por um trauma colonial e propõe a decolonialidade – o giro em oposição à modernidade/colonialidade, que acompanha as trajetórias de nós, povas do Sul global – como uma frente a ser produzida contra as hierarquias que estruturaram esse sistema desumano de classificação social.

[...] o enfrentamento do trauma colonial não é meramente um ato de deslocolonização, como se fosse possível um retorno, ou seja, uma reivindicação do ser/estar em uma experiência anterior ao acontecimento. O que venho a defender é a decolonialidade como uma capacidade de resiliência e transgressão diante do trauma e da

---

<sup>45</sup>Disponível em: <https://www.correiobraziliense.com.br/brasil/2022/01/4979865-quem-chora-por-nos-travesti-e-morta-perto-do-dia-da-visibilidade-trans.html>. Acesso em: 07 abr. 2022.

<sup>46</sup>Disponível em: [https://www.bbc.com/portuguese/noticias/2016/02/160218\\_brasileira\\_lgbt\\_portugal\\_mf](https://www.bbc.com/portuguese/noticias/2016/02/160218_brasileira_lgbt_portugal_mf). Acesso em: 07 abr. 2022.

violência propagada pelo colonialismo e conservada na esfera da colonialidade. Nesse sentido, o que responderá acerca da nossa capacidade de invenção no confronto a dominação do poder/ser/saber são as nossas invocações, incorporações e performances orientadas por um outro senso ético/estético. (RODRIGUES JUNIOR, 2018, p. 73).

A violência contra sexualidades periféricas no Brasil permanece latente como uma ferida que não cicatrizou, produzida pela intrusão colonial. Um trauma em aberto, sem quaisquer propostas de cuidado, enfrentamento e reconstituição das humanidades dissidentes sexuais e desobedientes de gênero sudacas e de cor. Para que seja possível uma frente epistêmica decolonial, é preciso descamar as políticas protetivas a serem instituídas pelo Estado e pela dimensão sociocultural: fazer saber como sentimos e como vivemos em um país traumatizado pela colonialidade de gênero.

### 3.1 A POPULAÇÃO LGBTI+ NEGRA E INDÍGENA EM UM PAÍS VÍTIMA DE TRAUMAS COLONIAIS

No capítulo anterior, destrinchamos os contornos da arena da segurança pública, em suas intencionalidades e instrumentalidades. Até aqui alcançamos as considerações que se seguem: 1) estamos diante de um projeto colonial/moderno de Estado penal, inacabado, que objetiva tanto a segurança das classes dominantes e de suas propriedades, quanto o policiamento e criminalização da pobreza e a promoção de políticas de morte contra corpos negros marginais; 2) a segurança pública atua, sobretudo, a partir de dois prismas – a polícia e o cárcere – como parte de suas estratégias de controle de corpos; 3) a polícia é de cor, assim como encontra-se na centralidade da violência e letalidade contra pessoas de cor, no Brasil; 4) o cárcere é seletivo, colonial e lucrativo; e 5) a segurança pública produz localizações inseguras para quem se encontra às margens, seja da submissão à expropriação capitalista/colonial, seja da lógica reprodutiva cis-heterossexual.

Nesse espectro inseguro, a população transviada, vitimada por um projeto societário colonial, encontra-se em uma constante de violências institucionais e de projetos de fazer morrer/deixar morrer. Ao tentarmos dar corpo para um panorama de assassinatos e violências contra pessoas LGBTI+ brasileiras, já nos defrontamos com o descaso público-estatal diante das vidas das pessoas transviadas, considerando a

subnotificação nos registros acerca das experiências de desumanização vividas por pessoas LGBTI+; uma “guerra fria” contra a população LGBTI+, invisibilizando o quadro de inseguranças autorizado pela projeção civilizatória do País e, portanto, congelando as possibilidades de formular e implementar políticas públicas protetivas para essas corporalidades.

O Dossiê “Qual é a cor do invisível?: a situação de direitos humanos da população LGBTI negra no Brasil”, elaborado pelo Instituto Internacional sobre Raça, Igualdade e Direitos Humanos (PORTO, 2020), demarca que os principais mapeamentos da violência contra a população LGBTI+ brasileira são desenvolvidos pelos Movimentos Sociais, através de duas principais fontes de coleta de dados: a mídia e informações obtidas a partir de colaboradoras desses Movimentos Sociais. O Dossiê ainda registra os levantamentos históricos realizados pelo Grupo Gay da Bahia (GGB) e pela Associação Nacional de Travestis e Transexuais (ANTRA); além do “Dossiê sobre Lesbocídio no Brasil: de 2014 até 2017”, que trouxe para o campo de visualização a violência e o ódio produzidos contra lésbicas no país.

Mesmo diante do esforço dos Movimentos Sociais LGBTI+ para a identificação de um panorama de violências contra pessoas dissidentes sexuais e desobedientes de gênero, a subnotificação dos casos de LGBTI+fobia ainda é um estorvo, visto que, guardadas as informações mobilizadas pela rede, os casos não publicizados pela mídia, também não comporão o levantamento feito pelos Movimentos Sociais (PORTO, 2020), fragilizando o sistema de informações e dados sobre as questões que atravessam pessoas LGBTI+ brasileiras.

O Dossiê “Qual é a cor do invisível?” ainda apresenta que o Atlas da Violência, desenvolvido pelo Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (Ipea) somente mencionou os dados da violência contra pessoas LGBTI+ a partir do ano de 2019 (PORTO, 2020). Esses dados encontram-se em divergência com o desenho informativo dos levantamentos do GGB e da ANTRA, por exemplo, ao registrar – considerando as informações sistematizadas pelo Disque Direitos Humanos (Disque 100) e pelo Sistema Nacional de Informações e Agravos de Notificações (Sinan) – uma redução nas denúncias de homicídio, tentativa de homicídio, violência e lesão corporal contra pessoas LGBTI+, a partir de 2017 (CERQUEIRA et al., 2021).

Em contraponto aos dados apontados pelo Atlas da Violência (CERQUEIRA et al., 2021), o GGB reflete o Brasil como um país inseguro para os nossos corpos LGBTI+ (OLIVEIRA; MOTT, 2022). O Relatório “Mortes Violentas de LGBT+ no Brasil:



Relatório 2021”, do Grupo Gay da Bahia, registra um aumento anual de mortes violentas de LGBTI+ no Brasil e destaca que o País permanece em uma posição, entre os países do Globo, da nação onde mais se cometem crimes de ódio contra pessoas LGBTI+: uma morte a cada 29 horas.

O “Dossiê Assassinatos e Violências contra Travestis e Transexuais brasileiras em 2021”, desenvolvido pela ANTRA (BENEVIDES, 2022), apresenta um quadro de oscilação nos dados dos assassinatos de pessoas trans no Brasil, a partir de 2017, mas ainda permanecendo no topo dos países que mais assassinam pessoas trans no mundo. Segundo a ANTRA (BENEVIDES, 2022), uma das hipóteses para essa oscilação dos dados é a subnotificação, como apontado anteriormente, visto que, contraditoriamente, os contornos políticos do país foram permeados, em 2021, por:

Falta de dados e/ou subnotificações governamentais; ausência de ações de enfrentamento da violência contra pessoas LGBTQIA+; queda na idade da pessoa trans mais jovem vítima de transfeminicídio; aumento das ações antitrans e propostas que visam institucionalizar a transforbia; [o Brasil] se mantém acima de média de assassinatos entre 2008 e 2021; [e] seguiu liderança como o país que mais assassina pessoas trans no mundo. (BENEVIDES, 2022, p. 33).

Informações que acompanham a leitura dos dados anteriores pode-se extrair do levantamento realizado pelo Dossiê sobre Lesbocídio no Brasil: de 2014 até 2017, sobre o aumento no número de mortes violentas contra lésbicas no País, tendo sido identificados, em 2014, um total de 15 casos de lésbicas assassinadas e, em 2017, 53 casos, representando um aumento de aproximadamente 253% nos registros de lesbocídio no Brasil. O Dossiê também menciona um aumento nas mortes de lésbicas negras e o registro de assassinato contra uma lésbica indígena no período supramencionado (PERES; SOARES; DIAS, 2018).

Um dado importante registrado pela ANTRA, que corrobora com as visualizações apresentadas ao decorrer da pesquisa, refere-se ao perfil de raça/cor das vítimas de assassinato por transfobia no Brasil, que registra um total de 82% correspondente a pessoas de cor (entre pretas, pardas e indígenas). A ANTRA chama a atenção para o registro, no ano de 2021, da morte de uma mulher trans/travesti indígena. Ainda, a maioria das pessoas trans assassinadas em 2021 (78%) desenvolviam atividade laboral como profissionais do sexo – uma experimentação do trabalho atravessada por profundas precariedades e violências, e destinado a pessoas trans, em um contexto de miserabilidade LGBTI+, conjecturando os não-acessos (inclusive à empregabilidade formal) que se destina às desobediências de gênero.

Esses dados contornam o horizonte de um projeto colonial que assimila as existências de pessoas LGBTI+ negras, indígenas e pobres no campo das políticas de morte. Vivem, as LGBTI+ negras e indígenas, no lócus subjetivo apropriado à sexualidade suja e estranhada, e que merece ser alvo das necropolíticas do Estado, implementadas na cultura brasileira.

Do ponto de vista da discussão sobre interseccionalidade – categoria nomeada por Kimberlé Crenshaw (2017), intelectual norte-americana, para pensar nas encruzilhadas das opressões de gênero, raça e classe – estes corpos LGBTI+ brasileiros têm acumulados, em uma opressão multifatorial, processos de submissão por serem existências de bixas/sapas/trans negras/indígenas, pobres e sudacas (do Sul global) e, então, vivências receptoras das interações entre as estruturas que delineiam as regras sociais estabelecidas em nossa sociedade, como também afirma a intelectual e Assistente Social Carla Akotirene (2019)<sup>47</sup>.

Corroborando com os dados quantitativos apresentados e com a análise de Crenshaw (2017) e Akotirene (2019), as entrevistadas compreendem a soma de opressões, como a violência étnica e racial, e a disciplina contra a performatividade de gênero, às suas sexualidades e gêneros dissidentes, e como ela é direcionadas às suas corporalidades em uma opressão interseccional. Fada Sensata e Mona (Entrevista Semiestruturada, 2022), que se identificam como homens cis gays pretos, sobrelevam que:

---

<sup>47</sup>É importante demarcar o campo de disputa em torno da categoria interseccionalidade, inclusive na elaboração de vertentes analíticas que pensam a consubstancialidade em substituição ao termo nomeado por Crenshaw (2017). Há, na práxis que se movimenta da academia ao campo político de organização civil, um pioneirismo do feminismo negro interessado em produzir uma chave de leitura para o cruzo das estruturas de gênero e raça, que reverbera em uma opressão interseccional, desde o pensamento de intelectuais como a própria Crenshaw (2017), Carla Akotirene (2019), sobretudo mobilizada pelo reconhecimento da interseccionalidade como uma categoria analítica produzida pelo feminismo negro e, necessariamente, debruçada sobre o binômio raça-gênero, até o pensamento de Patricia Hill Collins e Sirma Bilge (2020), com uma análise da interseccionalidade contextualizada em um Capitalismo global. Ainda, mencionamos a corrente de Danièle Kergoat (1978), intelectual francesa, que propõe a categoria consubstancialidade, inclinada a uma discussão que prioriza as relações de sexo e classe social, e que realiza, posteriormente, uma crítica a um suposto liberalismo nas análises da interseccionalidade. Contudo, optamos, nesse solo epistemológico, por um reconhecimento da interseccionalidade e do protagonismo do feminismo negro ao desenvolver, analítica e sistematicamente, considerações que tornam visíveis, para o enfrentamento, as intersecções entre categorias marginalizadas pelo pensamento ocidental – a raça e o gênero. Legitimamos a leitura de classe na análise das corporalidades submetidas a esta opressão interseccional, mas sem replicar o apagamento epistêmico produzido por um feminismo eurocêntrico.

[...] o LGBTQIA+ preto/preta, né, tem a sua história de vida muito mais agrava pela sua cor de pele. Isso, é, influencia as suas lutas, influencia sua forma de viver sua própria vida, é, isso mina sua autoestima, né?! [...] as vivências de um LGBTQIA+ branco não é a mesma realidade de um LGBTQIA+ preto, né?! Eu tive essa experiência nítida na sociedade que eu morei antes, em Ouro Preto, né?! Primeiramente, Ouro Preto é a cidade no Sudeste que tem a maior porcentagem de autodeclarados em proporção. E a gente observa, quando a gente analisa os dados de violência contra as pessoas LGBTQIA+, em 90%, tô falando lá de 2017, 90% é contra as pessoas pretas ou negras, né?! 10% é pra, pras outras raças ou cor de pele. **E aí, a gente observa que as pessoas pretas estão mais sujeitas, assim, a sofrerem a violência.** (Fada Sensata, Entrevista Semiestruturada, 2022; grifo nosso).

Ela intensifica, né, a opressão. Porque nós sofremos uma espécie de racismo, digamos, como eu posso definir isso? Um racismo sexual, né? Porque se dá primeiro na ideia de que por ser negro, por ser um homem negro, eu estou digamos, hiperdesvalorizando a raça por causa da minha orientação sexual. A ideia de homem negro ter que performar uma virilidade exacerbada. Então, eu acabo ficando nessa linha de ser, digamos, **viado demais pra ser negro e negro demais pra ser viado.** Então, é uma espécie de conflito de fronteira, né, talvez. E aí a opressão fica mais intensa por causa da raça. (Mona, Entrevista Semiestruturada, 2022; grifo nosso).

As percepções de Mona acerca do que chama de “racismo sexual” demonstram como a opressão interseccional não é binária, mas se trata da produção de características específicas de um tipo de opressão que só pode ser visualizado quando direcionado a uma corporalidade vitimada por mais de uma violência. Entendida e Tombamento (Entrevista Semiestruturada, 2022) também tecem reflexões acerca da violência interseccional, por sua vez, em confronto com suas identidades de mulheres cis pretas sapatão/lésbica:

Ah, tá totalmente interligado, pensando assim, né, **pensando esse processo de olhar para população negra e achar que a gente é feio, nojento, sujo, por exemplo, e quando atrelado à sexualidade isso fica ainda mais potencializada, por conta desse processo de entender a lesbianidade como nojento, algo sujo, também feio,** quando junta a questão racial com a questão da sexualidade, fica evidente quando você olha para as pessoas e vê como elas estão te olhando naquele espaço, assim, né, as vezes não abre a boca mas tá te julgando, se afasta de você, principalmente quando você tá com roupas... Meu avô faleceu e então peguei várias roupas dele para mim, então, eu uso bermudão e tal. [...] E aí, quando eu olho, a partir da minha própria experiência quando comecei a descobrir esse processo de mulheres que utilizam pelos no corpo, não depila, o quanto olhava para mulheres brancas e nisso achava tudo muito estranho, mas depois comecei a aprender com elas várias paradas sobre isso, sobre essa questão da depilação, e já era mais aceitável para mim, **mas quando eu olhava para mulheres negras eu sentia nojo, sabe?!**

**Introjetaram em mim, inclusive, esse processo racial também [...].** Eu tento não hierarquizar as dores, mas não tem como não dizer que é diferente você ser preta sapatão de ser uma mulher branca, né, mesmo que ela se relacione também com mulheres, o lugar social vai ser diferente, **principalmente se ela estiver dentro do padrão, no sentido da feminilidade e outras coisas mais.** Então, você pode até entrar e sair de lugares sem nem as pessoas se atentarem nesse sentido da sexualidade e tal, enfim, pode até rolar com mulheres negras que são feminizadas, mas quando junta esses dois fatores a violência vem de uma maneira cruel. (Entendida, Entrevista Semiestruturada, 2022; grifo nosso).

Eu acho que pesa muito mais pra pessoa, é, pra um gay, pra uma lésbica, pra uma, uma trans, pra pessoas LGBTQIA+, pesa muito mais pelo fato de ser negro. Eu senti isso na pele. [...] Eu, **se eu me masculinizar demais, sabe, eu vou ser marginalizada, enquanto a branca é aquela estilosa,** assim em todos os espaços, mas vou ser a, vou ser a marginalizada. Já tive isso, tipo, na faculdade mesmo, no início, uma branca lá era bem bofinho mesmo, sabe?! Ela era aquela sapatona linda. Meu Deus, que sapatona linda! [...] Mas se eu vestisse a roupa como a, como a dela, já foi. O povo escondia até a carteira de mim. (Tombamento, Entrevista Semiestruturada, 2022; grifo nosso).

Entendida e Tombamento (Entrevista Semiestruturada, 2022) apontam sua compreensão sobre como a disciplina de gênero atua em seus corpos negros, o que dialoga com as percepções de Pisadeira (Entrevista Semiestruturada, 2022) que, identifica-se como uma pessoa de gênero fluido, pansexual e branca, e sublinha a sua performatividade fora do padrão estabelecido como um marcador que mobiliza a forma como a violência será direcionada a ela:

[A violência que sofro] não tem relação com minha raça e cor, sou uma pessoa branca, é, entendo desses privilégios. **Acho que tudo vem com a minha feminilidade, o jeito que performo com saltos e maquiagens,** não necessariamente com a minha cor. [...] Entendo que isso vem de outra forma, para quem é por exemplo, um homem gay, afeminado, negro, que a violência vem de outra forma, até mesmo com a exclusão ou não conseguir se relacionar com a própria comunidade. (Pisadeira, Entrevista Semiestruturada, 2022).

Poc e Destruidora (Entrevista Semiestruturada, 2022), que, respectivamente, identificam-se como mulher cis bissexual preta e uma travesti branca, também colorem a violência interseccional contra pessoas tranvestigêneres e bissexuais:

Com certeza [a raça/cor] vai influenciar, não tem como a gente negar, que os dados já falam por si só, né?! A ANTRA, que é a Associação Nacional de Travestis e Transexuais, aqui no Brasil, elas fazem uma, uma análise de dados que é muito interseccional, né?! E aí traz a, a, vai trazer a etnia como um dos fatores também pra uma maior violação desses corpos, né?! (Destruidora, Entrevista Semiestruturada, 2022).

Eu acho que é meio complicado porque, enfim, né, pessoas bissexuais já não são muito levada à sério e aí, quando, enfim, né, uma pessoa que é bissexual e é negra, né, enfim... A gente sabe como os negros são hiperssexualizados desde cedo. **É meio complicado porque é sempre colocado no lugar de fetiche, de hiperssexualização, de, de um desejo sabe?! E aí, é como se, querendo ou não, quando junta as duas coisas, essas questões ficassem mais intensas.** (Poc, Entrevista Semiestruturada, 2022).

É relevante acessar análises da interseccionalidade se movimentando contra as corpos de pessoas LGBTI+ indígenas. À visto disso, Babadeira (Entrevista Semiestruturada, 2022), que se autoafirma como um homem cis gay indígena, reflete o processo de violência cultural que se pode sofrer, nesse contexto:

Teve uma vez que eu sofri um negócio muito foda, foi de uma pessoa gay mesmo, que eu fiquei tipo, pô... Enfim, eu tinha conhecido um cara, e aí eu tava lá com ele e do nada ele soltou uma coisa assim “vai putinha índia”. Na hora eu parei, parei e saí. Entendemos que na hora do sexo tem pessoas gostam de ser chamadas de putinha, de puta e tal, enfim, são coisas que despertam certos desejos em você e tal, mas **aí quando envolve sua cultura, nesse aspecto já sofri muito em relação a isso.** Tipo assim, muitas vezes já foi motivo de eu não falar que eu sou indígena... (Babadeira, Entrevista Semiestruturada, 2022; grifo nosso).

Em desconformidade com a realidade de insegurança e desumanização socialmente construída, os Movimentos Sociais LGBTI+ vêm estudando e reivindicando estratégias de viabilização de seguranças. No artigo “Múltiplas identidades, diferentes enquadramentos e visibilidades: um olhar para os 40 anos do movimento LGBTI”, a pesquisadora Regina Facchini (2018) enfatiza a multiplicação dos campos de intervenção dos Movimentos Sociais LGBTI+ e a centralidade do combate à LGBTI+fobia no bojo dessas organizações, as quais, a partir dos anos 2000, com maior ênfase na década inaugurada em 2010, passam a confrontar um lastro conservador na institucionalidade estatal, fazendo de suas próprias existências “[...] corpos-bandeira que visibilizam a articulação de lugares sociais de opressão para protagonizar a luta no cotidiano.” (FACCHINI, 2018, p. 327).

É nessa seara que se situam as reivindicações pela criminalização da LGBTI+fobia, como aponta a dissertação de Danler Garcia Silva (2020), intitulada “Discurso Judicial e Criminalização da Homotransfobia no Brasil: ponderações desde uma teoria e criminologia *queer*”, ao situar que a primeira aspiração de aspecto legal para o combate à violência contra pessoas LGBTI+ estabeleceu-se através do Projeto de Lei nº 5.003/2001, credenciado pela Deputada Federal Iara Bernardi,

intencionando sancionar a discriminação por orientação sexual. Em 2006, o Projeto de Lei foi aprovado pela Câmara dos Deputados, sendo endereçado ao Senado Federal com o título de Projeto de Lei da Câmara (PLC) 122/2006. O PLC em questão tramitou por mais de dez anos na Casa Legislativa até ser arquivado.

Em 2011, por meio do Requerimento 64/2011, o PLC foi desarquivado tendo sido, em sua ilação, anexado ao Projeto de Lei do Senado (PLS) 236/2012, o qual tramita no senado sem maiores conclusões até então (SILVA, 2020). Ademais, Danler Silva registra a existência do PLS 515/2017, que objetiva editar a Lei nº 7.716/1989 (Lei do Racismo) e o Código Penal brasileiro, para que possam criminalizar as práticas discriminatórias contra pessoas LGBTI+.

Destarte, a criminalização da violência contra pessoas LGBTI+ tornou-se possível somente no âmbito da jurisprudência reconhecida pelo Supremo Tribunal Federal (STF), ao julgar o Mandado de Injunção (MI<sup>48</sup>) 4.733, requerido, em 2012, pela Associação Brasileira de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais e Intersexos (ABGLT), e a Ação Direta de Inconstitucionalidade por Omissão (ADO<sup>49</sup>) 26, impetrada pelo Partido Popular Socialista (PPS), em 2013, os quais postulavam ao STF o reconhecimento da omissão do Legislativo brasileiro e de uma interpretação da Lei 7.716/1989 (Lei do Racismo) para a criminalização da LGBTI+fobia (ou homotransfobia, como foi reconhecida pelo Órgão Judiciário) nos termos da mesma lei. Argumentava-se acerca da violência contra a dignidade da pessoa humana ou “racismo social” para encorpar os requerimentos (SILVA, 2020). “No remate dos processos que ocorreu no dia 13 de junho de 2019, por maioria, a Corte anuiu à tese arquitetada pelo relator da ADO 26, ministro Celso de Mello.” (SILVA, 2020, p. 70).

Apesar de uma observação pragmática da jurisprudência do STF como uma solução aos problemas estruturais que produzem violências contra pessoas dissidentes sexuais e de gênero, parte de um senso comum que compreende a criminalização da LGBTI+fobia como uma chave de enfrentamento à heterossexualidade compulsória e heteronormatividade, o Dossiê “Qual é a cor do invisível?” registra contrassensos existentes no interior dos Movimentos Sociais LGBTI+ acerca da criminalização da “homotransfobia” (PORTO, 2020).

---

<sup>48</sup>O MI trata-se de uma ferramenta para normatizar um direito constitucional a ser executado, conforme o art. 5º, inciso LXXI, da CRFB/ 88 (BRASIL, 1988).

<sup>49</sup>A ADO é um instrumento utilizado pelo Poder Judiciário para apontar a omissão de um dos Poderes ou órgão administrativo acerca de uma questão em pauta, conforme prevê o art. 102 da CFRB/ 88 (BRASIL, 1988).

Nos atemos a três argumentações, na abstração da ADO 26, que insurgem diante da criminalização da LGBTI+fobia nos moldes previstos pela lei-base e pela hermenêutica aplicada na situação. A primeira questão é apontada pelo Dossiê supra, apresentando tensões geradas no cerne dos Movimentos Sociais LGBTI+ (PORTO, 2020). Trata-se de compreender que a cobertura dessa jurisprudência é limitada e não alcança as camadas mais periféricas da população dissidente sexual e desobediente de gênero, considerados os processos de invisibilização e desumanização conforme se entrecruzam estruturas de opressão em uma corporalidade. Mas, ainda, diz respeito à relação das pessoas que vivem em regiões periféricas com a polícia. Se a polícia representa inseguranças ao povo negro que habita essas sazonalidades, a Política de Segurança Pública se faz inconsistente nesses territórios.

Em maio de 2019, a ANTRA intermediou o contato do Instituto Raça e Igualdade com um homem trans que sofreu um estupro corretivo na favela em que morava, no estado do Rio de Janeiro. Como se tratava de uma região dominada pelo tráfico, ele recebeu ameaças para que a polícia não investigasse o caso. Os policiais na delegacia também lhe disseram que seria um caso muito complicado e seria melhor não registrá-lo. Ainda assim, ele decidiu registrar. Logo em seguida, por conta das ameaças, o homem trans decidiu se mudar para outra região, com o objetivo de evitar que algo acontecesse consigo mesmo ou com sua família. (PORTO, 2020, p. 98).

As questões que se seguem reaparecem no âmago da execução da Segurança Pública no Brasil: os problemas do cárcere e da polícia. Acerca do lapso do cárcere na Segurança Pública, recordamos, inicialmente, que a criminalização da LGBTI+fobia firma-se com base na Lei do Racismo. O Código Penal brasileiro, consolidado no Decreto-Lei nº 2.848/1940, ao caracterizar as penas conferidas ao crime, afirma, em seu art. 32, que “Art. 32 – As penas são: I - privativas de liberdade; II - restritivas de direitos; III - de multa.”. As penas privativas de liberdade, ainda de acordo com o Código Penal brasileiro, estão distribuídas em penas de reclusão e detenção. O art. 33 do Decreto-Lei explica que “Art. 33 - A pena de reclusão deve ser cumprida em regime fechado, semi-aberto ou aberto. A de detenção, em regime semi-aberto, ou aberto, salvo necessidade de transferência a regime fechado.” (BRASIL, 1940).

Em uma análise da Lei nº 7.716/1989 (Lei do Racismo), nota-se que os crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor e, posteriormente – a partir da ADO 26 – de orientação sexual e identidade de gênero, são penalizados exclusivamente em

regime de reclusão, acrescida, em alguns casos previstos nos termos da Lei, de multa (BRASIL, 1989).

Em vista disso, é prioritária a reflexão que aponta que os sujeitos vistos como criminosos na nossa sociedade são sujeitos negros, e se gênero é uma construção do colonialismo tanto quanto raça, é paradoxal que a punição por violência contra pessoas LGBTI+ continue pautando-se em uma criminologia carcerária (das pessoas de cor). Reproduz-se, no Brasil, a ideia da criminalização carcerária como solução para as inseguranças que se acoplam aos corpos ocupantes da periferia sexual. Contudo, a institucionalização do punitivismo criminal nos moldes em que se pretende materializar, é, no fim das contas, tão contraditório quanto pensar as bixas/sapas/trans negras e indígenas reivindicando a criminalização de pessoas pretas; a criminalização de si próprias e de seus pares.

Com essa argumentação, não nos desprendemos da seriedade de pensar em intervenções urgentes que possam confrontar os dados estarrecedores acerca das mortes violentas contra pessoas dissidentes sexuais e desobedientes de gênero, no Brasil, mas tensionamos a construção de estratégias socioeducativas, de fortalecimento das políticas intersetoriais, como a Saúde, a Política sobre Drogas, a Educação, corroborando com Angela Davis (2019), e de sanções provisórias que não recaiam necessariamente no encarceramento e na potencialização do encarceramento em massa do povo negro.

Por fim, há de se pensar a quem recorreremos para registrar os Boletins de Ocorrência (BO), em ocasiões de violência de LGBTI+fobia, quando a polícia e os estabelecimentos policiais são um contratempo da própria efetivação de segurança no País e a população LGBTI+ é vítima de abuso policial.

A dissertação de Ubirajara de None Caputo (2018), intitulada “Geni e os Direitos Humanos: um retrato da violência contra pessoas trans no Brasil do século XXI” apresenta um contexto de abusos policiais contra pessoas LGBTI+, registrando negligência no atendimento a pessoas dissidentes sexuais e de gênero, mas, também, trazendo relatos de revitimização contra pessoas LGBTI+ – onde se elaboram novas violências, de caráter institucional, contra essas corpos – violência física, verbal, sexual, moral e roubo cometidos por policiais.

Fada Sensata (Entrevista Semiestruturada, 2022) expõe uma situação vivenciada de intimidação, ameaça por LGBTI+fobia/ violência institucional cometida



por policiais e demarca a contradição na insegurança provocada por dois agentes de Segurança Pública:

No ano de 2012, né, é, eu tava saindo de uma boate LGBTQIA+, na capital de Belo Horizonte, é, e eu fui abordado, né, e eu tava saindo com um amigo, tá?! A gente era dois amigos, mas dois amigos negros e gays; isso também tem um peso. **É, nós fomos coagidos por dois policiais.** Eles ameaçaram de bater na gente porque a gente tava, né, nós dois estávamos bêbados, han, e estávamos falando alto, no meio da rua, conversando e com nossos, han, segundo eles, "trejeitos inapropriados", que não eram coisas de homem estar fazendo, né?! Então, nos ameaçaram de nos bater, se a gente não andasse, se a gente não mudasse nossas roupas, falaram, né, que iam passar por aquele lugar, por aquela saída de boate com mais frequência pra ver se a gente tinha virado homem e se a gente parava de ser, segundo eles, "uma vergonha da sociedade". Isso eu considero como violência institucional porque **eram dois agentes de Segurança Pública que deveriam tá ali para garantir, né, a segurança das pessoas que ali frequentam, né?! [...].** (Fada Sensata, Entrevista Semiestruturada, 2022; grifo nosso).

As entrevistadas que já buscaram um órgão de Segurança Pública, relataram vivenciar situações de revitimização cometidas por agentes das Forças Militares ou terem sido descredibilizadas pelos policiais, além do arquivamento imediato dos Boletins de Ocorrência. As demais entrevistadas, manifestaram o medo de buscar um órgão estatal de Segurança Pública, pois acreditam que novas violências possam ser elaboradas contra elas.

Foi um amigo meu, é, daqui da faculdade. Infelizmente ele foi estuproado pelos colegas da república dele, tá? É... E aí, han, pros, pros colegas – vou falar criminosos, tá? – acharam que era super normal, super natural, é, estuprar o colega só por ele ser gay. É, então, eu ajudei ele. Ele tava totalmente transtornado. Ajudei ele, né?! **A gente foi na delegacia, fazer denúncia.** [...] Tô falando ali de 2014, em São Paulo já, agora. E, enfim, não sei como está hoje. Mas a exper... Ele já estava traumatizado e, depois de passar por todo um vexame na delegacia porque **os delegados, os policiais que nos atenderam definitivamente não estavam preparados pra atender à nossa questão, né, e foram muito mais preconceituosos,** e [inaudível] foi muito mais traumatizante pra ele passar por todo aquele processo, é, por conta das perguntas, dos termos pejorativos... Ou seja, **ele sofreu uma segunda violência, sabe?!** Além de ter que reviver todo o trauma, relatar o que aconteceu, a, as perguntas, sabe?! Tipo assim, "mas tem certeza que você não provocou seus colegas pra fazer isso? Ah, você, né?! Não tava muito afeminado? Não tava bêbado? Cê não deu a entender pros seus colegas que queria fazer esse tipo de coisa?". Então, foi muito traumatizante. (Fada Sensata, Entrevista Semiestruturada, 2022; grifo nosso).

Já passei pela experiência [de ir até um estabelecimento de segurança pública]. É um descaso, um certo tipo de estigma também que a gente acaba sendo vítima, né? No meu caso foi apenas para uma abertura

de uma queixa, de um [Boletim de Ocorrência] B.O. sobre a perda de um documento de uma Parada LGBT e aí você observa que os policiais e os agentes lá [inaudível], eles são, no tratamento, na tenuidade do tratamento, naquela borda do tratamento, você percebe que tem um... Que carrega um estigma [inaudível] da situação. (Mona, Entrevista Semiestruturada, 2022).

Um amigo meu [...] de Feira [de Santana/BA] tomou um murro na boca, no Micareta de Feira, pelo fato de ser gay. O cara só olhou pra ele e deu um murro, do nada. Ele foi na delegacia. Na própria delegacia lá, registrou o B.O. Deu em nada. Não deu em nada. Só fez o registro mesmo e até hoje. (Tombamento, Entrevista Semiestruturada, 2022).

E, outra vez, no Carnaval, também, que um rapaz, tava eu e [minha namorada], a gente tava cantando uma música junto e colando o rosto bem um no outro assim, sabe?! Aí, é, veio um rapaz, "eta, que delícia!", sabe?! Num assédio ridículo, sexualizando a gente. Aí, eu peguei e mandei ele tomar no cu e dei dedo pra ele. Aí, veio outro cara, que era amigo dele, **se dizendo que era policial, e mandou dar um murro na minha cara.** Eu não baixei a cabeça, mandei "dê um murro na minha cara pra eu morrer, pra eu morrer e não levantar porque, se eu levanto, cê tá com a boca cheia de formiga!". [...] **foi muito perto da polícia, e eu falei com a polícia. E o policial mandou a gente procurar o que fazer.** [Tratam de modo diferenciado pessoas cis-heterossexuais das LGBTI+] de não dar atenção, sabe, da gente nem sentir à vontade pra fazer tal e tal denúncia porque **a gente acha que vai ser a terceira violência ali.** (Tombamento, Entrevista Semiestruturada, 2022; grifo nosso).

Tem uma delegacia para LGBT? Eu sempre vejo delegacia como algo muito ruim, tipo assim, um lugar onde tem muita gente preconceituosa, então **acho que seu eu for procurar ajuda lá eu não vou encontrar a assistência que eu estou buscando, eu acho que seria um lugar que eu não iria, eu iria pra casa, ia pra casa de um amigo, mas para delegacia eu não iria não.** (Babadeira, Entrevista Semiestruturada, 2022; grifo nosso).

Nesse cenário, a população LGBTI+ encontra-se desacreditada e desassistida pela Segurança Pública e, portanto, vulnerável às ocorrências emergidas da LGBTI+fobia.

Os casos de abuso de autoridade policial, que não se isolam nos relatos aqui apresentados; desvelam um despreparo e falta de qualificação, e a ausência de uma política de educação permanente para os agentes de Segurança Pública diante das vivências da população LGBTI+ e, sobretudo, o “erro na *matrix*” da Segurança Pública contra pessoas LGBTI+ brasileiras – do cárcere, à polícia e à norma (em outras palavras, à ADO 26).

As entrevistadas da pesquisa ainda constroem contribuições acerca da criminalização da LGBTI+fobia. Fada Sensata (Entrevista Semiestruturada, 2022) fala

da importância da implementação de legislações para o enfrentamento aos processos de insegurança vivenciados pela população LGBTI+:

Outra forma de se garantir essa segurança, é, é também pela promoção de leis, igual à que a gente teve aí recentemente, né, a, a homofobia sendo comparada ao crime de racismo, né, ou seja, legislações que explicitamente, né, é, vão falar sobre a homofobia e LGBTfobia de um modo geral. (Fada Sensata, Entrevista Semiestruturada, 2022).

Na análise de Mona (Entrevista Semiestruturada, 2022), conforme discutimos anteriormente, ainda que a criminalização da LGBTI+fobia represente um avanço, é preciso atenção para evitar, através dessa aprovação, o adensamento do cárcere de homens negros pobres:

Eu acho um avanço [a aprovação do STF sobre a criminalização da homotransfobia], **porém existem ainda pontos que precisam ser melhor conformados**, porque eles entram em choque com outras violações de direitos. Não digo nem de violação de direitos, mas violação de determinadas demandas do movimento social para outro segmento que é discriminado no Brasil, que é a população negra, por exemplo, **quando se tem essa lógica de criminalização para o encarceramento de pessoas que são homofóbicas. Na verdade, isso não é uma questão apenas pessoal minha, mas é uma defesa.** O movimento pode ter que tomar o cuidado para que não seja tudo com a ótica do encarceramento, já que a população que mais comete, digamos assim, na interação com o outro, né, crimes de homofobia, são a população pobre, de homens negros, sobretudo, que já tem enraizado aí pensamentos, mentalidades, digamos, mais homofóbicas e conservadoras e tal. Então, a gente tem que tomar esse cuidado pra que a penalização não apenas lide com o cárcere, né, a não ser que seja uma violação à integridade física, de maneira letal obviamente, mas fora isso, existe esse ponto aí um pouco que, digamos, problemático, né? Que carece de maior densidade para a construção dessa política de proteção. (Mona, Entrevista Semiestruturada, 2022; grifo nosso).

Contudo, a fala de Mona (Entrevista Semiestruturada, 2022) revela um pensamento hegemônico e estratégico acerca da gestão de violência e ódio contra LGBTI+, que desloca às pessoas negras e pobres a responsabilidade por uma reprodução massiva da discriminação contra pessoas dissidentes sexuais e desobedientes de gênero. É como se, objetivamente, a produção das violências de gênero fosse manipulada pelas populações mais periferizadas socialmente. Entretanto, como é possível observar ao decorrer dessa pesquisa, as instituições geridas pela branquitude – como a Igreja e o Estado – vêm, em um longo percurso sociohistórico, fundando violências contra pessoas LGBTI+ e utilizando de corpos subalternizados para pulverizá-las, sem que o seu protagonismo se torne perceptível.

Destruidora (Entrevista Semiestruturada, 2022) também soma com as reflexões, argumentando sobre as especificidades das violências produzidas pelo racismo e pela heteronormatividade/ heterossexualidade compulsória, que possuem características diferenciadas e assimilações dissidentes entre si:

Apesar de eu achar que dos males é melhor ter como isso do que não ter, não é racismo, né?! Então, não tem porque tá ali. Então, essa lei deveria ser única, deveria ser pensada especificamente, ela deveria ser destrinchada porque é muito vago você entender o que é LGBTfobia e o que não é. É muito vago desrespeitar o nome social de uma pessoa ou chamar a pessoa do gênero errado, e pra se provar isso, é muito difícil. [...] Então, acho que a gente precisa de uma legislação melhor [...]. (Destruidora, Entrevista Semiestruturada, 2022).

É importante registrar a ADO 26 como parte das conquistas históricas dos Movimentos Sociais LGBTI+, inerente a um projeto de construção de cidadania e humanização para a população LGBTI+. Introduzimos, destarte, que, além da criminalização da LGBTI+fobia, outras iniciativas foram desenvolvidas, em diálogo com o Poder Executivo da União e a partir dos governos do Partido dos Trabalhadores (PT) – com início em 2003 – que atuaram na promoção de direitos e seguranças à população LGBTI+. O sociólogo brasileiro Matheus Mazielli Pereira (2022) destrincha essas iniciativas em quatro ações centrais na cena LGBTI+ no Brasil:

[a] Construção de programas de políticas públicas de garantia de direitos de LGTBTI+ que envolvam ações em diversas áreas de políticas públicas. [b] Criação [...] de órgãos dentro da burocracia pública dedicados de forma exclusiva às políticas para LGBTI+. [c] Mudanças em conselhos e em conferências de políticas públicas dedicados exclusivamente a políticas LGBTI+. [d] Inclusão [...] de ações orçamentárias específicas para políticas LGBTI+ no orçamento das pastas de direitos humanos. (PEREIRA, 2022, [online]).

Por outro ângulo, Pereira (2022) também visualiza o desmonte dessas iniciativas. Dedicaremos a subseção seguinte para tecer análises acerca de uma cronologia transviada brasileira nas políticas públicas, da ascensão à queda, e os atravessamentos na cidadania LGBTI+ das ideologias combinadas entre novos liberalismos econômicos e minimização do Estado diante dos problemas sociais, e um *modus operandi* de conservadorismo brasileiro reatualizado em desproteções “bolsonaristas”.

### 3.1.1 “Há uma voz que tentaram calar, mas essa estrela não vai se apagar”<sup>50</sup>: a lógica bolsonarista/da Nova Direita de desproteção a pessoas LGBTI+ no Brasil

[...] muitas vezes, nossos representantes, que estão no governo fazem, que estão ali pra representar o povo, muitas vezes, fazem um desserviço, umas falas muitas vezes, ainda, homofóbicas, né, é, LGBTfóbicas e defendendo algumas pautas que são, é, que ferem a comunidade LGBTQIA+ de forma em geral. (Fada Sensata, Entrevista Semiestruturada, 2022).

É certo que o sistema de desproteção às pessoas LGBTI+, no Brasil, não emerge com a ascensão do atual presidente Jair Bolsonaro – vinculado, atualmente, ao Partido Liberal (PL) – ao governo federal ou, sequer, a figura do (des)governante implementou campos ideológicos conservadores sustentados em políticas racistas, LGBTI+fóbicas ou misóginas, e de ação liberal no Estado brasileiro. O professor André Musskopf (2013) já nos apresentava uma vasta frente religiosa, sobretudo as de matriz judaico-cristã (entre Católica Apostólica Romana, pentecostais e neopentecostais), que se contrapuseram a projetos legislativos e do campo executivo que visavam a ampliação público-estatal para o enfrentamento à LGBTI+fobia – como o PLC 122/2006, apresentado no tópico anterior.

No entanto, três considerações entrarão em “plano-detalle” para pensarmos na centralidade de Bolsonaro no projeto ideológico que visa recrudescer as políticas de morte contra pessoas dissidentes sexuais e de gênero, e reduzir os custos da administração pública com políticas sociais para pessoas LGBTI+: a) a repercussão moral da incitação ao ódio bolsonarista contra pessoas LGBTI+; b) as políticas anti-gênero mobilizadas em seu governo; e c) a localização de Bolsonaro no campo ideológico da Nova Direita brasileira.

Em primeiro plano, ressaltamos que mesmo no período que antecedeu a corrida eleitoral de 2018, Bolsonaro já incitava a discriminação contra pessoas LGBTI+, fazendo do ódio político-partidário, da LGBTI+fobia, da misoginia e da xenofobia as estratégias discursivas centrais de sua agenda comunicativa, sobretudo

---

<sup>50</sup>Canção lançada para embalar a campanha do candidato Luiz Inácio Lula da Silva (PT) na corrida presidencial de 1989, composta por Hilton Acioli e adaptada, em 2022, por Leonardo Leone, como parte da campanha presidencial de Lula. Optamos por intitular essa subseção com o referente trecho da música, em alusão aos diálogos da população LGBTI+ que se tornaram possíveis com a ascensão dos governos do PT, e ao momento de silenciamentos simbólicos e vitais operados na ausência dos partidos progressistas no Poder Executivo.

através do uso das redes sociais digitais, conforme aponta o estudo realizado por Silva, Francisco e Sampaio (2021), ao analisar 1.548 postagens no Facebook e 3.819.909 comentários vinculados às redes sociais do parlamentar – à época – entre os anos de 2013 e 2016. O segundo *post*<sup>51</sup> com maior engajamento, publicado em 10 de janeiro de 2016, tratava-se de um vídeo de Bolsonaro acusando o ensino público de pulverizar o famigerado “Kit-Gay” – uma suposta cartilha que, segundo grupos conservadores, era composta pela valorização de uma vivência sexual precoce e da educação homoerótica para crianças e adolescentes – e apresentando justificativas para não matricular seus filhos em uma escola pública (SILVA; FRANCISCO; SAMPAIO, 2021).

Nos atemos a esse episódio, entre as tantas vezes em que Bolsonaro discursou odiosamente contra pessoas LGBTI+, por seu vínculo com uma ferramenta que também acompanha a atual trajetória do presidente Jair Bolsonaro na disseminação de preconceitos e ataques político-ideológicos: os algoritmos<sup>52</sup> nas redes sociais. Segundo a professora Camila Potyara Pereira (2019), há uma espécie de polarização digital sustentada pelos algoritmos, à medida em que se ampliam os distanciamentos entre grupos que divergem no campo reflexivo.

A replicação das contraposições políticas nas redes sociais, associada ao sistema de acesso a informações que seleciona o conteúdo condizente com a “bolha” com a qual se interage no universo digital, desenhou um ilusório imaginário coletivo que reverbera na falsa ideia de aceitação generalizada dos discursos de ódio partilhados pelo bolsonarismo (PEREIRA, 2019).

Assim, mesmo sem perceber, cada indivíduo é separado em grupos de pessoas que pensam de forma semelhante e acabam reproduzindo os mesmos discursos, falando incansavelmente para pares. O hábito de excluir tópicos e pessoas que expressam ideias dissonantes isola cada vez mais os grupos semelhantes em bolhas irreais que têm potencial ímpar de iludir a respeito do pensamento *mainstream*, coletivo. (PEREIRA, 2019, p. 72).

---

<sup>51</sup>Disponível em: <https://www.facebook.com/jairmessias.bolsonaro/videos/576132129202444/>. Acesso em: 21 nov. 2022.

<sup>52</sup>Pereira (2019, p. 72) explica, acerca dos algoritmos, que “por meio de análises individuais, coletadas de acordo com o comportamento pessoal da internet e com cada interação virtual (curtidas, comentários, janelas abertas, cliques, tempo gasto em um conteúdo, denúncias) a rede busca as combinações que mais agradem seus usuários, mantendo-os fiéis e assíduos.”.

Rapidamente, os tons dos discursos de ódio reproduzidos por Bolsonaro ecoaram coletivamente revelando, de um lado, a potência do acesso da lógica bolsonarista a uma pragmática coletiva de mudança, mas, de outro, valores culturais enraizados nos modos de existir da população brasileira: a LGBTI+fobia, o racismo, a misoginia, a xenofobia.

“Ô Cruzeiroense, toma cuidado: o Bolsonaro vai matar viado!”<sup>53</sup> compôs o coro da torcida do Clube Atlético Mineiro, em 16 de setembro de 2018 – menos de um mês para as eleições de 2018 – na partida de futebol contra o Cruzeiro Esporte Clube, no Mineirão. Estávamos diante da certeza de um horizonte de desproteção para nossas vidas transviadas com adornos culturais LGBTI+fóbicos, há tempos, ocultadas em uma coletividade brasileira articulada, e com a apologia e legitimação de um desgovernante que arrastaria a cidadania, as políticas públicas e as vidas da população LGBTI+ para uma cova.

Uma segunda visualização da institucionalidade de Jair Bolsonaro, permite-nos acompanhar a concentração de uma série de políticas que mobilizam a desigualdade cultural, no País, no exercício de gestão – seja enquanto parlamentar ou Presidente da República – no processo de implementação ou exclusão de políticas protetivas para pessoas LGBTI+.

As conquistas no âmbito das políticas públicas para a população LGBTI+ estão contornadas, sobretudo, no período dos governos do PT, ao passo em que, na transição entre o governo de Michel Temer – presidente do Brasil entre 2016 e 2019, filiado ao Movimento Democrático Brasileiro (MDB) – e o de Jair Bolsonaro, nota-se a gênese do desmonte dessas políticas (PEREIRA, 2022); um palco de efervescências das políticas de morte contra corpos transviadas.

Conforme o levantamento sintetizado por Matheus Pereira (2022), ao analisarmos a evolução e a queda de políticas implementadas para o enfrentamento das violências oriundas da heterossexualidade compulsória e cis-heteronorma no Brasil, é necessário precisar o início dos governos do PT, em 2003, como um momento em que a máquina pública movimenta-se junto às demandas da população LGBTI+ para além das questões apresentadas no âmbito da saúde. No decurso dos anos 90 e início dos anos 2000, essas políticas, sobretudo nos governos de Fernando

---

<sup>53</sup>Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=kvyCP0boUjE&ab\\_channel=Poder360](https://www.youtube.com/watch?v=kvyCP0boUjE&ab_channel=Poder360). Acesso em: 21 nov. 2022.

Henrique Cardoso – Presidente da República entre 1995 e 2003, filiado ao Partido da Social Democracia Brasileira (PSDB) – estiveram debruçadas no enfrentamento ao HIV/AIDS<sup>54</sup>, o qual foi construído no imaginário coletivo como uma epidemia gay.

No recorte temporal que se segue, já na gestão de Lula, houve, em 2004, o lançamento do Programa “Brasil Sem Homofobia” (BSH), delineando uma série de políticas de enfrentamento à LGBTI+fobia de caráter transversal, contemplando setores que atuam desde a promoção, defesa e controle dos direitos da população LGBTI+. No ano seguinte, em 2005, foram incluídas na Lei Orçamentária Anual (LOA) de 2006, previsões orçamentárias para as políticas para a população LGBTI+ (PEREIRA, 2022).

Em 2008, foi realizada a 1ª Conferência Nacional GLBT<sup>55</sup>, no âmbito do controle social e participação popular, que resultou no lançamento do Plano Nacional de Promoção da Cidadania e Direitos Humanos LGBT<sup>56</sup>, em 2009, estabelecendo prazos e delegando responsabilidades a diferentes pastas da gestão do Poder Executivo (PEREIRA, 2022).

A gestão de políticas transversais como o BSH, nos governos Lula, ficavam à cargo da Secretaria Especial de Direitos Humanos (SEDH) da Presidência da República. Até 2009, não havia uma área técnica específica no interior da SEDH, responsável pela gestão de políticas para a população LGBTI+. Em 2009, foi elaborada a Coordenação Geral de Promoção dos Direitos LGBT (CGPDLGBT): um grupo de trabalho voltado às políticas públicas para a população dissidente sexual e de gênero (PEREIRA, 2022). Pereira reconhece que “a criação desse órgão é relevante por ter formalizado na secretaria um setor dedicado ao tema, direcionando a atividade de seus membros exclusivamente a essas políticas.” (PEREIRA, 2022, [online]).

Ainda no bojo do controle social e participação popular, destacamos a relevância dos conselhos de políticas públicas ou conselhos de direitos (em nível nacional, estadual e municipal), na supervisão, avaliação e implementação de políticas públicas. Em 2010, reconfigura-se o Conselho Nacional de Combate à Discriminação (CNCD), que abrangia vários recortes populacionais atravessados por

---

<sup>54</sup>*Human Immunodeficiency Virus – HIV* (Vírus da Imunodeficiência Humana)/*Acquired Immunodeficiency Syndrome – AIDS* (Síndrome da Imunodeficiência Adquirida).

<sup>55</sup>Gays, lésbicas, bissexuais, travestis e transexuais – sigla utilizada à época.

<sup>56</sup>Lésbicas, gays, bissexuais, travestis e transexuais – sigla redefinida na 1ª Conferência Nacional GLBT, a fim de produzir visibilidade para as demandas das mulheres lésbicas.



políticas de morte, como mulheres e pessoas de cor, para CNCD/LGBT<sup>57</sup>, contemplando exclusivamente as questões relacionadas à população LGBTI+ (PEREIRA, 2022).

Em 2011, inicia-se o governo da ex-presidenta Dilma Rousseff, filiada ao PT. Conforme apontamentos de Matheus Pereira (2022, [online]):

Os governos de Dilma seriam [...] marcados por tensões e recuos em políticas LGBTI+, mais evidentes em órgãos como o MEC (Ministério da Educação) e menos intensos na agora SDH (Secretaria de Direitos Humanos). Exemplo notório disso pode ser encontrado ainda em 2011 no veto da presidenta à distribuição de material didático produzido pelo programa Escola sem Homofobia após pressões de parlamentares conservadores, que o apelidaram de “kit gay”.

Após um breve período de ampliação dos direitos sociais, de exercício democrático e promoção de cidadania, os campos ideológicos das políticas conservadoras e liberais começam a retomar as rédeas do exercício público-estatal, produzindo retrações na gestão de Dilma Rousseff na seara de políticas para populações vitimadas pela modernidade colonial. Dilma, a primeira mulher a ascender à Presidência da República do Brasil, foi confrontada em um cerco misógino que associou a direita conservadora e liberal para a elaboração de retrocessos nos pequenos avanços conquistados por frentes progressistas do Estado e da sociedade civil organizada.

No primeiro ano de gestão de Dilma Rousseff, em 2011, foi realizada a 2ª Conferência Nacional LGBT, a qual não reverberou em um novo plano nacional, deixando organizações ativistas insatisfeitas e apontando para um afrouxamento na administração pública, junto às reivindicações da população LGBTI+. Em 2015, pela primeira vez desde a inserção de ações para LGBTI+ na previsão orçamentária, a LOA do exercício financeiro de 2016 não inseriu ações orçamentárias específicas para a população LGBTI+ (PEREIRA, 2022). No mesmo ano, em 2016, foi realizada a 3ª Conferência Nacional LGBT.

Na conclusão da disputa potencializada pela Direita, em contraposição ao governo do PT, na figura de Dilma – reafirmamos: uma mulher eleita democraticamente – em 2016, o Congresso Nacional fez das casas legislativas que o compõem um cenário de horrores e reafirmações do despreparo de parlamentares e dos seus valores violentos, moralistas e conservadores. Dilma sofreu *impeachment*,

---

<sup>57</sup>Conselho Nacional de Combate à Discriminação e Promoção dos Direitos de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais.

através de um golpe de Estado, tendo assumido a Presidência o já mencionado ex-presidente Michel Temer, do MDB.

Em 2018, Temer reincluiu a previsão orçamentária para as políticas à população LGBTI+ (PEREIRA, 2022). Todavia, em um artigo apresentado no 16º Congresso Brasileiro de Assistentes Sociais, Silva e Souza (2019) acrescentam outras movimentações geridas pelo governo Temer, ao apontar, por exemplo, que, em 2016, não foram incluídas diretrizes orçamentárias para a saúde integral da população LGBTI+. Silva e Souza (2019), ademais, destacam que, em 2017, reduziram-se a zero os investimentos em programas específicos no tocante à defesa dos direitos da população LGBTI+.

Após o fim do governo Temer, em 2018, Jair Bolsonaro ascendeu à Presidência da República, elaborando desmontes variados das políticas implementadas pelos governos do PT. Pereira (2022, [online]) destaca que:

Com a vitória de Jair Bolsonaro, o [Ministério dos Direitos Humanos] MDH foi renomeado, passando a se chamar MMFDH (Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos). Sua chefia foi atribuída a Damares Alves, pastora e advogada que nos últimos anos havia integrado esforços de oposição a políticas LGBTI+ como assessora vinculada à [Frente Parlamentar Evangélica] FPE no Congresso Nacional e integrante de organizações cristãs conservadoras. Em comemoração junto a apoiadores após sua posse como ministra, Damares prometeu: “É uma nova era no Brasil. Menino veste azul e menina veste rosa”.

Em seu primeiro ano de gestão, Bolsonaro publicou um decreto (nº 9.759, de 11 de abril de 2019) determinando o fechamento de conselhos de direitos, dentre eles, o CNCD/LGBT. O STF redefiniu a aplicação do decreto, argumentando sobre a impossibilidade de extinção dos conselhos. Posteriormente, Bolsonaro publicou um novo decreto (nº 9.883, de 27 de junho de 2019), reformulando o CNCD e retirando a centralidade da população LGBTI+ do Conselho, além de ter reduzido para três o número de representantes (PEREIRA, 2022).

Em 2020, o Governo Federal excluiu as políticas para pessoas LGBTI+ da previsão orçamentária. Para o mesmo ano, estava prevista a realização da 4ª Conferência Nacional LGBT, através do decreto publicado por Michel Temer (nº 9.453, de 31 de julho de 2018). Bolsonaro publicou um decreto posterior (nº 10.346, de 11 de maio de 2020) revogando a consolidação da Conferência (PEREIRA, 2022).

Por fim, em 2021, o CGPDLGBT, que havia sido reconfigurado no Departamento de Promoção dos Direitos de LGBT (DPLGBT) viveu sua extinção,

sendo incorporado ao novo Departamento de Proteção de Direitos de Minorias Sociais e Populações em Situações de Risco (PEREIRA, 2022).

O quadro abaixo sistematiza a cronologia das políticas públicas LGBTI+, nos últimos 20 anos, para uma maior visualização do cenário de conquistas e desmontes nas políticas supramencionadas:

**Quadro 11 – Cronologia das Políticas Públicas para LGBTI+ entre 2003 e 2022**

PERÍODO	CONQUISTAS NAS POLÍTICAS PÚBLICAS PARA LGBTI+	DESMONTES NAS POLÍTICAS PÚBLICAS PARA LGBTI+
<b>Anos 1990</b>	Período onde as políticas públicas para pessoas LGBTI+ eram centralizadas em políticas de Saúde	
<b>2003</b>	Início dos governos do PT	
<b>2004</b>	Programa “Brasil Sem Homofobia”	
<b>2005</b>	Previsão orçamentária para políticas públicas para a população LGBTI+	
<b>2008</b>	1ª Conferência Nacional GLBT	
<b>2009</b>	Plano Nacional de Promoção da Cidadania e Direitos Humanos LGBT	
	Coordenação Geral de Promoção dos Direitos LGBT	
<b>2010</b>	Reconfiguração do Conselho Nacional de Combate à Discriminação (CNCD) para CNCD/LGBT	
<b>2011</b>	2ª Conferência Nacional LGBT	
<b>2015</b>		Exclusão do orçamento público para as políticas para LGBTI+
<b>2016</b>	3ª Conferência Nacional LGBT	
	<i>Impeachment</i> da presidenta Dilma Rousseff e Início do governo Temer	
<b>2017</b>		Redução a zero dos investimentos em programas de defesa dos direitos de pessoas LGBTI+
<b>2018</b>	Reinclusão da previsão orçamentária para as políticas à população LGBTI+	
<b>2019</b>	Início do governo Bolsonaro	
		Reformulação do Conselho Nacional de Combate à Discriminação
<b>2020</b>		Exclusão de ação orçamentária exclusiva para políticas LGBTI+
		Revogação da 4ª Conferência Nacional LGBT
<b>2021</b>		Fechamento do Departamento de Promoção dos Direitos de LGBT

Fonte: Pereira (2022); Silva e Souza (2019). Elaboração própria.

São variadas as ausências produzidas pelo Estado, em uma lógica de extermínio e negligência com a população LGBTI+, sobretudo nos últimos anos. Com

essa premissa, as entrevistadas relatam o despreparo do serviço público-estatal no atendimento à população LGBTI+ e a inexistência de centros de apoio à população LGBTI+, inseridos nos planejamentos e na execução das políticas públicas – configurando-se como violência institucional:

[O Estado brasileiro não contribui para a proteção de pessoas LGBTI+] nem um pouco. Porque não tem nenhum ponto de acolhimento, sabe?! Sabendo que, que, é, tanto caso de homofobia, tantas trans mortas, a gente tem aí até visibilizada a questão dessa morte das trans, sabe, mas todo dia, quantas pessoas, quantas, quantas trans vêm morrendo? Quantas travestis vêm morrendo, sabe? Quantas lésbicas negras vêm morrendo? (Tombamento, Entrevista Semiestruturada, 2022).

Muitas pessoas não sabem como se comunicar com nós, principalmente com um corpo como o meu que causa estranhamento, né? **Na Saúde mesmo, algumas questões são bem complicadas, principalmente aqui, cidade de interior, sabe?! As pessoas são muito ignorantes, não têm informação, e aí acaba tendo que sobrar pra mim, ter que meio que servir de experimento em alguns setores aqui, né, da cidade.** Tenho que estar sempre chamando atenção, tenho que estar sempre falando, e isso não é legal, né?! A galera não tem informação pra saber como lidar, de como tratar, os pronomes certos, sabe?! Questão de saúde também, alguns tipos de tratamentos pra [Infecções Sexualmente Transmissíveis] ISTs que a gente busca, muitos deles são negados, né, pessoas da Secretaria de Saúde aqui mesmo do nosso município não sabe nem o que é, fala até que não existe, né? A galera realmente não tem formação pra lidar com o público LGBTQIA+, além de não ter formação, né, na maioria das vezes são bem ignorantes. (Pintosa, Entrevista Semiestruturada, 2022; grifo nosso).

Entendida, Destruidora e Mona (Entrevista Semiestruturada, 2022) evidenciam, contudo, a existência de algumas unidades vinculadas aos Poderes Executivo e Judiciário, que devem desenvolver o trabalho de promoção e defesa dos direitos da população LGBTI+, como os Centros de Referência de Assistência Social (CRAS), Centros de Referência Especializados de Assistência Social (CREAS), Defensoria Pública e Ministério Público. Em Salvador, Mona destaca o trabalho do Centro de Promoção e Defesa dos Direitos de LGBT (CPDD-LGBT) da Bahia e o Centro Municipal de Referência LGBT+ Vida Bruno, e Destruidora recorda o Casarão da Diversidade, que realiza o acolhimento às pessoas LGBTI+ e encaminha a outros setores para o devido atendimento às demandas que apresentam. Contudo, a entrevistada Destruidora informa que o Casarão não encontra-se em seu pleno funcionamento “[...] porque parte desse princípio de que também não tem investimento, né, governamental, assim, forte. **Políticas LGBTs, elas não são**

**financiadas como outros tipos de políticas, né?!”** (Destruidora, Entrevista Semiestruturada, 2022; grifo nosso).

As necropolíticas estruturadas na impossibilidade de promover direitos e enfrentar os processos inseguros vivenciados pela população dissidente sexual e desobediente de gênero, velam-se em um aparente esquecimento das necessidades apresentadas historicamente por pessoas LGBTI+, mas, em verdade, pertencem a um projeto ideológico recente, no Brasil – tornando-se mais explícito a partir dos anos 2000 e 2010 – de pactuações entre austeridades políticas que constituem o que Camila Potyara Pereira (2019) referencia como Nova Direita.

Pereira (2019) questiona se a Direita que tem ocupado os Poderes estatais brasileiros, é a mesma de sempre, impulsionada por um liberalismo ideológico na fase do Capitalismo Financeiro mundial, ou se há um novo *corpus* ideológico compondo esta cena, percebendo uma aliança dos neoliberais com os neoconservadores numa conjuntura estrutural que se firma na retração estatal em promover os mínimos sociais e nos ataques contra pessoas LGBTI+, mulheres, pessoas negras e povos originários.

Por mais esquizofrênico que aparente ser, hoje assiste-se ao julgo de uma nova prática política, econômica, social e cultural pautada pela **junção do neoliberalismo<sup>58</sup> (econômico) com o neoconservadorismo<sup>59</sup> (político e social)**. O que havia de mais residual, rígido e antissocial em cada uma dessas correntes, foi mesclado para que germinasse o que ficou conhecido entre estudiosos do tema como Nova Direita. (PEREIRA, 2019, p. 69; grifo nosso).

Não porventura, a governança bolsonarista é um experimento de junção entre um Estado mínimo e moralista, e as políticas públicas para a população LGBTI+

---

<sup>58</sup>Pereira (2019) compreende como valores inerentes ao neoliberalismo: a liberdade negativa, que rejeita as interferências estatais e maximiza os interesses individuais, a livre economia, a mundialização e o Estado mínimo. Ainda, registra um Estado neoliberal que elabora a proteção social enquanto instrumento de conservar a pobreza e a miséria, e não de transformá-la, através de políticas focalistas, com cada vez mais condicionalidades e recortes.

<sup>59</sup>“Acima de tudo e além de repulsas focalizadas, por vezes cômicas ou absurdas, os neocons compartilham princípios e valores gerais. Procuram, como seu nome indica, “conservar”, embora afirmem aceitar mudanças, desde que sejam lentas e graduais, para que, caso necessário, possam ser corrigidas a tempo. Acreditam que os bons costumes, os acordos sociais e as leis devem ser respeitados e repassados às gerações futuras. No entanto, cabe ressaltar que por acordos, leis e bons costumes figuram apenas os ocidentais, ditados por homens brancos e ricos, preferencialmente estadunidenses. Para garantir que estas tradições sejam seguidas e perpetuadas, os neocons foram e ainda são a favor das intervenções – militares ou não – em outras nações, da política externa belicista expansionista, do imperialismo.” (PEREIRA, 2019, p. 69).

desmontam-se, seja no campo orçamentário, com a redução paulatina de investimentos na promoção de direitos e combate à LGBTI+fobia, seja na controversa à humanização das pessoas LGBTI+ e na incitação ao ódio contra suas corporalidades.

Acerca da adesão da população brasileira às candidaturas de Jair Bolsonaro, Entendida (Entrevista Semiestruturada, 2022) reflete que:

Eu acredito, assim, que ainda existe muito preconceito, muita discriminação, muita violência, ainda muito que seja aquela violência velada [...] mas, pra mim, eu acredito que ainda é muito preconceito e a gente pode ver isso inclusive agora no processo eleitoral, a expressão [...] de votos em um candidato que é contra a população negra, indígena, quilombola, LGBT, mais empobrecida, então, a gente viu a expressividade que é ele conseguir chegar ao segundo turno. Pra mim, tudo bem que houvesse segundo turno, mas diante do que ocorreu, pensando a emergência de saúde pública, a gente passou agora pela pandemia e isso já tava esfregado na cara das pessoas, que essa pessoa não presta para estar nos representando. E não, a expressão na questão de votos foi muito grande e eu sei que um tanto bom daqueles votos são de pessoas que só estão indo na onda, sabe? **Mas eu senti que uma grande parte daqueles milhões de votos que é consciente.** (Entendida, Entrevista Semiestruturada, 2022; grifo nosso).

Enquadramentos de medo e insegurança nos acompanham em nossos trajetos. Nos últimos quatro longos anos, assistimos ao recrudescimento de todas as lógicas de reatualização do colonialismo, com uma Segurança Pública e poderes nacionais que priorizaram a defesa da burguesia branca e cis-heterossexual, no encarceramento irregular e em massa, na letalidade policial, na guerra às pessoas de cor (velada em um guerra às drogas), na manipulação política, na flexibilização do garimpo e violência contra povos da floresta, no ódio escancarado contra pessoas LGBTI+, na redução orçamentária para a viabilização de direitos sociais, no descaso com uma emergência em saúde pública.

Vivenciamos, há pouco, a vitória de Lula para cumprir mais um mandato como Presidente da República; uma abertura para recuperarmos o fôlego silenciado nas entranhas amedrontadas pela paisagem de horrores dos últimos anos. Mas... “É preciso estar atento e forte!”<sup>60</sup>. Um respiro breve será possível, mas, acima de tudo, é necessário compreender que a mobilização política e o trabalho socioeducativo para a reconstrução de uma sociabilidade revoltada e inconformada com a opressão e a

---

<sup>60</sup>VELOSO, Caetano; GIL, Gilberto. **Divino, Maravilhoso**. [S.l.]: Phonogram/Philips, 1968. (Álbum Tropicália ou Panis et Circencis).

exploração, não podem sair de cena. As tramas da Nova Direita permanecerão tateando oportunidades de defender a miserabilidade para os mais pobres, o máximo para a família burguesa, “Deus acima de tudo, [a Nação] acima de todos”. As bixas/sapas/trans pretas, indígenas, nordestinas e pobres não “dançam *vogue*”<sup>61</sup> nesse quartel.

### **3.1.2 Corpo-protesto-desobediente: histórias de desproteção contadas por pessoas LGBTI+ brasileiras**

“[...] meu corpo também, ele é um corpo de protesto [...]”. (Pintosa, Entrevista Semiestruturada, 2022).

Explorados os enquadramentos da violência direcionada às pessoas LGBTI+, como elas se constituem, como são encruzilhadas em uma opressão interseccional e as movimentações políticas destrutivas do financiamento, formulação e implementação dos contornos institucionais para o enfrentamento à LGBTI+fobia e para a promoção de uma cidadania transviada, pretende-se, neste subtópico, ouvir os contos de pessoas LGBTI+ e suas observações acerca do medo e da violência como presenças concretas nas suas experimentações dissidentes.

No capítulo seguinte, serão apresentadas formas de desobediência construídas por corpos dissidentes sexuais e de gênero. Contudo, anterior a essas elaborações, é preciso afirmar as sobrevivências da população LGBTI+ enquanto um primeiro e imprescindível ato de desobediência, na insistência em resistir e em protestar com suas corporalidades, fazendo da materialidade que as compõe o que chamarei de corpo-protesto-desobediente – seja pela indisciplina de gênero, mas pelo incômodo causado à heteronorma pela semiótica do corpo, ao vê-lo vivo e em desenvolvimento (ainda que precário). Lembro-me que, recentemente, na arguição oral da seleção de doutorado que participei, fui perguntado se pretendo entrevistar militantes LGBTI+ ou apenas pessoas LGBTI+, e respondi sobre a indissociabilidade de uma existência LGBTI+ dos atos de militância, pois sua própria existência é, em si, um protesto.

---

<sup>61</sup>Referência à dança *Vogue* ou *Voguing* criada pela cena *queer* negra e latina em Nova Iorque, nos EUA, nos anos de 1980, em espaços de sociabilidades e resistências.

Nem todo ato de desobediência é um protesto, como, também, nem todo protesto se faz com desobediência. Mas a sobrevivência de corpos LGBTI+ é, necessariamente, um protesto desobediente.

Para o desenvolvimento desse tópico, adotamos, enquanto metodologia de sistematização dos dados, a identificação de duas categorias que, segundo Soares (2019), contrapõem um Estado democrático de direitos onde a segurança pública consegue ser amplamente acessada: a sensação de insegurança/medo e a insegurança/violência de fato.

Inicialmente, pretendemos mapear as posições do medo e sensação de insegurança na subjetivação das pessoas LGBTI+. Entre os receios apresentados pelas entrevistadas, encontram-se o medo de serem identificadas publicamente ou em espaços de avaliação (como espaços formativos e laborais) como LGBTI+, o medo da família (ainda que isso apareça com menos frequência, visto que as entrevistadas estão posicionadas em um lugar de afirmação pública de suas identidades), o medo de transitarem sozinhas em locais públicos e o medo de expressar afeto em público.

Entendida (Entrevista Semiestruturada, 2022) desenvolve o processo de subjetivação da sensação de insegurança e problematiza as vezes em que utilizou, estrategicamente, do pacto masculino, onde há um respeito mútuo entre homens, mesmo sendo uma sapatão, ou que deixou de informar sobre sua orientação sexual, para não ser violentada. Tombamento (Entrevista Semiestruturada, 2022) também relata ter omitido informações sobre sua sexualidade, em recusa à estigmatização.

Então, tem esses dois lados, né?! O lado que é gostoso demais ser sapatão, enfim, das trocas com outras mulheres, é muito massa, assim, mas tem esse outro lado que é o lado da violência, o medo de transitar nas ruas, principalmente quando eu tô vestida dessa maneira que desconstrói essa feminilidade padrão, que é exigida, e demonstrar de afeto, né?! Mesmo eu agora sendo publicamente conhecida como sapatão, ainda tenho medo, né, de trocar afetos, então tem lugares que eu vou e tô segurando a mão e fico de boa e tem lugares que eu tô e vou soltando a mão devagarinho, aquela coisa, tipo, não sei se aqui é um bom lugar, **então fica aquela coisa de sair do armário e voltar pro armário**. Em alguns momentos, momentos, por exemplo, quando tem algum cara, assim, principalmente que chega até mim, querendo paquerar ou algo do tipo e, às vezes, de forma muito invasiva, que não deveria chamar de paquera, mas de violência mesmo, que eu chego e falo “ah, tenho namorado.” **Então sempre tendo que utilizar esse lugar do homem junto comigo para poder não ser violentada**. Ainda assim, às vezes rola, mas rola um respeito maior do que você só dizer que não quer ou que aquele cara não é interessante. “Não, não quero porque tenho namorado, sou casada”. Ou até eles próprios presumem “ah, por que é casada?” e eu só



concordo. Então tem muita essa preocupação nesse processo, eu sou a pessoa que, por exemplo, quando vou alugar casa vejo quem é a vizinhança, vejo se há essa possibilidade da interação, porque eu me sinto segura quando eu moro em um lugar que eu interajo com as pessoas, onde as pessoas se respeitam, eu sinto que dali vai sair uma construção massa, quando eu entro no meu bairro, eu me sinto mais tranquila. (Entendida, Entrevista Semiestruturada, 2022; grifo nosso).

A desvantagem [de ser LGBTI+] é a insegurança, é não poder você chegar, tipo, mesmo, no meu serviço... Às vezes, a pessoa não me conhece, pergunta assim "ah, cê mora com quem?". Não tenho... Ao mesmo tempo que eu tenho a liberdade, eu não tenho porque eu fico com medo do julgamento daquela pessoa. Aí às vezes eu falo "ah, eu moro com uma amiga.", porque se eu falar que eu moro com a minha namorada, for na casa de um cliente que pode me julgar e eu perder aquela oportunidade de trabalhar, entendeu? **Então, nem em todo lugar eu posso ser quem eu sou.** (Tombamento, Entrevista Semiestruturada, 2022; grifo nosso).

De fato, o corpo-protesto-desobediente recorre às passabilidades, ou seja, uma maior assimilação de suas corporalidades, para amortecer a suscetibilidade à violência. Para isso, o reflexo do medo produz negação de informações sobre suas identidades transviadas e em colapso, como uma estratégia de acesso a seguranças. Desse modo, também, as pessoas LGBTI+ camuflam suas afetividades, estrategicamente, como relata Babadeira (Entrevista Semiestruturada, 2022):

Tipo, por exemplo, eu, eu não consigo, quando namorava, eu não conseguia sair pra um lugar e ficar de chamego, sabe? Sempre eu fui receoso em relação a isso. Mão dadas? É um negócio que sempre me deu muito medo, eu acho que talvez eu nunca tenha sofrido uma agressão física porque eu sempre me opus a sofrer essa agressão física, tipo, beijar em público. Pra você ter, noção a primeira vez que eu beijei em público foi numa festa, lá em Fortaleza [...], e sabe o que eu fiz pra mim poder beijar a pessoa? Eu pedi para todas as minhas amigas e as amigas do garoto fazerem uma rodinha, para mim poder beijar o cara. Pra ninguém me dar um murro, meu medo era fechar o olho, beijar a pessoa e pá. Era basicamente isso, sabe?! (Babadeira, Entrevista Semiestruturada, 2022).

Ademais, há uma incredibilidade no saber de pessoas LGBTI+. Mona e Egípcia (Entrevista Semiestruturada, 2022) colocam a forma como o medo de sofrer violência em espaços institucionais as acomete:

Bom, são alguns episódios assim que me fizeram ficar com bastante medo, não consigo me lembrar de um em específico, mas eu sei que existiu. Porém, o que é recorrente é o medo de sofrer o estigma por ser gay em ambientes de poder, sabe? Quando estou sobre avaliação do outro em uma fala pública, em um momento de troca de experiência com o outro, numa palestra ou enfim. Em um lugar onde eu tenho que tomar uma posição [...]. Então, teve um certo tipo de medo de ser, digamos assim, de ter as minhas decisões ou, enfim, minha gerência

nesses ambientes de trabalho, onde eu tô lidando em uma relação ali, que tá exercendo uma relação de poder, eu tenho um pouquinho de medo de sofrer algum tipo de estigma pela minha sexualidade. (Mona, Entrevista Semiestruturada, 2022).

De [pontos] negativos [em ser uma pessoa LGBTI+], eu demarcaria que é a insegurança de viver a cidade, de estar nos espaços públicos, de que isso seja sempre usado contra a gente, no trabalho, na universidade, nos espaços em que a gente se insere. E, enfim, contra os nossos corpos, de serem violentados. Então, demarcaria medo da violência, é, medo em ser negado os espaços públicos, de não vivenciar a cidade como um homem cis branco hétero viveria uma cidade. (Egípcia, Entrevista Semiestruturada, 2022).

Há, ainda, o medo da reação da família, enquanto instituição de sociabilidade primária – via de regra – que atravessa o trânsito das pessoas LGBTI+. Talvez seja possível afirmar que os primeiros e mais resistentes armários elaborados para o aprisionamento das corporalidades transviadas, estão posicionados no contexto doméstico.

Eu lembro que a primeira movimentação que eu fiz [quando compreendi a minha orientação sexual] foi ir pra igreja porque eu tava me sentindo muito assustada porque, enfim, eu não tinha muito contato com outras pessoas LGBTQIA+ e, ah, era um mundo muito heteronormativo. Então, foi bem complicado, assim. Mas, hoje eu dia, eu me sinto bem, assim, não tenho mais, sei lá, esse medo, sabe?! Que era um medo muito por conta da religião, enfim, dos meus familiares. (Poc, Entrevista Semiestruturada, 2022).

É imprescindível reconhecer o limite da produção de estratégias visíveis e informativas para construir escapes da LGBTI+fobia, sobretudo nas experiências de pessoas tranvestigêneres e de pessoas com performatividade que confrontam a disciplina de gênero. São corpos que vivenciam o medo como raiz de suas experiências de vida, como manifestam Destruidora, Pintosa e Pisadeira (Entrevista Semiestruturada, 2022):

Assim, é, pra a gente, principalmente, não só a população LGBTQIA+, né, no geral, mas **eu sinto que a população T, né, de homens trans, travestis, mulheres trans, pessoas não-binárias, né, os corpos, é, os corpos que são tranvestigêneres, né, que perpassam essa não-binariedade, de certa forma, né, do que é o gênero masculino e feminino, eles tendem a carregar uma carga muito pesada do viver socialmente, né?! Porque é todo um lugar que a gente se encontra, a gente não vê a nossa imagem refletida. A gente vê a imagem de um corpo, que é aquele corpo que, geralmente, é responsável pelas agressões contra os nossos corpos. Então, a gente vive, é, à margem, não somos protagonistas de nada. Para além disso, a gente ainda é violentadas, né, nesse processo de marginalização. Já que a gente não é vista, não tem quem assegure as nossas vidas. Então, é mais fácil de violar. [...]** Se a gente for pegar os dados a gente

vai ver que vivemos num País que mais mata pessoas trans e travestis e, ao mesmo tempo, vivemos no País que mais procura essas pessoas, né, consome essa pornografia. Então, tem uma relação de contradição aí, "oh, eu quero, mas eu também odeio, então, eu preciso exterminar!". [...] Então, eu não me sinto segura em nenhuma hora do dia. Não tem como, na rua. Principalmente, quando a gente sabe que travestis, como a Dandara, né, [...], foi morta bem na luz do dia, na praça, com várias pessoas assistindo ela morta a pauladas. Então, não se tem compaixão pra um corpo que não é visto como humano. (Destruidora, Entrevista Semiestruturada, 2022; grifo nosso).

Ai, como eu me sinto? Ai, amigo, tem dia que eu me sinto acolhido, né, e tem dias que parece que tem um alvo na minha testa, pra tudo e pra todos, parece que meu corpo é mais vulnerável aos olhares da sociedade, mas eu não me abalo não, hein?! Eu faço o meu e quem quiser que cuide do seu lá. [...] Eu não tô muito otimista não, viu amigo? [...] Ainda mais pra mim que tacho o foda-se mesmo; se quiser sair de saia, de calcinha eu saio mesmo, se eu quiser sair de maquiagem e barba na cara eu saio, e a intenção nem é causar estranhamento, eu só tô sendo eu, mas, né?! Demorou um pouco pra eu me acostumar que **meu corpo também, ele é um corpo de protesto**, né, pessoas não estão acostumadas a ver pessoas como eu. A nossa sociedade ela tem um padrão, né?! Como é que eu vou tratar o gay, ainda mais quando é gay cis, que se veste e se porta como homem? A galera já sabe como tratar, e meio que quando chega um corpo como o meu, causa estranhamento, as pessoas não sabem muito como lidar. Mas, **eu tenho conseguido sobreviver!** (Pintosa, Entrevista Semiestruturada, 2022; grifo nosso).

E, acho que o ponto mais negativo pra mim [de ser uma pessoa LGBTI+], assim – eu sei que falando no geral, não seria na comunidade em si – mas pra mim é essa desconfiança e esses olhares que, que, chegam de forma violenta, assim, né, de você andar na rua é, e, inclusive pela forma a qual eu performo, de maquiagens, saltos e brincos, [inaudível] e a forma como você é observado, e você não sabe como é esse olhar, né? A forma que ele chega, se ele vai vir seguido de uma agressão física, se ele vai ser seguido de uma agressão verbal, eu acho que esse medo é o pior, é, mesmo que esse olhar não necessariamente signifique uma, uma futura violência física ou verbal, mas você não sabe. Então, quando esse olhar vem, você já fica meio receoso e com medo. Então, acho que esse é o ponto mais negativo, assim pra mim, esse medo de performar mesmo, a forma que você se conhece, que você se sente bem. [...] [Quando sai na rua] as pessoas claramente paravam pra olhar, as pessoas não disfarçam os olhares, né, elas encaram, elas [inaudível] e algumas delas param para falar, fazem as famosas “piadinhas” – bem entre aspas – chamam pro canto, esses homens, né, que chamam pro canto, pedem seu número, começam a fazer sinais ou gestos que, enfim, que são nojentos, é, sexuais até. E, acho que isso causa um medo, assim, né, porque você não sabe o que vem depois, e começam com essas “brincadeirinhas” – brincadeirinhas vai tá sempre entre aspas – “piadinhas”. (Pisadeira, Entrevista Semiestruturada, 2022).

Mas, aí isso gera outras coisas, porque você também tem uma reação através disso, então, quando ele chega comentando algo e você reage

negativamente, você sai andando mais rápido ou você responde, ele gera uma violência, para mostrar que ali existe um, um macho alfa, que, que não vai sair por baixo, ouvindo somente a reação daquela violência. [...] Estar na 25 [uma praça na cidade onde residia], por exemplo, bebendo com os amigos e você sempre ter que esperar alguém pra te acompanhar e ir embora, porque o caminho é deserto, e você não sabe quem você vai encontrar, você está sozinho, você está propício a receber uma violência, mesmo se você não reagir, sabe? Porque você tá ali só, andando pela rua, então isso dá liberdade para outras pessoas poderem te agredir fisicamente ou verbalmente, é, só por você tá sozinho, então é um contra um, não é um grupo ou uma trupe contra outra pessoa. (Pisadeira, Entrevista Semiestruturada, 2022).

O medo da LGBTI+fobia produz cuidados que conformam as vidas das pessoas dissidentes sexuais e desobedientes de gênero; metodologias de sobrevivência, segundo os apontamentos de Fada Sensata (Entrevista Semiestruturada, 2022):

Eu vejo, é, de uma forma, é, geral, a partir da minha, da minha história de vida, né, que foi uma, uma, uma vida sofrida. Chegar até aqui, passando por tudo o que eu passei, seja pela minha família, seja pela sociedade, seja pelos lugares públicos que eu frequento, né, sempre, digamos assim, eu tenho que ter alguns outros cuidados que uma pessoa que não é LGBTQIA+ precisa ter, e eu preciso ter, justamente por ser quem eu sou e ainda agravado pela minha feminilidade e agravado ainda por ser negro, né?! (Fada Sensata, Entrevista Semiestruturada, 2022).

Em segundo plano, foram sistematizados os dados apresentados nas entrevistas, acerca do bloco de violências sofridas pelas entrevistadas em decorrência do processo de desumanização por suas orientações sexuais, identidades de gênero e performatividades dissidente. Realizamos um *checklist* com as entrevistadas com as principais formas de violência sofridas pela população LGBTI+, identificadas na literatura e em dossiês produzidos sobre a violência e ódio contra LGBTI+, sintetizadas no quadro abaixo:

**Quadro 12** – Tipos de violência cometidas contra pessoas LGBTI+

Constrangimento	Assédio Moral	Empurrão
Intimidação	Violência Institucional	Murro
Apelidos que a deixou desconfortável	Chantagem	Chute
Violência Doméstica/ Intrafamiliar	Privação de Liberdade	Estupro
Ameaça	Destruição de Objetos	Coerção para Prostituição

Humilhação	Tentativa de Estupro	Internamento
Xingamento	Tapa	Sufocamento
Hipersexualização	Expulsão de Casa	Lesão com Objetos Cortantes
Violência na Internet	Expulsão de Estabelecimentos	Estupro Corretivo
Grito	Controle Financeiro	Tráfico Sexual
Importunação Sexual	Abuso Sexual	Encarceramento Irregular
Negação de Direitos	Divulgação de Fotos Íntimas	
Calúnia	Roubo ou Tentativa de Roubo	

Fonte: Elaboração própria.

O objetivo em realizar essa *checklist*, certamente, não é construir uma amostra representativa que apresente o Real referente a um mapeamento dos principais tipos de violência sofridas por pessoas LGBTI+. Contudo, é possível tecer reflexões sobre o consenso das entrevistadas e sobre manifestações frequentes nas respostas.

Todas as entrevistadas informaram sobre terem sido alcançadas pelo constrangimento e pela intimidação, como formas de violência contra suas experiências dissidentes sexuais e de gênero, de caráter moral e psicológico, que minam as subjetividades das pessoas LGBTI+. Foucault (1987) dizia que é sempre ao corpo que se pune na contravenção, mas aponta o processo de desenvolvimento de uma punição à alma, somado à metodologia de sanção ao corpo, na ascensão da modernidade. Talvez seja possível estabelecer que a contravenção sexual e de gênero, enquanto desobediências morais, também estejam sendo sancionadas em suas almas e subjetividades

Outrossim, apareceram 12 tipos de violência com mais frequência nos relatos das entrevistadas: constrangimento, intimidação, apelidos que as deixaram desconfortáveis, violência doméstica/ intrafamiliar, ameaça, humilhação, xingamento, hipersexualização, violência na internet, grito, importunação sexual e negação de direitos. Ainda que se tenha um quadro alarmante de violência física e da letalidade no ódio transposto às corpos LGBTI+, é interessante visualizar a frequência em que ocorrem outras formas de violência menos legitimadas pela sociedade, seja por uma ideia enviesada de autonomia familiar, pela violência recreativa, pela autorização

preestabelecida à violência psicológica ou pela silêncio estatal, comumente relativizado.

Diante disso, é possível apontar novas tensões para a construção de segurança pública para a população LGBTI+. Como se enfrenta violências que, sequer, são credibilizadas pelo senso comum ou que mobilizam o coletivo? Ainda que, de certo modo, toda violência cometida contra corpos assimilados como não-humanos e, portanto, numa lógica racional, passíveis de destruição, não componham o espectro de revolta da massa.

Na síntese dos dados, é possível apreender que as violências contra as entrevistadas aparecem, sobretudo, no ambiente familiar e em espaços públicos/comunitários, mas, também, são informadas situações ocorridas na escola, trabalho e na ação do Estado.

Entendida, Fada Sensata e Egípcia (Entrevista Semiestruturada, 2022) relatam a constância na tentativa familiar de “corrigir” suas sexualidades, seja através de ameaças, de internamento religioso, privação de liberdade ou importunação sexual:

[Entendida relata ter vivido uma situação de abuso sexual, o qual relaciona à lesbofobia, tendo buscado um órgão da Segurança Pública, mas não informado sobre sua orientação sexual] Primeiro, porque eu tava com meu pai e nessa época ele não sabia da minha sexualidade. E depois porque eu entendia que iria ser desacreditada, já rola esse processo de ser desacreditada por ser mulher, e aí eu pensei “pô, uma coisa a mais pra ser somada”. Inclusive, essa pessoa que sabe da minha sexualidade, eu não me reporto a palavra a ela, mas ela é ex marido da minha tia [...]. A ponto dele chegar, eu tô deitada na cama, [...] dele ficar se masturbando ali do lado e ele sabia que eu estava dormindo ali na cama que fica do lado da porta junto com a minha irmã pequena, ouvindo pornografia e se masturbando. No outro dia, nesse dia eu fiquei com muita raiva, peguei e bati a porta bem forte e minha avó até perguntou “o que foi?” e no outro dia eu dirigi a palavra a ele de “qual foi disso mesmo?”, ele disse “ah, é meu *hobby*.”. E aí, num outro momento, minha mãe limpando, que tem uma casinha que meu avô botava ferramentas e tal, minha mãe limpando, meu avô já tinha falecido, achou uma revista pornográfica e tal e ele chegou falando pra minha mãe, pegou a revista e falou pra minha mãe “**aqui a revista, dá pra fulana, ela não gosta?**”, porque tinha mulheres peladas na revista. Rolou muitas situações assim, essa mesma pessoa que **quando eu tinha 10 ou 11 anos, me levou pra pista e só queria que eu voltasse se eu desse um beijo**. [...] E aí ele sabia da minha sexualidade, assim, desde nova eu soube da minha sexualidade, mas não falava exatamente, abertamente, mas eu deixava nítido de outras maneiras assim, e até depois que ele soube ele continuou incisivamente, sabe, nesse processo de “**ah, é porque eu não experimentei pau ou coisa do tipo**”, fazendo essas violências. [...] “ah, não gosta do homem, hum, então é porque não

experimentou.”, naquela insistência. (Entendida, Entrevista Semiestruturada, 2022).

De forma mais ampla, aconteceu quando eu morava em Salvador, morei de 2013 a 2016, antes de eu ir pra Cachoeira, com meu progenitor, no momento que eu cheguei pra ele e falei que namorava mulheres, ele falou “não, tudo bem” e assim, tipo, porque eu falei num tom de arrependido também né, eu fiquei morrendo de medo, falei num tom tipo “isso ocorreu, mas não vai ocorrer mais”, para um primeiro momento, né, ver de qual é, ele falou “não, não vai mudar nada”. Mas, na verdade, mudou muita coisa, ele começou a ser violento, ele não chegou a tocar em mim porque minha madraستا não deixava, mas ele era violento em níveis do discurso, você falou da linguagem, do discurso, ele era autônomo e falava “ah se você sair de casa, vai acontecer várias coisas” e aí ele não trancava com a chave, mas ele falava, e aí ele era autônomo, ele chegava a hora que ele quisesse em casa e eu ficava com medo de sair, porque se eu chegasse e ele já tivesse lá e visse que eu não estava, então dava muito esse medo, ficava naquela aflição. Ele falava “eu prefiro que você esteja morta”, eu não podia sair com minhas amigas porque “todas elas eu tava pegando”. Ele não deixava eu sair, por exemplo, eu só ia trabalhar e estudar, e, nisso, o tempo todo ali me vigiando, me ligando, procurando saber onde é que eu tava, se eu demorasse meia hora, era falando várias coisas pra mim, sabe? Graças a Deus, hoje tem coisa que eu nem lembro mais, me recordo assim, as palavras exatamente, por isso que eu não tô dizendo assim pra você, mas a sensação, o sentimento de medo e dor ainda fica assim em mim. Várias coisas que eu ouvia mesmo, absurdas, ameaças, de dizer sobre as minhas amigas “ah, eu vou contar para os pais dela que ela pega mulher”. Já teve situação de eu fazer o que ele queria, de eu não sair ou não falar com alguém porque ele ameaçava dizendo que ia falar para a família dessa pessoa e aí eu ficava na minha, sofrendo as paradas para não comprometer outras pessoas, então rolava muito isso assim. (Entendida, Entrevista Semiestruturada, 2022).

Por ser sempre uma criança afeminada, né, do meus 5 aos 14 anos, eu ficava trancado dentro de casa. Não podia ir, nem mesmo, na frente de casa brincar com os coleguinhas porque meus pais, muitas vezes, tinham vergonha de eu ser quem eu era: uma criança, como dizem, né, uma criança-viada, afeminada, né, que não apresentava um comportamento masculino que se desejava, né, então, devido também ao espaço da minha família, que eram de cidade pequena, naquela época, e eram muito religioso. Então, eu fui privado, né, de, de praticamente toda a minha infância e boa parte da minha adolescência. (Fada Sensata, Entrevista Semiestruturada, 2022).

Bom, lá pelos meus 14 anos, é, diante do, da minha negativa em comportar como homem, como dizia meu pai, né, eu fui conduzido a um seminário, né, evangélico que tinham alguns que se diziam psiquiatras. E ali fiquei por mais de um mês na tentativa de curar, né, a minha [inaudível] viadagem. (Fada Sensata, Entrevista Semiestruturada, 2022).

Já [leve um tapa] da minha mãe, quando ela soube. [...] Bom, é, eu tinha 16 anos e foi a primeira vez que minha mãe descobriu que eu

tava namorando com uma menina. E aí, ela não se conformou, ela falou que eu não tinha idade pra saber o que eu queria, porque a menina também era um pouco mais velha que eu, ela já tinha 24 e eu tinha 16. E aí, ela me ameaçou que ia me expulsar de casa, ela me agrediu, ela não aceitava e ela ameaçou também que iria colocar, denunciar a menina, de abuso de menor porque eu só tinha 16 anos. Só que, assim, foi mais uma chantagem mesmo, ela não chegou a fazer. E uma chantagem, também de que não queria, assim, que não ia me sustentar pra namorar com menina, queria que eu ficasse em casa... (Egípcia, Entrevista Semiestruturada, 2022).

Tombamento e Poc (Entrevista Semiestruturada, 2022) demarcam a violência familiar estruturada em manifestações de ódio, com símbolos de morte e letalidade encruzilhados em suas expressões. “[Minha mãe], no dia que ela brigou comigo na rua, e aí ela tava bêbada, louca, eu passei de moto, ela gritou "essa sapatona tem que morrer.". Então, ela faz no termo de querer me ofender, sabe?!” (Tombamento, Entrevista Semiestruturada, 2022).

Uma [das situações que me deixaram com medo] foi uma conversa que eu tive com meu irmão. E, antes de eu contar pra ele minha sexualidade e tudo mais, a gente tava tendo uma conversa e ele soltou que achava que LGBT tinha que morrer mesmo. (Poc, Entrevista Semiestruturada, 2022).

Pisadeira, Entendida, Destruidora, Poc e Tombamento (Entrevista Semiestruturada, 2022) colorem a insegurança nos espaços públicos, expressa em frequentes situações de intimidação, ameaça, importunação sexual e hiperssexualização, e roubo:

Acho que o mais pesado que eu me lembre agora, foi no trote, quando a gente tava pedindo, né, dinheiro com o pessoal, todo mundo junto, e me ofereceram uma bala de uma arma...e depois jogaram o carro pra cima de mim, ali em Cachoeira mesmo, perto da ponte. O cara, ele passou, eu pedi, aí ele me ofereceu uma bala de uma arma, e aí veio outras meninas, assim, comigo do outro lado, e aí ele deu o dinheiro pra elas, então eu percebi que não foi tipo “Eu não gosto que peça dinheiro por conta do trote.” E aí ele chegou só a mostrar a bala, ele mostrou a bala, me ofereceu, ele pegou a bala, a arma... a bala marrom, ele chegou a me dar, me ofereceu e mostrou a arma colocada no *short* [...] Aí depois ele voltou, era o mesmo carro, todo mundo viu, e jogou o carro pra cima de mim, e, aí eu pulei da escada da estação da rodoviária pra ele não me acertar. (Pisadeira, Entrevista Semiestruturada, 2022).

Tava eu e meu primo que também é afeminado, e chegou dois caras, assim, de bicicleta, já estufando o peito, né, para mostrar a masculinidade, virilidade e a todo momento a justificativa deles era que os viadinhos estavam olhando pra eles, que era pra gente passar nosso celular, e eles tentaram vir pra cima, mas eles roubaram só meu



primo, mas não me roubaram, porque enfrentei eles, bati neles e sai andando. (Pisadeira, Entrevista Semiestruturada, 2022).

No âmbito público, já rolou situações assim, de eu passar, eu morava em Cachoeira [...] e tinha uns caras que ficava "oi e tal, boa tarde! Boa noite!", só que teve momentos que já começou a procurar ousadia e eu já não respondia mais o "boa tarde!" ou "boa noite!". E aí eles falaram, não chegaram a fazer, mas falaram que iria bater, acontecer, que iria rolar agressão, começou a falar coisas horríveis, né, não só no sentido de agressão, de bater, mas no sentido de estupro, de dizer que vai pegar a pessoa "espera você passar aqui de novo" e dá medo e é um caminho que você tá indo pra casa, né, e como é que você faz pra sair da situação se é um caminho que você passa todos os dias? Então, você que é LGBT tem que se mudar, mudar todos os seus planos de vida, mudar de casa, mudar, sabe, uma coisa que gera um transtorno muito grande [...] fora o medo, né, porque por mais que você mude de rua, as pessoas continuam ali. E você fala e você é desacreditado. (Entendida, Entrevista Semiestruturada, 2022).

E, diversas vezes, muitos caras já, já me abordaram, né, daquela forma agressiva, "você, eu preciso, você é o sexo que eu quero agora.". Abordagens bem violentas de cunho sexual. [...] E me dá medo, né?! Para além do medo, porque eu tô ali vulnerável, só, andando na rua, tentando só chegar nos meus destinos. **E você tem essa batalha todos os dias**, pô, sempre com desconfiança, né?! Andar olhando pros lados, olhando pra trás. Não pode relaxar, né, na rua. A gente não relaxa. A gente tá na rua ali, tá com a cabeça nas coisas, mas sempre atenta. (Destruidora, Entrevista Semiestruturada, 2022; grifo nosso).

E outra, mais recentemente, eu tava ficando com uma menina aqui [...] na praça, um cara passou e falou alguma coisa com a menina, como se, aí, como se ela tivesse nua e a gente fosse transar ali. Mas a gente tava com uns amigos, né, tava nem sozinha ali. E aí, nisso, ele passou e falou, eu virei pra ele, né, pra tentar entende o porquê dele ter falado nisso. E aí, ele simplesmente falou, "ah, é isso mesmo!". Eu fiquei tipo "como assim?". E aí, nisso, ele simplesmente quis vir pra cima de mim me bater. (Poc, Entrevista Semiestruturada, 2022).

Na época da infância [recebeu apelidos], mas depois eu me orgulhei desses apelidos porque era um reconhecimento, sabe?! Tipo, quando eu estudei ali no [Colégio], eu lembro que quando vinha aquele ônibus da, da roça, aí eu saía correndo pra virar logo a esquina, sabe?! Aí, vinha aquele ônibus, "ah, muleque-macho! É menino ou menina? É menino ou menina? Vai sapatona!". E aí, tipo, aquilo era um tormento porque passava aquelas cabeças tudo na janela do ônibus gritando. Tipo, é uma coisa muito marcante pra mim, sabe?! Porque, eu lembro que, tipo, nessa época, começaram a falar de mim, mãe de amiga mandaram se afastar [...], se afastava de mim, sabe?! Porque ficava falando que eu era sapatona, não sei o quê. E aí, tipo, eu me sinto orgulhosa disso aí pelo reconhecimento de ter sido sapatão desde pequena. (Tombamento, Entrevista Semiestruturada, 2022).

A cidade de origem de Tombamento é mesma que residi a maior parte da minha vida, um pequeno interior no Recôncavo da Bahia. Durante a entrevista, escutando o seu relato, lembrei-me de ter vivenciado o medo de forma semelhante, de ter sido constrangido pelas mesmas pessoas, nos mesmos lugares e com experiências similares de violência. Isso me faz pensar sobre um processo de replicação da violência contra LGBTI+ – ainda que reconheça a inegável adequação e adensamento dessa violência de acordo com os marcadores sociais individuais.

As entrevistadas Mona e Babadeira (Entrevista Semiestruturada, 2022) apresentam a escola como um ambiente institucional passível de produção de violências contra pessoas LGBTI+. “Eu acho que tapa e murro na escola, sim. Mas depois do ensino médio não, né, da fase adulta da vida não. [Chute] também, sim, na juventude, na escola.” (Mona, Entrevista Semiestruturada, 2022).

Foi no ensino médio, eu vou tentar contextualizar um pouco, a gente lá na aldeia estuda numa escola que é indígena até o nono ano. Porém, no ensino médio, a gente tem que ir pra outra escola, né?! Porque é na cidade. Aí, nisso, no primeiro ano, eu sofri, tipo, vei, foi um negócio muito louco [...]. (Babadeira, Entrevista Semiestruturada, 2022).

Babadeira (Entrevista Semiestruturada, 2022) ainda seleciona situações de importunação sexual e de assédio moral em seu ambiente laboral contra sua performatividade dissidente. Segundo ele, a violência que sofreu fez com que disciplinasse seu gênero para escapar do ódio que defronta pessoas LGBTI+.

No ambiente de trabalho, eu já fui motivo de chacota várias vezes, eu não sei se você lembra quando eu cheguei aqui na Bahia eu usava meu cabelo partido pro lado, mais magrinho e julgo dizer que tinha características femininas do que atualmente eu tenho. Talvez isso seja uma forma de defesa? Talvez tenha sido, criar características mais masculinas. Não sei. Talvez tenha sido. Mas estou agora, atualmente. E, pô, véi, eu sofri muito, em 2017, sendo chacota do pessoal do trabalho mesmo, pô, é um pessoal que conversa, que troca uma ideia legal, mas que solta cada coisinha assim, tipo, por exemplo, eu sempre tava lá no trabalho e pegava os pontos do pessoal da construção, batia o ponto deles e aí, por exemplo, aí chegava duas pessoas, eles sempre chegavam e falavam assim “olha aí, fulano, arrisca aí? E aí, vai querer?”. Tipo, associando, enfim, não é porque eu sou gay que eu tenho que pegar qualquer um e tal, isso de certo modo, para mim, era levado como chacota, sabe? Outra coisa também que eu sofri foi com o pessoal do ambiente mesmo em si, o meu chefe de trabalho sempre falava do cabelo e da voz. Tipo, sempre quando eu falava mais fino ele falava “ah, fulano, fala mais grosso” ou então, tipo assim “oh, fulano, fala isso aqui pra eu ver como tu fala”, tendeu? Eu acho que a maioria das pessoas que são LGBTQIA+ sofrem com isso e que tem uma feminilidade maior, essa questão da voz eu acho que é um

negócio que o pessoal pauta bastante. (Babadeira, Entrevista Semiestruturada, 2022).

Por fim, Egípcia (Entrevista Semiestruturada, 2022) tece uma crítica relevante ao Estado e ao sistema – que institucionalizam, autorizam e estimulam a violência contra pessoas LGBTI+, seja na negação de direitos – quando, por exemplo, não pensam na saúde sexual de lésbicas, que ficam expostas a infecções sexualmente transmissíveis (ISTs) – na disseminação do ódio e na expropriação de suas vidas e produções.

A gente é um dos países em que mais mata mulheres trans. Então... Que mais violenta corpos trans e travestis, e, na questão da saúde pública, trata muito mal. É... Eu sou uma mulher, mas eu tenho, assim, mas a maioria dos meus relacionamentos afetivos, amorosos, são com mulheres. E, por muito tempo, eu não procurava a saúde da mulher porque, assim, parte-se de um pressuposto de que a gente não precisa de cuidados e prevenções. Então, por não ter muito desenvolvimento sobre isso, não ter informação, não ter campanha sobre isso, a gente também tá muito vulnerável a certas doenças sexualmente transmissíveis porque parte-se do pressuposto de que se não tem penetração, e como a sociedade é totalmente patriarcal e falocêntrica, se não há penetração, não há risco. Então, a nossa saúde sexual é muito fragilizada mesmo, desconsiderado. E acho que viver no Brasil, por ser um país de tantas desigualdades, é, um país patriarcal, assim, que tem uma presença patriarcal muito forte, isso complica, assim, muito os nossos direitos. (Egípcia, Entrevista Semiestruturada, 2022).

Ah, acho que isso a gente sente desde o primeiro momento em que a gente se reconhece. Começa pelo espaço doméstico, né, quando você vai declarar isso pra sua família. Então, já começa um medo de casa, da aceitação. Depois, de como você vai se inserir nos espaços [...], de como você vai estar no trabalho, de como você vai estar na universidade, um medo de que isso seja usado pra rebaixar você nos espaços, é, que seja colocado, porque como o Capitalismo se apropria, é, dessas identidades que ela coloca sobre a gente, né, pra conseguir extrair e explorar mais pra a gente, então, ser colocado nesse lugar, pra eles, é muito vantajoso porque pode rebaixar nosso salário, né, pra que seja uma força de trabalho mais fragilizada, mais precarizada. É tanto que a telemarketing, hoje, é um espaço de trabalho que sempre tenta fazer, é, propaganda e marketing pra atrair população LGBT pra trabalhar porque vêm nesses segmentos, formas de precarizar mais o trabalho, de extrair mais trabalho. (Egípcia, Entrevista Semiestruturada, 2022).

Babadeira (Entrevista Semiestruturada, 2022) nos faz acreditar na possibilidade de reconhecimento, acolhida e positividade de ser uma existência LGBTI+ e do aprendizado que, talvez, possa ser recepcionado e reconquistado, das sociabilidades dos povos tradicionais indígenas.

Lá na aldeia, eu tinha muito medo, como eu já vim comentando contigo, em relação a isso [ser uma pessoa LGBTI+], em relação a como, primeiro, minha avó, que é Cacica, iria entender esse processo e como, até em relação à família mesmo, de como iria ser essa aceitação, mas eu fui muito bem acolhido por todos, tipo, tanto família, como, enfim, as pessoas da aldeia em geral e eu acho que atualmente eu me sinto uma pessoa muito feliz da forma como eu sou e tal. (Babadeira, Entrevista Semiestruturada, 2022).

É preciso fôlego para sobreviver e existir em um corpo-protesto-desobediente, que é sempre de protesto e sempre desobediente; sobreviver para produzir ações políticas institucionalizadas e insurgências epistêmicas e pedagógicas que confrontem as sociabilidades marcadas pela heteronormatividade e heterossexualidade compulsória. Mas é um desafio. O corpo-protesto-desobediente, ao passo em que é público, também está sempre na mira: da disciplina, da contrarreforma e do ódio.

#### 4 DESOBEDIÊNCIA NOS TRÓPICOS: ENFRENTAMENTOS TRANSVIADOS AO GENOCÍDIO E EPISTEMICÍDIO LGBTI+ NO BRASIL TROPICAL

Sozinha? Não vou ficar./ Mortinha? Vou me esquivar./ Louquinha? Nasci poeta./ Certinha? Vou fazer merda./ Eu nunca fui uma criança obediente./ Acha mesmo que vou deitar/ Pra presidente indecente?/ Vou bagunçar a mente./ Vou fazer *show* na sua frente./ Vou espernear no chão./ Não vou no camburão./ Não vou morrer agora./ Não vou ser posta pra fora./ Não vou calar a boca./ Não vou vestir outra roupa./ O verbo é uma navalha./ Vou colorir de malha./ Sai fora com sua doce educação!/ Não ando só, meu irmão! (O autor).

Sou oriundo de um pequeno município do Recôncavo da Bahia, com pouco mais de 17 mil habitantes. Registrados na memória e na história, na conjuntura e nos arranjos culturais que contornam Conceição do Almeida, estão as faces de uma forte influência colonial, católica e conservadora; um território desenhado por uma memória de poluição política e familista. Nessa paisagem geográfica, encontram-se sapas, bixas e trans tentando resistir às durezas produzidas pela LGBTI+fobia.

Atualmente, estamos nos movimentando politicamente através da Associação Casa Vis – única organização civil LGBTI+ em atividade nessa cidade. No dia 11 de dezembro de 2022, realizamos a 8ª Parada LGBTQIA+<sup>62</sup> de Conceição do Almeida. A atividade contou com falas políticas e apresentações de artistas da cena LGBTI+ da Bahia – incluindo munícipes.

Durante a Parada, conversei com um dos pioneiros do coletivo LGBTI+ de Conceição do Almeida – um amigo querido e uma referência acadêmica e política para as pessoas LGBTI+ da cidade; a quem peço licença para partilhar esse diálogo nessa escrita cheia de afetos. Lembrávamos de momentos da minha adolescência, onde as pessoas dessa pequena cidade nomeavam a minha sexualidade antes que eu tivesse muita compreensão e definição sobre como sentir, desejar, me relacionar e existir. Uma fala feita por ele constrói sentido para as reflexões que pretendo desenvolver nesse último e inconclusivo capítulo. Em dado momento, ele me disse “eu tive medo por você; medo de que você sofresse violência; medo que sua família não te aceitasse.”.

---

<sup>62</sup>Lésbicas, gays, bissexuais, travestis, *queer*, intersexos, assexuais, dentre outras – sigla utilizada na nomenclatura do evento.

Não andamos sós porque são gerações e gerações de Tibiras e Jerônimos Soares<sup>63</sup> – ancestrais vives que permanecem existindo em nossas resistências – fortalecendo nossas lutas. Não, porque as que sobrevivem de nós estão cada vez mais aglutinadas pela dor ou pelo medo; cada vez mais inquietas e cansadas de serem/verem suas “pareas<sup>64</sup>” desumanizadas, violentadas e invisíveis nos saberes legitimados pelo horizonte social ao qual pertencemos: a ocidentalidade colonial e moderna.

Coletivizadas, nos tornamos desobedientes. As LGBTI+ negras, indígenas e sudacas têm produzido sentido para a categoria “segurança” através de uma desobediência política e epistêmica nos Trópicos globais – linhas imaginárias que separam o Globo e inserem o Brasil, bem como outros territórios de *Abya Yala*, África, Ásia e Oceania, em uma zona tropical geopoliticamente subalternizada.

Aqui está a chave analítica essencial para observarmos a cena de uma transviagem nos Trópicos: estamos, estrategicamente, fazendo de nossas vidas uma experiência de gestão de políticas protetivas e afetivas para outras corporalidades dissidentes sexuais e desobedientes de gênero. Esse trabalho comumente não-remunerado, que fecha lacunas de um Estado conservador e moralizador, e de uma crise de sociabilidade, tem sido sustentado pelas LGBTI+ produtoras de socioeducação – que estão na ciência, na academia, na educação popular, na Educação Básica, na arteeducação, no ativismo digital, na mídia tradicional, na literatura, no Magistério Superior, na sócio-orientação do Serviço Social etc. – e no bojo dos Movimentos Sociais – que institucionalizam a luta política contra a opressão às existências transviadas.

Portanto, esse último capítulo pretende visualizar como o sentimento de insegurança e a ausência de insegurança – analisados nos capítulos anteriores – reverberam nas desobediências das inconformadas vidas da população LGBTI+, no ativismo e na socioeducação, para a produção de sociabilidades livres da heterossexualidade compulsória e da cis-heteronormatividade.

---

<sup>63</sup>Ver sobre no subtópico 1.2.1 dessa pesquisa.

<sup>64</sup>Gíria utilizada na linguagem popular para fazer referência a pares, semelhantes.

#### 4.1 EPISTEMOLOGIAS DESOBEDIENTES PARA UMA “CRÍTICA QUEER RACIALIZADA”

No fascínio por uma educativa desobediência epistêmica, estamos aficcionadas por reconhecer a reviravolta que se faz e refaz no esforço das bixas/sapas/trans negras, indígenas, pobres e sudacas em reconstruir sociabilidades para empoderar seus pares, enfrentando a LGBTI+fobia em uma coletividade transviada, e massificar a humanização de nossas existências na cognição e assimilação das identidades de pessoas dissidentes sexuais e desobedientes de gênero.

Lembro-me que, certa feita, em um barzinho em Cachoeira/BA, nos primeiros semestres da graduação em Serviço Social, um amigo perguntou “bixa, você é trans ou cis?”. Nunca tinha ouvido falar na identificação de pessoas não-trans. Mesmo para a minha geração, o reconhecimento de um corpo cisgênero e de todos os privilégios que ele carrega, ainda que se conforme no corpo cis de uma lésbica, bixa ou bissexual, não encorpava os diálogos da massa, sobretudo para uma bixa do interior. Esse é o momento da reviravolta transviada; o momento em que estamos nomeando as prerrogativas alheias para tirá-las de seus comodismos quase mórbidos e produzir uma infestação de desconfortos para reconstruir e existir.

Pensamos com Ramón Grofoguel (2016), sociólogo porto-riquenho, em seu artigo “A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI”, em como homens cisgêneros brancos ocidentais têm sido o fio condutor entre a produção de conhecimento e a compreensão social acerca das epistemes produzidas.

O privilégio epistêmico dos homens ocidentais sobre o conhecimento produzido por outros corpos políticos e geopolíticas do conhecimento tem gerado não somente injustiça cognitiva, senão que tem sido um dos mecanismos usados para privilegiar projetos imperiais/coloniais/patriarcais no mundo. (GROSGOQUEL, 2016, p. 25).

Grofoguel (2016) reflete sobre a subalternização de todo o pensamento não-ocidental, não-masculino e não-heterossexual na modernidade. Por conseguinte, é possível compreender a imposição de um conhecimento artificial alicerçado na aculturação excludente das epistemes e sociabilidades mobilizadas pelo povo preto, pelos povos originários, por mulheres, por pessoas dissidentes sexuais e desobedientes de gênero.

A estruturação de um pseudoconhecimento, dada a hegemonia do pensamento do homem cis-hétero e ocidental, que, nem de perto, pode contemplar a pluralidade de saberes, repercute na réplica de uma socialização, arrastada por gerações, doutrinação pelas necessidades e pelos privilégios do patriarcado colonial. Esse pensamento arrebatou o processo educativo de tal modo que desautoriza as escolas a construir um ensino biológico que considere as existências de pessoas intersexos e desaprova o convívio de seus herdeiros com crianças-viadas e crianças-caminhão para que não aprendam sobre “respeito à diferença” e “diversidade”.

Nessa estrutura colonial de saberes, elabora-se contra as desobediências sexuais e de gênero, uma conjuntura antissocial, ou seja, que se põe em confronto a uma sociabilidade que licencia as existências LGBTI+.

Estamos em um abismo simbólico; um sistema de distinções, como defende o professor Boaventura de Sousa Santos (2007), ao refletir sobre uma linha abissal produzida pela ocidentalidade. Essa linha, que se traça desde um Tratado de Tordesilhas entre Portugal e Espanha (1494) e cartografa os abismos do conhecimento e da cultura moderna, afoga pessoas dissidentes de cor que se encontram sucumbidas das potências existenciais: um verdadeiro abismo de desumanização.

Boaventura visualiza a apropriação e a violência como dispositivos inerentes à construção de uma linha abissal colonial, que separa o Globo em um território de regulações jurídicas e **do saber**, e outro onde não há distinção entre legalidade e ilegalidade, onde as percepções de justiça se dissolvem e onde se nega a humanidade de quem está no abismo das violências corporificadas pela “[...] destruição física, material, cultural e humana.” (SANTOS, 2007, [n.p.]).

A ocidentalidade nortista à qual nos referimos é “o senhor” da regulação dos saberes. Grosfoguel (2016), ao situar a existência de quatro epistemicídios<sup>65</sup> que estruturaram a produção e disseminação de conhecimento no Globo – dentre os quais, 1) contra os judeus e mulçumanos, 2) contra os povos originários das Américas e aborígenes na Ásia, 3) contra o povo africano escravizado, 4) contra as supostas bruxas – aponta a construção de uma epistemologia sistêmica criada em 1492, a partir da expansão colonial e elaboração do sistema-mundo moderno/colonial.

---

<sup>65</sup>Grosfoguel referencia Boaventura de Sousa Santos para explicar o termo epistemicídio, cunhado pelo intelectual decolonial português, a fim de categorizar a destruição dos saberes ligada à própria destruição humana. (SANTOS, 2010 apud GROSFOGUEL, 2016, p. 26).



Grosfoguel (2016) constrói uma linha reflexiva acerca do epistemicídio na conquista das Américas, contornando sobre como a noção de Cristóvão Colombo, ao desembarcar em nossas terras, em 1492, e descrever os povos originários que aqui estavam como “*gente sin secta*”, ou seja, “povos sem religião”, reverbera em uma relação de desumanização com esses povos. Segundo Grosfoguel (2016), nesse recorte cronológico, ser considerado “sem religião” era o mesmo que ser considerado “sem Deus”, conseqüentemente “sem alma” e, por conseguinte, “não-humano”.

Curioso é que as religiosidades judaico-cristãs arquitetaram – e permanecem, em seu exercício de “fé” – as principais formas de imposição do saber, através da evangelização de povos, na personificação de um Deus **onisciente**, que é figurado enquanto um homem, relido e pulverizado pelo judaico-cristianismo europeu como um homem branco, advindo de um família monogâmica e heterossexual e – ainda que, segundo a doutrina, não tivesse mantido relações sexuais – necessariamente heterossexual. Em outras palavras, a Igreja legitimou e consolidou a hegemonia dos saberes de homens brancos ocidentais e cis-heterossexuais através da própria representação desse conhecimento na leitura humana de Deus.

Poc (Entrevista Semiestruturada, 2022) visualiza as elaborações tóxicas do judaico-cristianismo no processo de cognição coletiva, no Brasil:

No geral, assim, [acho o Brasil] um país violento, muito preconceituoso porque, infelizmente, a, a Igreja, né, o Cristianismo acaba entrando na vida das pessoas. E, enfim, coloca esses pensamentos na cabeça das pessoas; eles tão ficando mais fortes com o passar do tempo. (Poc, Entrevista Semiestruturada, 2022).

Os pensamentos de Boaventura Santos (2017) e Grosfoguel (2016), articulados às intelectualidades referenciadas no capítulo introdutório, transpõem-nos uma percepção de que, a partir dos epistemicídios contra conhecimentos e sociabilidades dos povos originários e povos de África, que apresentavam outras movimentações concernentes às suas experiências sexuais e de gênero, há, conseqüentemente, a manifestação de uma lógica destrutiva da presença de dissidências da cis-heterossexualidade em uma cognição coletiva e em suas culturas.

Sueli Carneiro (2005), filósofa brasileira, em sua tese intitulada “A construção do outro como não-ser como fundamento do ser”, afirma que a articulação entre o dispositivo de racialidade, penetrado no sistema mundial de dominação e exploração através do colonialismo, articulado ao biopoder, enquanto composto de regulação da vida, na leitura de Foucault (1999a), promove a elaboração dos epistemicídios.

Para nós, porém, o epistemicídio é, para além da anulação e desqualificação do conhecimento dos povos subjugados, um processo persistente de produção da indigência cultural: pela negação ao acesso a educação, sobretudo de qualidade; pela produção da inferiorização intelectual; pelos diferentes mecanismos de deslegitimação do negro como portador e produtor de conhecimento e de rebaixamento da capacidade cognitiva pela carência material e/ou pelo comprometimento da auto-estima pelos processos de discriminação correntes no processo educativo. **Isto porque não é possível desqualificar as formas de conhecimento dos povos dominados sem desqualificá-los também, individual e coletivamente, como sujeitos cognoscentes.** E, ao fazê-lo, destitui-lhe a razão, a condição para alcançar o conhecimento “legítimo” ou legitimado. Por isso o epistemicídio fere de morte a racionalidade do subjugado ou a seqüestra, mutila a capacidade de aprender etc. (CARNEIRO, 2005, p. 97; grifo nosso).

A premissa, em vista disso, é de que os povos subalternizados pelo colonialismo e pela colonialidade são vítimas de um processo de inferiorização de seu *modus* de racionalizar a vida e, portanto, de todas as expressões e experimentações culturais, linguísticas, de identificação, incluindo sua compreensão acerca da sexualidade humana.

A filósofa estabelece, ainda em diálogo com Foucault, que a fundação de epistemologias que se constituem para exercitar poder e regulamentação compõem o dispositivo de sexualidade de tal modo que são responsáveis por construir um corpo burguês, produtivo, onde não é possível uma sociabilidade que flerta com sexualidades dissidentes de seu padrão, “[...] os quais irão constituir o corpo burguês como paradigma da humanidade e ideal de Ser para as demais classes.” (CARNEIRO, 2005, p. 42).

Ademais, a psiquiatrização e a medicalização das corpos transviadas, enquanto epistemologias de intervenção no dispositivo de sexualidade, fazem-se saberes de subalternização do conhecimento e das experiências do Outro e, então, do próprio Outro não assimilado pela ocidentalidade burguesa e colonial (CARNEIRO, 2005).

Acentuar epistemologias desobedientes talvez seja uma potência insurgente de enfrentamento à violência da colonialidade (de gênero) contra as culturas e sexualidades dos povos de cor. Nesta lavoura anti-colonial, é imprescindível mapear os saberes desobedientes que realizam críticas em gênero e sexualidades, e que vêm fazendo frentes históricas à produção de uma sociabilidade embebida em heterossexualidade compulsória e cis-heteronormatividade.

Torna-se imprescindível, então, reconhecer a produção de um campo de estudos transviado, mas, sobretudo, visualizar a forma como essa seara analítica se movimenta no contexto de países terceiro-mundistas e do Sul global, dadas as particularidades históricas de suas experiências e estruturações na elaboração dos eixos de gênero, raça e trabalho que, intersectados, conformam um sistema de opressão e exploração de corpos desumanizados: bixas/sapas/trans pretas, indígenas, sudacas, pobres ou miseráveis, com performatividades indisciplinadas, alocadas, no modelo do sistema-mundo moderno/colonial, na mira do extermínio e da violência.

Desvendar a emergência de um campo de estudos em gênero e sexualidades, nos direciona, ao passo em que também impulsiona reflexões narradas no decurso dessa dissertação, ao desenvolvimento e disseminação de uma teoria e política pós-identitária que elabora um campo de produção de desobediências sexuais e de gênero, cunhada na Teoria *Queer*, de ascendência estadunidense.

Ao buscarmos por uma tradução do termo “*queer*” em serviços online de tradução instantânea de textos, não há qualquer termo respectivo na língua portuguesa que possa dar sentido ao que seria uma compreensão do *queer*. Entretanto, a pesquisadora brasileira Guacira Lopes Louro (2020, p. 175), referência nos estudos em gênero e sexualidades, em seu artigo “Teoria queer: uma política pós-identitária para a educação”, colore que “Queer pode ser traduzido por estranho, talvez ridículo, excêntrico, raro, extraordinário. Mas a expressão também se constitui na forma pejorativa com que são designados homens e mulheres homossexuais.”

Segundo Louro (2020), o “*queer*” é assumido, portanto, pelos movimentos homossexuais para confrontar uma paisagem de normalização e hegemonia sexual e de gênero produzidas pelos dispositivos de dominação sexual – a heterossexualidade compulsória e a cis-heteronorma – mas, também, para subverter e questionar a lógica das políticas identitárias do movimento homossexual.

Nas tensões realizadas pelos movimentos identitários emergentes no século passado, que despontam do lugar da insurgência, da desobediência ao padrão moral socialmente estabelecido, os movimentos homossexuais, como eram chamados naquele momento, passam a protagonizar lutas pautando as dissidências sexuais e de gênero, como destaca Richard Miskolci (2014). No recorte histórico da década de 1980, onde também estavam em eclosão as manifestações de um ativismo gay, o mundo vivenciou o início da epidemia do HIV/AIDS, que era assimilada como uma

“doença gay”, o que contribuiu para um reforço negativo na patologização das sexualidades dissidentes (MISKOLCI, 2014).

Em meio aos múltiplos impactos sociais e existenciais causados pelo HIV/AIDS, no bojo político e intelectual das identidades dissidentes em gênero e sexualidades, manifestam-se, nos Estados Unidos, movimentos como o *Queer Nation* e a *AIDS Coalition to Unleash Power* (ACT-UP), e debates científicos, no âmbito da academia, tensionando sobre a desconstrução do padrão imposto de normatização e binariedade dos gêneros (MISKOLCI, 2014).

Rafael Leopoldo (2020) destaca a relevância da intelectual chicana, das fronteiras entre o México e o estado do Texas, nos EUA, Gloria Anzaldua, na produção da Teoria *Queer*. Leopoldo afirma que Gloria Anzaldua nasce e vive *queer*, seja por sua origem e localização, mas, também, por suas demandas de saúde, e é uma das propulsoras da Teoria *Queer*; tendo sido a primeira intelectual a usar o termo *queer* na produção acadêmica (REA; AMANCIO, 2018).

A política queer está estreitamente articulada à produção de um grupo de intelectuais que, ao redor dos anos 1990, passa a utilizar esse termo para descrever seu trabalho e sua perspectiva teórica. Ainda que esse seja um grupo internamente bastante diversificado, capaz de expressar divergências e de manter debates acalorados, há entre seus integrantes algumas aproximações significativas. (LOURO, 2020, p. 176).

Leopoldo (2020) sintetiza, como características de um pensamento *queer*, a influência do pós-estruturalismo francês e da psicanálise, realizando um estado da arte e referenciando intelectuais como Michel Foucault, Gilles Deleuze, Félix Guattari, Jacques Derrida, Guy Hocquenghem, e o seu aprofundamento no sujeito e sua consciência, e não somente na estrutura na qual se movimentam.

Louro (2020, p. 176) dialoga com a visualização de Leopoldo acerca das influências dos teóricos *queer*, ao sistematizar as reflexões de intelectuais “[...] do pensamento ocidental contemporâneo que, ao longo do século XX, problematizaram noções clássicas de sujeito, de identidade, de agência, de identificação.”

Guacira Lopes Louro (2020) recorda que Freud já perturbava a racionalidade do sujeito, o qual, conforme situa o psicanalista, é incapaz de controlar alguns de seus desejos e lembranças, e, portanto, é sujeitificado à própria consciência. Lacan também promoveu argumentos que atestam a construção do sujeito não somente em partes produzida por ele mesmo, mas percebe elaborações de determinações interpostas pelo “outro”. Ademais, Althusser visualiza uma dinâmica de sujeitificação

do sujeito à ideologia, confrontando as percepções sobre autodeterminação e agência (LOURO, 2020).

Outrossim, Foucault, um dos mais influentes intelectuais para a construção de uma teoria pós-identitária *queer*, apresenta densas contribuições acerca da sexualidade humana e sobre como os discursos “[...] pronunciados pela Igreja, pela Psiquiatria, pela Sexologia, pelo Direito...” operam sobre ela (LOURO, 2020, p. 177). Para tanto, Louro demarca as contribuições de Derrida e seu pensamento relativo aos binarismos linguísticos, propondo um descentramento de posições entre o “superior” e o “derivado/inferior” (à exemplo de homem e mulher, respectivamente).

Por fim, Louro (2020) observa as produções de Judith Butler, que confronta a noção de sexo, sexualidade e performatividade, afirmando a construção social do sexo e argumentando acerca de uma repetição linguística capaz de produzir disciplina sobre os corpos.

Segundo os teóricos e as teóricas *queer*, é necessário empreender uma mudança epistemológica que efetivamente rompa com a lógica binária e com seus efeitos: a hierarquia, a classificação, a dominação e a exclusão. Uma abordagem desconstrutiva permitiria compreender a heterossexualidade e a homossexualidade como interdependentes, como mutuamente necessárias e como integrantes de um mesmo quadro de referências. A afirmação da identidade implica sempre a demarcação e a negação do seu oposto, que é constituído como sua diferença. Esse “outro” permanece, contudo, indispensável. A identidade negada é constitutiva do sujeito, fornece-lhe o limite e a coerência e, ao mesmo tempo, assombra-o com a instabilidade. Numa ótica desconstrutiva, seria demonstrada a mútua implicação/constituição dos opostos e se passaria a questionar os processos pelos quais uma forma de sexualidade (a heterossexualidade) acabou por se tornar a norma, ou, mais do que isso, passou a ser concebida como “natural”. (LOURO, 2020, p. 180).

Segundo a artista e ativista Hija de Perra (2015), a Teoria *Queer* desembarca em nossos contextos “sudacas”/latino-americanos somente na década de 1990, apesar de ter sido cunhada, no Norte global, nos anos de 1980. Contudo, a implementação de uma Teoria *Queer* no Sul global incorporou o termo *queer* para nomear as correspondentes Teorias Transviadas ou, como demarca Hija de Perra (2015), Teoria Bicha, que vinham elaborando saberes em/acerca de nossos contextos de gênero e sexualidades no Sul global – replicando a lógica da pronúncia de produtos importados que aderem a uma fonética estrangeira, ao invés de adequá-la à linguística e pronúncia habituais nos nossos territórios, para uma melhor recepção da mercadoria.

Para tanto, Hija de Perra (2015, p. 6) questiona “Podemos disfrutar do *shopping* queer em nossas latitudes?”; uma provocação à incorporação de uma linguística e corrente de pensamento importadas do Norte global, que correspondem a produções em decurso nas latinidades bixas/sapas/trans, mas recepcionada por uma elite *queer* brasileira para que as florestas institucionais e acadêmicas não a estigmatizem ou a recusem enquanto saber – e para valorá-la enquanto produto a ser expandido na lógica do Capitalismo global.

Leandro Colling (2015) aponta que a Teoria *Queer* ainda é vista, no contexto dos movimentos políticos LGBTI+, como uma discussão academicista, advinda do contexto norte-americano e com expressão em inglês. Portanto, não se conecta com os diálogos concretos que a academia pode realizar nos Trópicos, na mediação do debate de gênero e sexualidades dissidentes.

Caterina Rea (2020, p. 67) argumenta que:

A teoria *queer* norte-americana e europeia parece pouco ou nada se interessar com as questões raciais, de classe, ou com a história colonial e seus efeitos atuais que atingem sujeitos e identidades nos contextos latino-americanos e brasileiro.

A crítica, então, como afirma Jota Mombaça (2016a), artista e escritora, é a uma Teoria *Queer* que se entende universal, pois as categorias de análise desta episteme não apontam leituras das realidades das LGBTI+ não-brancas e do Sul global em seus contextos precários de vida e marcados por uma formação sociohistórica emergida de uma colonização das experiências de gênero.

Mombaça (2016a) afirma, ainda, que houve um avanço na última década dos estudos da Teoria *Queer* em uma perspectiva decolonial, que produzem epistemologias do Sul e não-brancas no debate sobre gênero e sexualidades.

A rota que se propõe, aqui, é fugir da rota e pensar, a partir dos lugares de fala e de existência, “desmontando as Caravelas *queer*” (MOMBAÇA, 2016a) que desejam desembarcar pensamentos colonizadores em nosso território, na defesa de um projeto societário verdadeiramente decolonial, antirracista, anti-LGBTI+fóbico, sem reproduzir parâmetros e ideais coloniais, e que realize uma socioeducação revolucionária para a garantia de seguranças.

Nessa perspectiva, Rea (2020) reconhece a existência de uma rede de saberes nomeada como *Queer of Color Critique* (QOC), ou Crítica *queer* racializada, internacionalmente construída, que busca produzir uma corrente de pensamentos acerca de gênero e sexualidades a partir de uma via interseccional e descolonizada.

Caterina Rea (2020) demarca a influência do feminismo negro, destacando as contribuições do Coletivo Lésbico Negro Combahee *River* – existente entre os anos 70 e 80, em Boston, nos EUA, responsável pela libertação de mais de 750 pessoas escravizadas, próximo ao Rio Combahee, na Carolina do Sul, em 1986, sob direção de uma mulher: Harriet Tubman – e das intelectuais de coletâneas como “*This bridge called my back*”, pelas provocações críticas realizadas à colonialidade e ao mundo moderno ocidental.

Na seara de uma crítica racializada e transviada, reconhecer as pedagogias desobedientes que estão sendo produzidas no Brasil tropical, para que possamos conferir ao *queer* não somente uma crítica racializada, mas situada em seu contexto terceiro-mundista e brasileiro, com todas as particularidades históricas que esse território carrega, posicionamos a relevante contribuição política e desobediente de educadoras bixas/sapas/trans brasileiras.

Megg Rayara Oliveira (2020), professora e intelectual brasileira, em seu livro “O Diabo em Forma de Gente: (r)existências de gays afeminados, viados e bichas pretas na educação!”, afirma que a inserção das bixas na Educação, traz a margem consigo aos espaços acadêmicos, mas reconhece a hostilidade destinada a elas ao se posicionarem como educadoras. Nas colocações de Megg:

Experiências pessoais se somam ao conhecimento acadêmico para forjar uma prática docente que se propõe menos conservadora, menos opressora. A simples presença de uma bicha preta exercendo o magistério desencadeia uma série de discursos que revelam que a escola, ao contrário da bicha, mudou pouco e continua caracterizada por discursos racistas e homofóbicos. (OLIVEIRA, 2020, p. 155-156).

A intelectual reconhece a potência da transgressão na inserção de bixas pretas na educação. Um dos participantes da pesquisa de Megg, Rodrigo Pedro Casteleira, demarca a importância de legitimar “epistemologias da bichisse”, como as nomeia, para que a Educação não perpetue uma constante invisibilização e apagamento de conhecimentos produzidos pela margem (OLIVEIRA, 2020, p. 161).

Fada Sensata visualiza a promoção da segurança pública pelo Estado “[...] à longo prazo, via educação, né; garantir recursos pra a educação, pra essas pautas, pra tratar nas escolas, é uma forma de garantir uma segurança, né?!” (Fada Sensata, Entrevista Semiestruturada, 2022).

Fada Sensata, Entendida, Mona, Poc e Pisadeira (Entrevista Semiestruturada, 202), socieducadoras LGBTI+ de áreas diversas, registram o trabalho que realizam

no sentido de elaborar reflexões para a construção de uma sociabilidade tranviada, seja através da educação de crianças e adolescentes, na pesquisa científica e na comunicação audiovisual:

Como eu falei antes, né, eu tenho um projeto na Escola que eu trabalho atualmente, né, e a gente chama "Projeto de Vida". Agora nós ganhamos até fomento do governo. E nesse, nesse Projeto de Vida, nós temos vários grupos de apoio, né, dos mais diversos discussões. Nossos alunos são diversos, então, não faz sentido termos só um, um único grupo. Um dos desses grupos, né, é justamente pra falar de diversidade, né, "Abraça o Amor!". E, e nesse, nesse grupo, nós tratamos, né, tanto, em pequenos grupos formados por pessoas LGBTQIA+, mas, também, levamos a discussão pra sala de aula sobre a diversidade, sabe?! (Fada Sensata, Entrevista Semiestruturada, 2022).

Eu trabalhei com crianças de 5 anos a 12, mais ou menos. E aí, é, rolou muitas situações, assim, em sala de aula de, por exemplo, "ó, ele tá, ele tá dançando igual a uma mulherzinha!", ou "ó, porque que você tá pintando de cor rosa?" e qualquer coisa do tipo, né?! E, naquele momento, eu não intervenho de maneira a falar abertamente, no sentido, pautando com as palavras, né, é, de gênero ou de sexualidade, com os conceitos que a gente conhece, até porque, tava lidando também com crianças - não que elas sejam burras ou ingênuas de não entender e de que não valha a pena trocar essa ideia, mas eu acho que não era o meu papel ali. [...] Então, eu entrevistava de que maneira? "Não, ele pode dançar sim, o que é que tem? Homem também dança.". Ou então "ah, tá chorando por quê? É mulherzinha?", "não, homem também chora. É normal, é natural.". Eles chegavam e falavam "ah, eu sou alguma coisa, né?", digamos "eu sou uma super-heroína." e aí, outras crianças chegavam "oxe, mas é mulher.", eu "não. Ele pode ser quem ele quiser.". (Entendida, Entrevista Semiestruturada, 2022).

Bom, como eu pesquiso sobre sexualidade, gênero e raça, então toda minha produção educacional tá voltada pra isso, né? Então, independente das disciplinas ou dos programas que eu venha a compor, eu sempre tô buscando ali fazer um direcionamento para uma espécie de recorte, nesse viés, então ele tá permeado durante toda a minha vida de produção acadêmica. (Mona, Entrevista Semiestruturada, 2022).

Eu acho que trabalhando com Cinema, também, eu sempre tento de alguma forma colocar isso onde eu tô, sabe?! Não trazer uma representação estereotipada, no mínimo violenta. Até no trabalho mesmo, assim, sabe?! Tipo, quando a gente vai trabalhar. Querendo ou não, a gente trabalha com equipe, a maioria das pessoas são LGBT também. (Poc, Entrevista Semiestruturada, 2022).

A minha performance hoje em dia, ela vem disso assim, né, de como eu ligo essas coisas falando sobre, não sei se chega a ser um, um, como posso dizer? Não é querendo só falar, jogar na cara, né, mas eu acho que essa pesquisa mesmo né, meus estudos sempre giram em torno das temáticas transviadas, no meu TCC também foi movido a



essa temática, agora entrando no mestrado também movido a essa temática. Então, eu acho que falar sobre dentro de pesquisas acadêmicas e, e formalidades assim, eu acho que me ajuda a performar e me sentir tranquilo quanto a minha performance assim. (Pisadeira, Entrevista Semiestruturada, 2022).

A entrevistada Tombamento (Entrevista Semiestruturada, 2022) analisa como a prática pedagógica pode produzir representatividade e a construção de princípios, como o respeito à diferença:

A questão da educação, da educação pra, pras pessoas, é, de modo, de modo geral, né, acaba, é, aprendendo desde pequeno a respeitar as diferenças e saber dizer também. Quando a gente na escola, às vezes vai chegar na escola nem, nem... Até a educação infantil mesmo, quando tem um desenho animado, a da Pepa Pig ali com, com duas mães, duas mães lésbicas foi super necessário, sabe?! Porque vai ter o coleguinha ali que vai ter dois pais, vai ter a coleguinha ali que vai ter duas mães, entendeu?! E vai ser, e tem que, aprender, as pessoas, a respeitarem e, a, desde pequeno saber que existe isso. Tem que parar com essa coisa de que vai incentivar a pessoa a ser. (Tombamento, Entrevista Semiestruturada, 2022).

Paulo Freire (2002) defende a coparticipação na produção de conhecimento, os saberes populares como parte de um projeto emancipatório, apontando sobre a necessidade de que os povos falem por si mesmos. Portanto, é preciso destravar o acesso das travestis, sapatonas, trans, bixas, bissexuais sulistas, pretas, periféricas, quilombolas, indígenas na produção de seguranças, através da cultura e socioeducação LGBTI+ revolucionária.

Egípcia (Entrevista Semiestruturada, 2022) reconhece o lugar estratégico da sociedade e afirma que a prática pedagógica se manifesta em espaços variados e não somente institucionais:

[...] acho a Educação é um lugar importante de transformação social, mas eu acho que em qualquer lugar em que eu me inserisse, eu teria a mesma percepção porque, na verdade, eu vejo que a transformação do que eu queria, de fato, pra sociedade, eu tenho construído em todo espaço, seja num espaço de trabalho, seja na universidade, seja num grupo de amigos. E acho que, na verdade, se libertar de todas as formas de opressões não, não é uma coisa individualista, sabe?! Tá sempre ligado a pensar a questão de classe, pensar a questão de raça. [...] Eu vejo que a Educação é pra a gente pensar estratégia. Estrategicamente, eu diria que estar dentro do espaço da Educação, seria um espaço bem importante de construir novas mentalidades, né, que as pessoas pudessem se sentir mais encorajadas pra lutar por uma outra sociedade, pra entender seus direitos, entender que a gente é um sujeito de direito. Então, a gente tem que reivindicar por isso, reivindicar por sermos sujeitos das nossas identidades, da nossa luta. Então, acho que a Educação é um lugar estratégico. (Egípcia, Entrevista Semiestruturada, 2022).

Lembro-me dos anos de atuação socioeducativa no Serviço Social e do trabalho realizado junto a famílias e sujeitas, seja para reconstruir reflexões acerca das existências de pessoas LGBTI+, para enfrentar as violências sofridas pelas demandantes que acessavam os serviços público-estatais e, sobretudo, para mobilizar a viabilização e promoção de direitos e de acesso à cidadania à população LGBTI+.

Não raras as vezes, precisei produzir frente de resistências no serviço público, para que as pautas da população LGBTI+ não fossem silenciadas ou invisibilizadas, para que não fossem transformadas em mecanismo de promoção política e para que, antes de pulverizar o trabalho social com famílias e indivíduos, estivéssemos devidamente qualificadas para executar a política pública.

Mas também reconheço as potências produzidas na socioeducação, nos diálogos com a população demandante, no fortalecimento de vínculos, em entrevistas domiciliares que iniciaram com “isso não é coisa de Deus!” e terminaram em “a gente precisa respeitar todo mundo!”, nas partilhas que mobilizaram a qualificação das servidoras públicas, nos confrontos com a violência institucional produzida no trabalho com outros setores, na oferta de acolhida às pessoas LGBTI+.

É imperativo reconhecer que estamos furando a bolha, produzindo socioeducação, através dos tensionamentos nos espaços institucionais e junto às relações sociais, para a emancipação política das estruturas de classe, raça e gênero, mas, sobretudo, por socioeducar vislumbrando uma outra experiência de sociabilidade, ao passo em também que estamos enfrentando as violências do cotidiano que nos cercam e sobrevivendo a elas.

#### 4.2 “ORGANIZADAS PRA FAZER REVOLUÇÃO”<sup>66</sup>: AÇÕES, ORGANIZAÇÕES E ARTIMANHAS DOS MOVIMENTOS SOCIAIS LGBTI+ NO BRASIL – PARA A GARANTIA DE SEGURANÇA

Finalmente, uma seção final para revirar o corpo, da cabeça ao cu, com os punhos desobedientes dos Movimentos Sociais LGBTI+ dos trópicos. Para dar

---

<sup>66</sup>Trecho que compõe o grito de ordem “As Gay, as Bi, as Trans e as Sapatão, tão tudo organizada pra fazer revolução. Com as Puta!”, entoado por ativistas LGBTI+, nas marchas e manifestações realizadas no Brasil.

segmento a essa metodologia um tanto desconfortável à geopolítica do corpo – seja para a cabeça degolada do Norte global, que, criteriosamente, é provocada em sua centralidade no poder, saber e ser, seja para o cu excitado, estimulado em suas potências e na possibilidade de uma insubmissão política e epistêmica, mas, sobretudo, ao punho, posto em uma zona inegavelmente conflituosa e com uma tarefa intransferível de desobediência à moral, à ética hegemônica, ao direito e à prática cultural e religiosa (produções de um sistema-mundo moderno/colonial e ocidental) – acessaremos as insurgências dos Movimentos Sociais LGBTI+ no Brasil.

Estimular a cena de um sujeito coletivo que emerge da crise – os Movimentos Sociais – é visualizar possibilidades de uma fratura organizada, nas tecnologias e agências que precarizam as vidas de populações com recursos irrisórios – econômicos, institucionais e de sociabilidade – para uma mobilidade na cisão.

Ao caracterizarmos os Movimentos Sociais, recorreremos à estudiosa brasileira no campo dos Movimentos Sociais, Maria da Glória Gohn<sup>67</sup>, que os compreende como ações sociais produzidas por uma coletividade e mobilizadas por suas demandas, sejam elas políticas ou culturais, podendo ser realizadas através de pressões diretas ou indiretas.

Na realidade histórica, os movimentos sempre existiram, e cremos que sempre existirão. Isso porque representam forças sociais organizadas, aglutinam as pessoas não como força-tarefa de ordem numérica, mas como campo de atividades e experimentação social, e essas atividades são fontes geradoras de criatividade e inovações socioculturais. A experiência da qual são portadores não advém de forças congeladas do passado – embora este tenha importância crucial ao criar uma memória que, quando resgatada, dá sentido às lutas do presente. A experiência recria-se cotidianamente, na adversidade das situações que enfrentam. (GOHN, 2011, p. 4).

Gohn (2011) ainda difere os Movimentos Sociais das Organizações Não-Governamentais (ONGs), demarcando que os primeiros afirmam uma identidade, constroem oposição a algo ou alguém e fundamentam-se em um projeto societário ou de vida.

Se os Movimentos Sociais, como registra Glória Gohn (2011), percorrem toda a história da formação social global, é necessário definir um recorte temporal para o qual voltaremos nossas análises. Em vista do tempo histórico inserido na centralidade dessa pesquisa – o (sistema)mundo moderno – o qual determina os contornos das

---

<sup>67</sup>GOHN, 2011; GOHN, 2008, apud GOHN, 2011.

experimentações vigentes de classe, raça e gênero nas relações sociais, ainda que avanços possam ser considerados no desenvolvimento de cada um desses sistemas de dominação e exploração, constituirá, também, um marco temporal para uma apreensão das movimentações políticas organizadas na América Latina.

O historiador José Maurício Domingues (2007), em seu artigo “Os movimentos sociais latino-americanos: características e potencialidades”, destaca três momentos da modernidade capitalista: a primeira fase, em vigência no século XIX, centralizada nas relações de mercado; e a segunda, com participação do Estado na regulamentação das relações mercantis. Estado e mercado, nessa segunda fase, possuíam funções bem demarcadas. Para Domingues, os Movimentos Sociais são engrenagens do processo de desenvolvimento e complexificação da modernidade, destacando a existência do Movimento Operário como principal organização dessas duas primeiras fases. Em segundo plano, Domingues historiciza o lugar dos movimentos feministas que, também, foram relevantes nessas fases da modernidade.

Contudo, Domingues (2007) baliza visualizações à luz da crise da segunda fase da modernidade, com duração dos anos de 1970 à década de 1990, que dá início a uma terceira fase de constituição da modernidade. Esse é o momento em que emerge o neoliberalismo, enquanto corrente ideológica, tendo sido, ainda que contraditoriamente, o momento em que a América Latina vivenciou uma ampla transição para regimes político-democráticos.

O sindicalismo operário passa a desfrutar, nesse momento de transição – em que pese a presença crescente do agronegócio, do corporativismo e da lógica neoliberal no trabalho – de liberdades políticas e sociais. Contudo, Domingues ressalta a permanência de “[...] problemas de várias ordens para a consolidação de um amplo estado de direito.” (DOMINGUES, 2007, p. 3).

Nessa fase da modernidade, Domingues (2007) visualiza a pluralização dos Movimentos Sociais na América Latina, datando a década de 1990 como o palco da pulverização de novas expressões de movimentos políticos organizados. Glória Gohn (2011) percebe o ressurgimento de Movimentos Sociais compreendidos como lutas sociais tradicionais, em décadas anteriores, sobretudo na virada do milênio, como os Movimentos Étnicos dos povos indígenas no Equador, Bolívia e Venezuela.

No mapeamento de Movimentos Sociais que retornam à cena política no período em questão, Gohn (2011) ainda menciona os movimentos comunitários de

bairro, sobretudo no México e Argentina, os piqueteiros<sup>68</sup>, também na Argentina, os guerrilheiros zapatistas, no México, os cocaleros<sup>69</sup>, na Bolívia e no Peru. Ademais, registra o ressurgimento do Movimento de Trabalhadores Sem Terra (MST), no Brasil, e os movimentos do campesinato, Via Campesina e a *Coordinadora Latinoamericana de Organizaciones del Campo* (CLOC), no Peru – todos esses considerados como atos de rebeldia e insurgência no imaginário coletivo.

Em continuidade ao panorama apresentado por Gohn (2011), há o registro dos movimentos transnacionais, como o Fórum Social Mundial. “[...] eles unem à crítica sobre as causas da miséria, exclusão e conflitos sociais, a busca e a criação de um consenso que viabilize ações conjuntas.” (GOHN, 2011, p. 338). Por fim, Gohn destaca a retomada e fortalecimento do Movimento Estudantil, no Chile, no Brasil e no México, e do Movimento Negro, movimentos de mulheres e Movimentos Sociais LGBTI+, em toda a América Latina.

Ao particularizarmos o estudo sobre a história dos Movimentos Sociais de pessoas dissidentes sexuais e de gênero na América Latina, frequentemente referenciamos a Rebelião de *Stonewall*, em Nova Iorque, nos Estados Unidos, ocorrida em junho de 1969, como o marco na genealogia dos movimentos políticos LGBTI+ no mundo. Eu mesmo já o fiz em outras produções científicas. Em “A luta pela igualdade: desejos, homossexualidade e a esquerda na América Latina”, o estudioso James Green (2003) explica que a Rebelião de *Stonewall* configurou-se em um momento de confronto de pessoas dissidentes sexuais e de gênero com a polícia.

Contudo, é interessante analisar a questão sob outro prisma. Green, apesar de reconhecer a potencialização do evento de organização política, sobretudo na elaboração de um campo de estudos de gênero e sexualidades no contexto norte-americano, anuncia, a partir dos registros do antropólogo argentino Néstor Perlongher, a existência de uma organização política “gay” na Argentina, de um bairro operário, em Buenos Aires, fundado em novembro de 1969, *El Grupo Nuestro Mundo* (PERLONGHER, 1985 apud GREEN, 2003).

O grupo foi formado por um membro do Partido Comunista Argentino, do qual havia sido expulso por ser homossexual. Outros membros do *Nuestro Mundo* eram ativistas de sindicatos que representavam os trabalhadores de classe média baixa. A principal atividade do grupo consistia em bombardear a imprensa com boletins mimeografados

---

<sup>68</sup>Domingues (2007) define os piqueteiros como uma organização de desempregados.

<sup>69</sup>Termo advindo da produção da folha da coca.

promovendo a liberação gay. (PERLONGHER, 1985 apud GREEN, 2003).

Green (2003) reconhece o lastro reduzido de informações sobre o *Nuestro Mundo*, mas declara que, possivelmente, não havia qualquer ligação entre o surgimento do grupo argentino e os acontecimentos de junho de 1969, nos Estados Unidos, que conformaram a Rebelião de *Stonewall*. Ronaldo Trindade tensiona a hegemonia das movimentações políticas e epistêmicas norte-americanas na percepção sobre a gênese dos Movimentos Sociais LGBTI+ na América Latina, “[...] que conserva a velha dicotomia centro-periferia e que reafirma o imperialismo político-ideológico dos países centrais sobre o terceiro mundo.” (TRINDADE, 2018, p. 233). Com isso, corre-se o risco, assim como subalternizam-se os saberes insurgentes produzidos no Sul global, de sucumbir a nossa própria historiografia política.

Pouco tempo depois da criação do *Nuestro Mundo*, foi iniciado, na Argentina, em 1971, a Frente de Liberação Homossexual Argentina (FLHA). Conforme situa Trindade (2018), a FLHA se tratava de uma congregação de grupos, tendo contado, inclusive, com a participação do *Nuestro Mundo*. Em 1973, a FLHA publicou o “Somos”, primeira revista homossexual da América Latina.

Ao analisarmos as cartografias de um ativismo dissidente sexual e de gênero no Brasil, recordamos que, no segundo semestre de 1976, no contexto da Ditadura Militar brasileira, o cineasta, ensaísta e escritor João Silvério Trevisan, o qual referenciamos em outros momentos dessa pesquisa, retornou ao Brasil de um autoexílio na Califórnia (EUA), e fundou um grupo que apenas durou algumas semanas (TRINDADE, 2018).

A primeira organização política homossexual, no Brasil, efetivamente, teve início em São Paulo, em 1978, através de um grupo de, majoritariamente, homens gays de uma cena intelectual brasileira, que passou a se reunir para debater pontos da pauta concernentes às demandas dos homossexuais. O grupo foi nomeado “Somos”, em homenagem à publicação da FLHA argentina (TRINDADE, 2018).

James Green (2018) explica que um convite, em fevereiro de 1979, para a participação do grupo Somos em um ciclo de debates na Universidade de São Paulo (USP) provocou a alteração do nome do grupo, que passaria, então, a se chamar “Somos: Grupo de Afirmação Homossexual”, a partir dos tensionamentos ao internacionalismo do nome anterior.

Ademais, segundo Green (2018), o encontro na USP efervesceu um processo de polarização entre a esquerda sindicalista operária e os movimentos homossexuais, quando ativistas do Movimento Estudantil presentes na atividade começaram a tensionar, de um lado, o desmembramento da organização homossexual dos movimentos de esquerda e, por outro, o espaço reduzido do enfrentamento à discriminação contra homossexuais nas organizações da esquerda.

Após o evento na USP, como identifica Marisa Fernandes (2018), as lésbicas começaram a compor o Somos. Contudo, percebia-se atitudes machistas e discriminatórias direcionadas pelos homens gays a elas, as quais também era denominadas como “bichas” – ou mesmo, “racha” e “rachada” – à época, apesar do desejo de serem chamadas de lésbicas. Essa observação emoldurou um subgrupo dentro do Somos, o Grupo Lésbico Feminista (LF), se posicionando contra a dominação masculina no movimento político.

Como destaca Moacir de Camargos (2018), no findar da década de 1980, o Grupo Somos foi extinto, mas já despontavam outras movimentações políticas no País, como o grupo Triângulo Rosa e o GGB, mesmo período em que a epidemia do HIV/AIDS tomou a cena brasileira, sendo, sobretudo, associada a pessoas homossexuais.

Também, destaca-se, a nova conformação do LF que, em 1980, passou e se chamar Grupo de Ação Lésbica Feminista (GALF) e dissociou-se definitivamente do Somos, após os antagonismos emergidos pelo cenário de dominação masculina, discriminação e invisibilidade contra as lésbicas (FERNANDES, 2018).

Trevisan (2018) salienta o frágil apoio político às movimentações homossexuais daquele período, memorando, inclusive, que, na primeira candidatura de Lula à Presidência da República, em 1989, sua chapa seria composta pelo escritor Fernando Gabeira, vinculado ao Partido Verde (PV), para vice-presidente. Entretanto, houveram diversas controvérsias entre a esquerda, segundo as quais, Gabeira era apoiador dos grupos de “minorias sexuais”, vetando “[...] publicamente o nome de Gabeira, por ser ‘um brilhante porta-voz de temas das minorias’ – aí incluindo ‘condutas sexuais alternativas’, ecologia e drogas; [...]” (TREVISAN, 2018, p. 158).

Fernandes (2018) ainda sobreleva o surgimento da ABGLT, nesse entretempo, a partir da realização do VIII Encontro Brasileiro de Gays e Lésbicas – EBGL, em 1993, que direcionou à criação de uma Associação Nacional, tendo sido votada em plenária, “[...] uma organização que moldava um novo ativismo LGBT, com formato

centralizador, de postura reivindicatória perante o Estado e de representante e porta-voz oficial do movimento LGBT brasileiro.” (FERNANDES, 2018, p. 104).

Por conseguinte, as movimentações políticas homossexuais não foram desmobilizadas pela cessão de apoio político ou pelo surgimento do HIV/AIDS. Em sua continuidade, realizaram, em 1997, o que seria a primeira Parada do Orgulho Gay do Brasil, conforme registra Camargos (2018).

Essa primeira Parada, que tinha como tema **Somos muitos, estamos em todas as profissões**, aconteceu na Avenida Paulista, pois o pessoal decidiu que queria ocupar um espaço, sair à rua, diferente de se reunir em um local para se manifestar. Regina, militante da cidade de São Paulo, em entrevista de 04/02/2006, informou-me que, quando o pessoal do Corsa e outros grupos militantes (Núcleo de Gays e Lésbicas do PT de São Paulo, Caheusp – Centro Acadêmico de Estudos Homoeróticos da USP, Etcétara e Tal, APTA – Associação para Prevenção e Tratamento de Aids, Anarco-punks e Núcleo GLTT do PSTU [Partido Socialista dos Trabalhadores Unificado]) decidiram ir pra paulista, foram sem autorização alguma [...]. (CAMARGOS, 2018, p. 425; grifo do autor).

Jaqueline Gomes de Jesus (2018) sublinha o surgimento de organizações sociais trans e travestis na década de 1990. Em 1992, foi fundada a Associação das Travestis e Liberados (ASTRAL) do Rio de Janeiro e, por conseguinte, a Associação das Travestis de Salvador (ATRAS) e o Grupo Filadélfia de Santos, em 1995, o Grupo Igualdade, em Porto Alegre, e a Associação das Travestis na Luta pela Cidadania (Unidas), de Aracaju, em 1999<sup>70</sup>; que realizaram pioneirismo no enfrentamento às violências e negação de direitos à população trans e travesti, desconsiderades desde o início das movimentações políticas homossexuais no Brasil.

No itinerário político articulado pelos Movimentos Sociais LGBTI+ nas décadas de 2000 e 2010, destaca-se, no Brasil, a ampliação dos movimentos da rua à rede e ao pedagógico, com a apropriação de universos de movimentação política no meio digital e na academia, aprofundando as possibilidades de transgressão do corpo e da identidade, conforme acentua Facchini (2018).

Facchini (2018), em seu texto, ainda chama a atenção para os formatos da atuação que se demonstra mais institucionalizada no âmbito dos Movimentos Sociais LGBTI+, nesse íterim, que contracenam com o recrudescimento do conservadorismo LGBTI+fóbico, emergindo em alusões às mães de pessoas LGBTI+, à cena periférica da população LGBTI+ e às identidades travestis, transexuais e intersexos.

---

<sup>70</sup>CARVALHO; CARRARA, 2013 apud JESUS, 2018.



Destarte, Facchini (2018) aciona a ênfase dada pelos Movimentos LGBTI+, na contemporaneidade – como recurso de enfrentamento – **à dor e ao sofrimento**. Desse modo, uma coloração resplandecente contorna os tensionamentos por visibilização de identidades desconsideradas pela conjuntura sociopolítica brasileira, e pelo combate à violência e insegurança LGBTI+.

As entrevistadas (Entrevista Semiestruturada, 2022) mapeiam uma série de assistências prestadas pelos Movimentos Sociais LGBTI+, seja no âmbito do acolhimento, do tensionamento institucional e da garantia de uma sociabilidade LGBTI+.

Eu acredito que sim [os Movimentos Sociais representam proteção para pessoas LGBTI+]. Dentro dos espaços vai construindo, né, são muitas pessoas, são muitas experiências diversas, muitos pensamentos, cada um, é, querendo construir de uma maneira também, mas há, sim, uma rede de relação, assim, de proteção muito grande, assim. E, inclusive, um lugar onde a gente se sente acolhido, né, pelas nossas experiências, e se sente protegido, assim, por entendermos um pouco do que cada um passa, assim. E por ser um espaço de construção e de troca de troca também de afeto, é, do processo de estar pensando em construir um lugar melhor, né?! Por mais que a gente discorde, a discordância faz parte da, da construção. [...] Uma discordância que também é uma construção saudável, no sentido da gente colocar cada um suas necessidades, que também vão ser específicas, né, do que um homem gay, cis ou trans, ou uma mulher lésbica cis ou trans, enfim, ou não-binária e tal, vai trazer a partir de sua experiência que vai ser específica. Então, nem sempre vai contemplar. Eu, que sou sapatão cis, é, vou trazer minhas pautas que não vai contemplar outras existências. Então, é um processo de construção, mas um processo de acolhimento sim. Eu acho que é um espaço importante, potente, assim. (Entendida, Entrevista Semiestruturada, 2022).

[...] a organização vai vir, né, da primeira compreensão. O que é que a gente quer? Vamo entender aí o que são essas violências, vamo conversar com as pessoas que estão sendo violentadas porque, sem elas, não tem como a gente fazer política, não existe fazer uma política LGBT e não se entrevistar as pessoas que são parte dessa política, que são o fundamento dela, né?! Então, como Movimento Social, é imprescindível a gente entender isso. [...] É muito mais do que a academia pensa, a academia sabe. Então, o Movimento Social, ele tem esse ar da coletividade que acho que, por muitas vezes, me ajudou em questão subjetivas minhas, de aceitação, de, de procurar minha identidade, quem eu era, porque eu vi ali no Movimento Social, uma forma possível de existência da forma que eu era. [...] E aí, fui me encontrando como Travesti, que, até então, não era. (Destruidora, Entrevista Semiestruturada, 2022).

Eu acho que quando se trata de acolher, assim, a gente sabe se acolher, a gente sabe se ouvir, a gente sabe se respeitar, independente de qualquer coisa, sabe?! [Pergunto se ela acredita que

a gente sabe defender umas às outras e ela responde:] sim, sim. (Poc, Entrevista Semiestruturada, 2022).

Tanto é, que geralmente quando gera algum burburinho, quando é levado pra frente, para, para estudo de caso ou algo do tipo, geralmente parte de, de, de, de uma movimentação social, né, de grupos que se movimentam para poder gerar um burburinho, gerar um nome, gerar uma visibilidade para o que está acontecendo. Para que necessariamente alguém queira levar aquilo pra frente, mais pelo medo de como o restante da população vai reagir ao fato de um órgão de proteção pública não estar fazendo o seu trabalho, do que necessariamente por querer ajudar e fazer o seu trabalho. (Pisadeira, Entrevista Semiestruturada, 2022).

Eu acredito que é mais um acolhimento, eu acredito que assim como eu disse agora, por agora, é o fato de você ter pessoas que entendem da sua realidade e que podem te ajudar movimentando para que você consiga ajuda do Estado. Então, eu acho que tenho uma segurança de proteção, porque eu acho que todo mundo tá ali, tá com o mesmo medo, com essa mesma insegurança, mas é o fato de que, em coletivo é mais fácil você ter uma segurança. Porque você sozinho, e lutar com a pessoa sozinho, ou com a pessoa sozinho, mas que é maior ou um grupo, é mais difícil conseguir alguma coisa, mas quando você tem um movimento, você tem um coletivo de pessoas, você se iguala em números, em quantidade no caso, mesmo, pra poder conseguir lutar com outros que são essas pessoas que você precisa de aprovação como a gente disse, né, que você precisa deles pra poder conseguir, essa segurança, né. (Pisadeira, Entrevista Semiestruturada, 2022).

[Afirma que os Movimentos Sociais representam proteção para as pessoas LGBTI+] mais do que o Estado, né, sem sombra de dúvidas. Porque, né, como eu te disse antes, as pessoas LGBTQIA+ elas estão mais aptas a compreender a diversidade e mais aptas a praticar solidariedade, devido à empatia porque, normalmente, são pessoas que já sofreram, já passaram por vários traumas e, né, fugiram da estatística de mortes de pessoas LGBTQIA+. Com isso, quando elas tão numa posição e num *status* social melhor, elas procuram se juntar, formar ONGs, formar comunidades, pra apoiar pessoas que passaram pelo mesmo, para minimizar os efeitos da nossa sociedade tão violenta e tão preconceituosa. (Fada Sensata, Entrevista Semiestruturada, 2022).

Fada Sensata (Entrevista Semiestruturada, 2022) visualiza a garantia de seguranças através da construção de estratégias de enfrentamento à violência, rompimento de vínculos familiares e à vulnerabilidade socioeconômica que acomete a população LGBTI+:

[...] eu observei, né, nesses tempos, que as próprias pessoas LGBTQIA+ têm criado comunidades de proteção. Não são órgãos institucionais, né, são ONGs não-governamentais que servem de apoio, seja pra segurança, seja pra pessoas que tão com vulnerabilidade social, né, financeira, os pais não aceitam, as pessoas

tão com eminência de ser expulso de casa. (Fada Sensata, Entrevista Semiestruturada, 2022).

Pintosa e Mona (Entrevista Semiestruturada, 2022) reconhecem as artimanhas mobilizadas pelos Movimentos Sociais para a oferta de acolhida, de alojamento, empoderamento, assessoria jurídica e formalização das demandas LGBTI+ frente às instituições:

Com certeza, de modo pra emponderar, né, as meninas, principalmente pra elas terem mais força sobre seus corpos, né?! Às vezes, até como forma de acolhimento, tem muitas meninas que não tem onde dormir, né, que não tem casa, a gente sabe que rola muito disso. (Pintosa, Entrevista semiestruturada, 2022).

[Os movimentos sociais] representam sim [proteção para as pessoas LGBTI+]. Bom, são instituições formalizadas que prestam todo trabalho de assessoria e também de intervenção, né, jurídica, estatal, administrativa e são as responsáveis por poder, digamos, formalizar e formatar, né, as nossas demandas para a luta institucional, então são importantíssimas. Assessoria é fundamental [inaudível] e exigir que o Estado cumpra seu papel, mas também tem uma interface interessante desses Movimentos Sociais que é o acolhimento, né? E esse acolhimento e o reconhecimento entre os pares, seja o agrupamento [inaudível], porque sabe que tem pessoas ali com o mesmo ideal que o nosso. (Mona, Entrevista Semiestruturada, 2022).

Babadeira (Entrevista Semiestruturada, 2022) menciona as Paradas LGBTI+ como um espaço importante de luta pelos direitos da população LGBTI+:

Com certeza. A parada gay, por exemplo, assim como os outros movimentos sociais, que lutam em prol dos seus direitos, como o movimento indígena luta em favor de terra, demarcação de território, acho que os Movimentos Sociais mais voltados para questão LGBTQIA+ é pra sua proteção, né, a favor dos seus direitos, para que seus direitos sejam ouvidos, suas pautas sejam ouvidas, com certeza, é um lance que tem que ser feito. (Babadeira, Entrevista Semiestruturada, 2022).

Outrossim, Egípcia reconhece, em compasso com a conceituação de Gohn (2011) acerca da centralidade dos Movimentos Sociais, a sua função em construir uma identidade coletiva, que impulsiona o reconhecimento das violências sofridas para enfrentá-las:

[Acha que os movimentos sociais representam, para pessoas LGBTI+] visibilidade e mostrar o quanto juntos a gente pode lutar e lutar mais, né?! Ser mais forte. Acho que é ter uma identidade, assim, coletiva, e fazer com que as pessoas também reconheçam as suas opressões, entendam sobre suas opressões e busquem, também, enfrentar isso, né?! Enfrentar esses órgãos que reprimem isso; o Estado, eu diria. (Egípcia, Entrevista Semiestruturada, 2022).

Contudo, é preciso tecer autocríticas às organizações políticas da população LGBTI+, objetivando engendrar mudanças. Historicamente, como tensionamos anteriormente, a partir das leituras de Fernandes (2018) e de Jesus (2018), algumas expressões das dissidências sexuais e de gênero têm ficado invisíveis no bojo de construções civis LGBTI+, como as lésbicas, pessoas tranvestigêneres, sobretudo quanto são negras e pobres. Tombamento problematiza a forma como os Movimentos Sociais invisibilizam as pessoas negras no bojo de suas construções; relata que, em algumas atividades, ela e outras mulheres lésbicas negras e pobres do seu município de origem, foram invisibilizadas e que, portanto, tem deixado de participar das atividades. (Entrevista Semiestruturada, 2022).

Por fim, no intuito de apoiar a visibilidade dessas organizações, mas, ainda, de informar às leituras institucionais desse trabalho, bem como às pessoas LGBTI+ que o buscarem a fim de reconhecer possibilidades de acessar proteção, de produzir articulações e de compor redes de sociabilidade transviada, serão registradas as organizações políticas LGBTI+ conhecidas pelas pessoas entrevistadas (Entrevista Semiestruturada, 2022).

Fada Sensata recorda a **Casa Nem, no Rio de Janeiro** e a **Casa Rosa, em Maceió**, que realizam o acolhimento de pessoas LGBTI+, além do grupo **Absurda, em Belo Horizonte**, que presta serviços de orientação, sociojurídicos e trabalhos no âmbito da empregabilidade LGBTI+, estabelecendo conexões com empresas e órgãos. (Entrevista Semiestruturada, 2022; grifo nosso).

Esses movimentos, eles podem partir de vários lugares, né?! Porque, por exemplo, eu conheço a **Torcida Organizada do Bahia**, que eu já fiz parte, que é um movimento LGBT [...]. (Entendida, Entrevista Semiestruturada, 2022; grifo nosso).

Aqui, a gente tem, na Bahia, né, Salvador especificamente, tem o **Grupo Gay da Bahia**, que é um pioneiro, inclusive, na coleta de dados. [...] Temos alguns coletivos, né, LGBTs que não tão necessariamente na política de segurança pública, mas acabam entrando, né, fazendo um acolhimento com a população LGBTs, elas perpassam por isso, né?! Tem o **Coletivo Línguas**, voltado pra arte, né?! (Destruidora, Entrevista Semiestruturada, 2022; grifo nosso).

Conheço vários [Movimentos Sociais]. São muitos, nossa! Vou falar dos maiores. Tem a **ABGLT – Associação Brasileira de Gays, Lésbicas, Travestis e Transexuais**, ABGLT, tem a **Aliança Nacional LGBT**, que são as duas maiores [...], inclusive a ABGLT é a maior da América Latina. Nós temos o **Conselho Nacional de Promoção dos Direitos da População LGBT**, que é um órgão do Estado, com participação da sociedade civil, né, digamos assim, intersetorial né,

tem o poder da sociedade civil. Eu acho que sim! Tem a **ANTRA – Associação Nacional de Travestis e Transexuais** também, nacional, né. Que é a maior, principalmente a mais conhecida. Tem uma outra também de travestis e transexuais, mas eu esqueci o nome. Bom, vou ficar só com a ANTRA. Essas são as nacionais, eu usei do critério de serem as maiores [...] a **Comissão Nacional da [Ordem dos Advogados do Brasil] OAB** também, a OAB presta um serviço muito importante para a promoção da cidadania LGBT. (Mona, Entrevista Semiestruturada, 2022; grifo nosso).

Eu conheço um movimento de mulheres lésbicas em João Pessoa que é a **Maria Quitéria**. (Egípcia, Entrevista Semiestruturada, 2022; grifo nosso).

Tombamento informa conhecer o Movimento Social LGBTI+ de Conceição do Almeida – **Casa Vis** (Entrevista Semiestruturada, 2022; grifo nosso). Pisadeira relata conhecer **Casa Chama, Casa Transformar, Casa Aurora** e o **Movimento Lute com Ele** (Entrevista Semiestruturada, 2022; grifo nosso).

Conheço, conheço o **[Grupo Liberdade, Igualdade e Cidadania Homossexual] GLICH**, conheço a **Casa Rosa**, que é em Salvador, da minha amiga Selena, conheço... Eu conheço três, mas o outro é sigla e eu não vou conseguir lembrar. Eu conheço dois de Feira, que é o GLICH e o que é do Fabio. Conheço esses dois que o Fabio faz parte, e a Casa Rosa, que é uma casa de acolhimento a pessoas trans. (Pintosa, Entrevista semiestruturada, 2022; grifo nosso).

É imprescindível qualificar a desobediência, multiplicá-la e encorajar outras corpos a institucionalizarem e coletivizarem seus corpos-protesto-desobedientes. A violência letal e latente contra pessoas LGBTI+ e a estrutura que a define permanecem em movimento. Daqui, também continuaremos nos movimentando, seja pelo fato de existir e posicionar desobediências contra a moral e desumanização de nossas vidas, no reposicionamento visual da margem, da periferia sexual na qual estamos inseridas, mas na disseminação de saberes ancestrais de resistência, acolhida, respeito à diferença, afetados – senão, aniquilados – pelo sistema-mundo moderno/colonial.

Contudo, é preciso cautela para não replicar apagamentos que se elaboram na sanção a pessoas negras e pobres, na censura e escuta irrisória às identidades mais invisíveis nos espectros de gênero e sexualidades, na acolhida a metodologias de fazer/produzir colonialismos epistêmicos. A sensação é de estarmos andando por caminhos labirínticos e permeados por obstáculos, onde a saída é a superação de toda forma de opressão e exploração, mas o trânsito é uma armadilha colonial.

## **NOTAS INCONCLUSIVAS (PARA UMA SOCIOEDUCAÇÃO BIXA/SAPA/TRANS SUDACA E PEDAGÓGICA)**

Compreender que nem tudo se encerra quando termina é fixar, aqui, algumas últimas considerações de algo inconcluso, inacabado, que perdurará em outros escritos, na mobilização popular, no convite a uma resistência política radical para uma socieducação bixa/sapa/trans sudaca e pedagógica, a fim de produzir uma sociabilidade livre dos processos de opressão e exploração.

Essa pesquisa de dissertação objetivou discutir as encruzilhadas existentes entre Norte e Sul globais na construção da segurança pública para pessoas LGBTI+ brasileiras. Apontamos, como hipótese inicial, que a segurança pública para pessoas LGBTI+ brasileiras é fruto dos revérberos coloniais provocados pela encruzilhada entre o Norte e o Sul do Globo, na modernidade colonial. Ademais, inicialmente partimos do pressuposto de que não há efetividade na materialização da segurança pública para pessoas LGBTI+ brasileiras e que os Movimentos Sociais LGBTI+ têm promovido estratégias alternativas de segurança para as pessoas LGBTI+; inclusive através da realização de um trabalho socioeducativo para uma apreensão da realidade, distanciada dos dogmas da cis-heteronormatividade.

Na busca por mapear traumas coloniais nas realidades da população LGBTI+ brasileira, reconhecemos a interseccionalidade de opressões de raça, gênero e classe na síntese das violências singulares contra as corpos da população LGBTI+ periférica, negra e indígena, e de performatividades indisciplinadas.

À exemplo disso, as pessoas LGBTI+ periféricas relatam não buscar a segurança pública, pois estão situadas em territórios de conflito entre a polícia e o tráfico; as lésbicas negras masculinizadas são estigmatizadas como um corpo sem higiene e delinquente; bixas pretas não são autorizadas a se identificarem como homens negros porque “desvalorizam sua raça”, visto a hiperssexualização do homem negro, inserindo-as em um não-lugar; pessoas LGBTI+ indígenas afirmam que a informação sobre acesso a direitos e cidadania LGBTI+ não alcança as comunidades indígenas; e nota-se um aprofundamento da violência e insegurança contra pessoas LGBTI+ com performatividade de gênero dissidente.

Além disso, o Brasil, um país terceiro-mundista, do Sul global e marcado por um processo civilizatório colonial, tem perpetuado políticas de morte contra a população LGBTI+ brasileira, com violências institucionais e na sociabilidade, que

marcam a experiência de vida das pessoas dissidentes sexuais e de gênero no lugar do medo e da insegurança, sobretudo quando são pessoas de cor.

Igualmente, é possível pensar na Segurança Pública e em sua representação social de violência para as pessoas LGBTI+ no campo dos abusos policiais e dos estabelecimentos de segurança, que revitimizam as pessoas desobedientes sexuais e de gênero. As pessoas LGBTI+ não acessam o atendimento da Segurança Pública, mesmo em casos de violência, pois sentem-se descredibilizadas e oprimidas pela Força Militar brasileira.

Tecemos reflexões, ainda, sobre o processo de aprovação da ADO 26, atravessada por múltiplas críticas – seja pelo seu caráter punitivista criminal e carcerário, mas por aglutinar demandas distintas dos Movimentos Sociais, ao reconhecer a homotransfobia como racismo social, e, outrossim, por sua cobertura limitada, à exemplo das populações periferizadas, como ressaltamos anteriormente.

Certamente, é possível avançar na construção de estratégias para além da criminalização carcerária da LGBTI+fobia, sobretudo considerando que, ao descrever a institucionalidade da Segurança Pública, como política pública, no Brasil, nos defrontamos com problemas estruturais que utilizam da Força Militar e do cárcere como tecnologias de reprodução das ferramentas da colonialidade. A polícia, no Brasil, que observamos ser uma polícia de cor, executa suas tarefas de forma seletiva e com repressão e letalidade contra pessoas negras e pobres. O encarceramento em massa, no Brasil, também é seletivo: aprisiona jovens homens negros, assimilados como delinquentes apenas por suas características raciais e estéticas.

Há, portanto, uma contradição na interpretação de uma jurisprudência (a ADO 26) que objetiva, necessariamente, nos termos da Lei do Racismo, criminalizar (pessoas de cor), considerando que as pessoas negras são tão parte de um projeto colonial moderno quanto as pessoas LGBTI+ atravessadas pela colonialidade de gênero, e que carregam o fardo de serem responsabilizadas pelos problemas sociais vigentes que as aloca no campo da marginalidade.

As desobediências talvez sejam potências revolucionárias que têm, apesar de suas limitações, buscado abstrair um contexto menos excludente e contraditório, tensionando o Estado e a sociabilidade para a dissolução das violências estruturais que as acometem e para as demandas políticas, epistêmicas e sociais que possuem, através da ação política coletiva e da produção e pulverização de conhecimento. Além disso, é preciso reconhecer a assertividade dos campos de desobediência que

compreendem a necessidade de dissipar todas as formas de opressão e exploração, que se conformam no sistema complexo que é a modernidade colonial capitalista e de gênero.

Assinalamos, junto à própria *práxis* das entrevistadas em seus cotidianos, nos Movimentos Sociais e nos espaços socioeducativos, o lugar da disseminação de saberes que promovem uma socioeducação transviada como forma de reconstrução da sociabilidade; acendendo pavios de revolta e de apreensão da realidade livre de cognições de violência e dominação.

Essa pesquisa, que utilizou de uma abordagem qualitativa para a compreensão das questões analisadas, possui limites. Minayo (2012) reflete sobre a incompletude da pesquisa qualitativa, considerando que a pessoa participante – no caso dessa pesquisa, pessoa entrevistada – possui uma compreensão parcial e inacabada da vida e da realidade na qual está inserida, assim como o pesquisador, que não detém de uma plenitude técnica para reproduzir o Real; portanto, busca aproximar-se dele através de suas abstrações.

Ademais, identificamos obstruções que impactaram o desenvolvimento dessa pesquisa. É relevante informar que essa dissertação foi realizada no decurso de uma Pandemia global do COVID-19, o que limitou a nossa participação em atividades coletivas de pesquisa e estudo, as quais foram realizadas, em sua maioria, remotamente, nos últimos quase 3 anos de Pandemia.

O contato remoto com as entrevistadas também foi desafiador, enfrentando problemas técnicos com os instrumentos tecnológicos que o subsidiaram, assim como a dificuldade de vincular e acolher as entrevistadas nesse sistema de videoconferências, o que impactou a produção de um ambiente de trabalho mais confortável para a construção dos diálogos.

Não menos importante, informo que a Pandemia também esgotou nossas forças, levou nossos afetos, nos sucumbiu em um cenário de medo, luto por 693 mil pessoas mortas somente no Brasil e revolta com um governo que negligenciou esse estado de emergência, na gestão de Jair Bolsonaro. Parte dessa experiência de mestrado foi vivenciada por meios remotos, tendo fragilizado vínculos entre docentes, discentes, colegas, tornando o processo da pós-graduação ainda mais solitário do que já é.

Ademais, a identificação das pessoas participantes, através das redes de sociabilidade, políticas e acadêmicas das quais faço parte, bem como os nossos



instrumentos de trabalho – o roteiro de entrevistas e o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido – demonstram que precisamos avançar para acessar pessoas LGBTI+ não-acadêmicas, com um letramento que se difere da linguagem universitária, para que possamos contemplar diálogos com populações ainda mais vulneradas pelo sistema colonial de gênero.

Também demarco o desafio em ser um pesquisador vinculado a um Programa de Pós-Graduação em Serviço Social, devido ao acompanhamento restrito à orientação, no desenvolvimento de pesquisas em gênero e sexualidades; um campo de estudos que permanece apagado nos componentes obrigatórios e eletivos da pós-graduação, e nas atividades de extensão promovidas pelo programa, ainda que esteja constituído por uma linha de pesquisa sobre Questão Social e Diversidade Humana.

Estamos tentando furar a bolha, mas é um processo extremamente desgastante e cansativo. Espero resistir aos descartes que a academia insiste em consolidar às produções dissidentes sexuais e desobedientes de gênero. Ao decorrer da pesquisa, reconheci os corpos de pessoas LGBTI+ como corpos-protesto-desobedientes. Apresentei reflexões introdutórias sobre essa ideia, mas pretendo aprofundá-la, bem como o campo de estudos materializado nessa dissertação, na minha pesquisa de doutorado. Comemoro ter sido aprovado no doutorado em Serviço Social da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) e prometo a continuidade dessas notas em um trabalho cheio de responsabilidade e de olhares atentos para contribuir com as lutas contra a colonialidade e os sistemas de gênero, contra a LGBTI+fobia, o racismo, o Capitalismo e todo esse emaranhado estrutural que destrói nossas vidas e saberes.

Que possamos viver necessariamente livres para ser, saber e poder, de acordo com nossos desejos e necessidades!

## REFERÊNCIAS

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **O perigo de uma história única**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019. (Coleção Feminismos Plurais).

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, n. 11, p. 89-117, mai./ago. 2013. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbcpol/a/DxkN3kQ3XdYYPbwwXH55jhw/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 22 abr. 2022.

BARATTA, Alessandro. Principios del Derecho Penal Mínimo: para una teoría de los derechos humanos como objeto y limite de la ley penal. **Revista Doutrina Penal**, Buenos Aires, n. 10-40, p. 623-650, 1987.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade Líquida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

BENEVIDES, Bruna (Org.). **Dossiê Assassinatos e Violências contra Travestis e Transexuais brasileiras em 2021**. Brasília: Distrito Drag; Antra, 2022.

BENTO, Berenice. Nome social para pessoas trans: cidadania precária e gambiarra legal. **Contemporânea**, v. 4, n. 1, p. 165-182, jan./jun., 2014.

BORGES, Juliana. **Encarceramento em Massa**. São Paulo: Sueli Carneiro; Jandaíra, 2021. (Coleção Feminismos Plurais).

BRASIL. **Decreto-Lei nº 2.848, de 7 de dezembro de 1940**. Código Penal. Rio de Janeiro: Diário Oficial da União, 1940.

\_\_\_\_\_. [Constituição (1988)]. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília: Presidência da República, 1988.

\_\_\_\_\_. **Lei nº 7.716, de 5 de janeiro de 1989**. Define os crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor. Brasília: Presidência da República, 1989.

\_\_\_\_\_. Ministério da Justiça e Segurança Pública. Secretaria Nacional de Segurança Pública. **Pesquisa Perfil das Instituições de Segurança Pública: ano-base 2018**. Brasília: MJSP, 2019.

BUENO, Samira; LIMA, Renato Sérgio de (Coord.). Morte de policiais: números que retratam caminhos muito mal elaborados de nossa sociedade. In: \_\_\_\_\_. **Anuário Brasileiro de Segurança Pública 2022**. [S.l.]: Fórum Brasileiro de Segurança Pública, 2022.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Trad. Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. (Sujeito e História).

Disponível em: <https://joaocamillopenna.files.wordpress.com/2017/08/butler-problemas-do-gecc82nero.pdf>. Acesso em: 22 abr. 2022.

CAMARGOS, Moacir Lopes de. O surgimento das Paradas LGBT no Brasil. In: GREEN, James N. et al. **História do Movimento LGBT no Brasil**. 1.ed. São Paulo: Alameda, 2018.

CAPUTO, Ubirajara de None. **Geni e os Direitos Humanos: um retrato da violência contra pessoas trans no Brasil do século XXI**. 2018. 115 f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social, Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. 2005. 339 f. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

COLLINS, Patricia Hill; BILGE, Sirma. **Interseccionalidade**. Trad. Rane Souza. 1.ed. São Paulo: Boitempo, 2020.

CRENSHAW, Kimberlé. **Mapeando as margens: interseccionalidade, políticas de identidade e violência contra mulheres não-brancas**. Trad. Carol Correia. 2017. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/mapeando-as-margens-interseccionalidade-politicas-de-identidade-e-violencia-contra-mulheres-nao-brancas-de-kimberle-crenshaw%E2%80%8A-%E2%80%8Aparte-1-4/>>. Acesso em: 30 jan. 2021.

CATRILEO, Antonio Calibán. **Awkan epupillan mew: dos espíritos en divergencia**. 1.ed. Santiago de Chile: Pehuén, 2019.

CERQUEIRA, Daniel et al. **Atlas da Violência 2021**. São Paulo: FBSP, 2021.

COLLING, Leandro. **Que os outros sejam o normal: tensões entre movimento LGBT e ativismo queer**. Salvador: EDUFBA, 2015.

DAVIS, Angela. **Estarão as Prisões Obsoletas?** Trad. Marina Vargas. 4.ed. Rio de Janeiro: Difel, 2019.

D'EVREUX, Ivo. **Viagem ao Norte do Brasil: feita nos annos de 1613 a 1614**. Trad. Dr. Cezar Augusto Marques. Introdução e notas: Mr. Ferdinand Diniz. Maranhão: Typ. do Frias, 1874.

DOMINGUES, José Maurício. Os movimentos sociais latino-americanos: características e potencialidades. **Análise de Conjuntura OPSA**, Rio de Janeiro, n. 2, fev. 2007. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/Brasil/iesp-uerj/20121203041718/domingues.pdf>. Acesso em: 22 dez. 2022.

FACCHINI, Regina. Múltiplas identidades, diferentes enquadramentos e visibilidades: um olhar para os 40 anos do movimento LGBTI. In: GREEN, James N. et al. **História do Movimento LGBT no Brasil**. 1.ed. São Paulo: Alameda, 2018.

FANON, Frantz. **Pele Negra, Máscaras Brancas**. Trad. Renato da Silveira. Prefácio, Lewis R. Gordon. EDUFBA: Salvador, 2008.

FERNANDES, Ionara dos Santos. Da escravidão à prisão pelo fio condutor da tortura no Brasil. **Rev. Katálysis**, v. 25, n. 2, mai./ago. 2022. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rk/a/DbWJxhJhCfQTz7WScCtFBFv/#>. Acesso em: 06 nov. 2022.

FERNANDES, Marisa. Ações Lésbicas. In: GREEN, James N. et al. **História do Movimento LGBT no Brasil**. 1.ed. São Paulo: Alameda, 2018.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**: curso no Collège de France (1975-1976). Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999a. (Coleção tópicos).

\_\_\_\_\_. **História da Sexualidade I**: a vontade de saber. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 13.ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1999b. Disponível em: [https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/2940534/mod\\_resource/content/1/Hist%C3%B3ria-da-Sexualidade-1-A-Vontade-de-Saber.pdf](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/2940534/mod_resource/content/1/Hist%C3%B3ria-da-Sexualidade-1-A-Vontade-de-Saber.pdf). Acesso em: 07 abr. 2022.

\_\_\_\_\_. **Segurança, território, população**: curso dado no Collège de France (1977-1978). Edição estabelecida por Michel Senellart sob a edição de François Ewald e Alessandro Fontana. Trad. Eduardo Brandão. Rev. trad. Claudio Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

\_\_\_\_\_. **Vigiar e punir**: nascimento da prisão. 20. ed. Trad. Raquel Ramalhete. Petrópolis: Vozes, 1987.

FREIRE, Lucas; CARDINALI, Daniel. O ódio atrás das grades: da construção social da discriminação por orientação sexual à criminalização da homofobia. **Sex., Salud Soc.**, Rio de Janeiro, n. 12, p. 37-63, dez. 2012. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1984-64872012000600003&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1984-64872012000600003&lng=en&nrm=iso). Acesso em: 04 abr. 2022.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da Autonomia**: saberes necessários à prática educativa. 25.ed. São Paulo (SP): Paz e Terra S/A, 2002.

FREITAS, Felipe da Silva. **Racismo e Polícia**: uma discussão sobre mandato policial. 2020. 264 f. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Direito, Universidade de Brasília, Brasília, 2020. Disponível em: [https://repositorio.unb.br/bitstream/10482/38911/1/2020\\_FelipedaSilvaFreitas.pdf](https://repositorio.unb.br/bitstream/10482/38911/1/2020_FelipedaSilvaFreitas.pdf). Acesso em: 26 out. 2022.

GANDAVO, Pero de Magalhães de. **Historia da Prouincia Santa Cruz**: a que chamamos vulgarmente Brasil. Lisboa: Typographia da Academia Real das Sciencias, 1958.

GHON, Maria da Glória. Movimentos Sociais na Contemporaneidade. **Revista Brasileira de Educação**, v. 16, n. 47, mai./ago. 2011. Disponível em:

login.live.com/login.srf?wa=wsignin1.0&rpsnv=12&ct=1458286516&rver=6.4.6456.0&wp=MBI\_SSL\_SHARED&wreply=https:%2F%2Fmail.live.com%2Fdefault.aspx%3Frru%3Dinbox&lc=1046&id=64855&mkt=pt-br&cbcxt=mai. Acesso em: 21 dez. 2022.

GIDDENS, Anthony. **Modernidade e identidade**. Trad. Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

GREEN, James N. A luta pela igualdade: desejos, homossexualidade e a esquerda na América Latina. **Cad. AEL**, v. 10, n. 18-19, 2003. Disponível em: file:///D:/Downloads/ael,+2-james.pdf. Acesso em: 22 dez. 2022.

GROSGUÉL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. Trad. Fernanda Miguens, Maurício Barros de Castro e Rafael Maieiro. Rev. Joaze Bernardino Costa. **Revista Sociedade e Estado**, v. 1, n. 1, jan./abr. 2016.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Trad. Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 11.ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

JESUS, Jaqueline Gomes de. Travessia: caminhos da população trans na história. In: GREEN, James N. et al. **História do Movimento LGBT no Brasil**. 1.ed. São Paulo: Alameda, 2018.

KERGOAT, Danièle. Ouvriers = ouvrières? Propositions pour une articulation théorique de deux variables: sexe et classe sociale. **Critiques de l'Économie Politique**, n. 5, p. 65-97, out./dez. 1978, nova série.

LAGRECA, Amanda; BARROS, Betina; SANNES, Iara. As 820 mil vidas sob a tutela do Estado. In: BUENO, Samira; LIMA, Renato Sérgio de (Coord.). **Anuário Brasileiro de Segurança Pública 2022**. [S.l.]: Fórum Brasileiro de Segurança Pública, 2022.

LEOPOLDO, Rafael. **Cartografia do pensamento queer**. 1.ed. Salvador: Devires, 2020.

LOURO, Guacira Lopes. Teoria queer: uma política pós-identitária para a educação. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de. **Pensamento feminista hoje: sexualidades no sul global**. 1. ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

LUGONES, María. Colonialidad y Género. **Tabula Rasa**, Bogotá, n. 9, p. 74-101, Jul./Dez. 2008. Disponível em: <http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n9/n9a06.pdf>. Acesso em: 07 jul. 2021.

\_\_\_\_\_. Rumo a um feminismo descolonial. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 935-952, 2014.

MACEDO, Roberto Sidnei. Outras luzes: um rigor intercrítico para uma etnopesquisa política. In: MACEDO, Roberto Sidnei; GALEFFI, Dante; PIMENTEL, Álamo. **Um rigor outro sobre a questão da qualidade na pesquisa qualitativa: educação e**

ciências antropológicas. Salvador: EDUFBA, 2009. Disponível em: <https://static.scielo.org/scielobooks/s6/pdf/macedo-9788523209278.pdf>. Acesso em: 04 jan. 2022.

MALDONADO-TORRES, Nelson. La descolonización y el giro des-colonial. **Tabula Rasa**, Bogotá, n. 9, p. 61-72, jul./dez. 2008. Disponível em: <http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n9/n9a05.pdf>. Acesso em: 28 mar. 2022.

MARQUESE, Rafael de Bivar. A dinâmica da escravidão no Brasil: resistência, tráfico negreiro e alforrias, séculos XVII a XIX. **Novos estud. CEBRAP**, v. 74, mar. 2006. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/nec/a/xB5SjkdK7zXRvRjKRXRfKPh/>. Acesso em: 26 out. 2022.

MBEMBE, Achille. **Crítica da Razão Negra**. Trad. Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1 edições, 2018a.

\_\_\_\_\_. **Necropolítica**. São Paulo: n-1 edições, 2018b.

MIGNOLO, Walter. A Geopolítica do Conhecimento e da Diferença Colonial. **Revista Lusófona de Educação**, v. 48, p. 187-224, 2020. Disponível em: <https://revistas.ulusofona.pt/index.php/rleducacao/article/view/7324>. Acesso em: 01 ago. 2021.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. Análise qualitativa: teoria, passos e fidedignidade. **Ciênc. saúde coletiva**, v. 17, n. 3, mar. 2012.

MINAYO, Maria Cecília de Souza; SOUZA, Edinilsa Ramos de; CONSTANTINO, Patrícia. **Missão prevenir e proteger: condições de vida, trabalho e saúde dos policiais militares do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2008.

MIRANDA, Gabriel; PAIVA, Ilana Lemos de. Os Becos sem Saída do Debate Sobre Segurança Pública: Notas Sobre o Fetice do Estado Penal. **Rev. psicol. polít.**, São Paulo, v. 17, n. 38, p. 44-56, abr. 2017. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/rpp/v17n38/v17n38a04.pdf>. Acesso em: 24 out. 2022.

MISKOLCI, Richard. Estranhando as Ciências Sociais: notas introdutórias sobre Teoria Queer. **Revista Florestan Fernandes**, ano 1, v. 2, 2014. Disponível em: <http://www.revistaflorestan.ufscar.br/index.php/Florestan/search/authors/view?firstName=Richard&middleName=&lastName=Miskolci&affiliation=Universidade%20Federal%20de%20S%C3%A3o%20Carlos&country=>. Acesso em: 21 dez. 2020.

MOMBAÇA, Jota. **Para desaprender o Queer dos trópicos: desmontando a caravela Queer**. 2016a. Disponível em: <<https://medium.com/@monstraerrtika/para-desaprender-o-queer-dostr%C3%B3picos-desmontando-a-caravela-queer-6ced98495821>>. Acesso em: 21 dez. 2020.

\_\_\_\_\_. **Rumo a uma redistribuição desobediente de gênero e anticolonial da violência**. Publicação comissionada pela Fundação Bienal de São Paulo em ocasião da 32ª Bienal de São Paulo – Incerteza Viva, 2016b.

MSIBI, Thabo. As mentiras que nos contaram sobre a (homo)sexualidade na África. In: REA, Caterina; FONSECA, João Bosco Soares da; SILVA, Ana Catarina Benfica Barbosa (Orgs.). **Traduzindo a África Queer II: figuras da dissidência sexual e de gênero em contextos africanos**. 1.ed. Salvador: Devires, 2020.

MUSSKOPF, André Sidnei. A relação entre diversidade religiosa e diversidade sexual. **Estudos de Religião**, v. 27, n. 1, p. 157-176, jan./jun. 2013. Disponível em: file:///D:/Downloads/4062-12498-6-PB.pdf. Acesso em: 21 nov. 2022.

MUTHIEN, Bernedette. Queerizando as fronteiras: uma perspectiva africana ativista. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de. **Pensamento feminista hoje: sexualidades no sul global**. 1. ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

OLIVEIRA, José Marcelo Domingos de; MOTT, Luiz. **Mortes Violentas de LGBTQ+ no Brasil: Relatório 2021**. Salvador: Editora Grupo Gay da Bahia, 2022.

OLIVEIRA, Megg Rayara Gomes de. **O Diabo em Forma de Gente: (r)existências de gays afeminados, viados e bichas pretas na educação!**. 1.ed. Salvador: Devires, 2020.

OLIVEN, Ruben George. **Violência e Cultura no Brasil**. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisa Social, 2010. Disponível em: <https://static.scielo.org/scielobooks/b8n7j/pdf/oliven-9788579820069.pdf>. Acesso em: 15 jan. 2023.

PELÚCIO, Larissa. Histórias do cu do mundo: o que há de queer nas bordas? In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (Org.). **Pensamento feminista hoje: sexualidades no sul global**. 1.ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

PEREIRA, Camila Potyara. Nova Direita e Política Social: neoliberalismo, neoconservadorismo e a negação de direitos. In: GÓIS, João Bôsko Hora; SOUZA, Sidimara Cristina de (Orgs.). **Temas de política social: análises e discussões**. Curitiba: CRV, 2019. 1 vol.

PEREIRA, Matheus Mazzilli. **Políticas para LGBTQ+ no governo federal: ascensão e queda**. 2022. Disponível em: <https://pp.nexojornal.com.br/linha-do-tempo/2022/Pol%C3%ADticas-para-LGBTI-no-governo-federal-ascens%C3%A3o-e-queda>. Acesso em: 19 nov. 2022.

PERES, Milena Cristina Carneiro; SOARES, Suane Felipe; DIAS, Maria Clara. **Dossiê sobre lesbocídio no Brasil: de 2014 até 2017**. Rio de Janeiro: Livros Ilimitados, 2018. Disponível em: <https://dossies.agenciapatriciagalvao.org.br/fontes-e-pesquisas/wp-content/uploads/sites/3/2018/04/Dossi%C3%AA-sobre-lesboc%C3%ADdio-no-Brasil.pdf>. Acesso em: 25 dez. 2022.

PERRA, Hija de. Interpretações imundas de como a Teoria Queer coloniza nosso contexto sudaca, pobre de aspirações e terceiro-mundista, perturbando com novas construções de gênero aos humanos encantados com a heteronorma. **Revista Periódicus**, v. 2, nov. 2014/abr. 2015, 2015. Disponível em:

<https://periodicos.ufba.br/index.php/revistaperiodicus/article/view/12896/9216>. Acesso em: 21 dez. 2020.

PIRES, Thula. Cartas do Cárcere: testemunhos políticos dos limites do Estado Democrático de Direito. In: PIRES, Thula; FREITAS, Felipe (Orgs.). **Vozes do cárcere: ecos da resistência política**. Rio de Janeiro: Kitabu, 2018.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. Entre América e Abya Yala: tensões de territorialidades. **Desenvolvimento e Meio Ambiente**, UFPR, n. 20, p. 25-30, jul./dez. 2009. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/made/article/view/16231/10939>. Acesso em: 22 abr. 2022.

PORTO, Isaac. **Qual é a cor do invisível?:** A situação de direitos humanos da população LGBTI negra no Brasil. Rio de Janeiro: Instituto Internacional sobre Raça, Igualdade e Direitos Humanos, 2020.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina. **Anuario Mariateguiano**, v. 9, p. 113–122, 1997. Disponível em: <https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/handle/10469/6042>. Acesso em: 01 ago. 2021.

\_\_\_\_\_. Colonialidade do Poder e Classificação Social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Orgs.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Almedina, 2009. Disponível em: <https://ayalaboratorio.files.wordpress.com/2017/09/quijano-anibal-colonialidade-do-poder-e-classificac3a7c3a3o-social.pdf>. Acesso em: 31 jul. 2021.

RAMALHO NETO, Jaime P. Farda & Cor: um estudo racial nas patentes da Polícia Militar da Bahia. **Afro-Ásia**, v. 45, p. 67-94, 2012. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/21250/13833>. Acesso em: 15 jan. 2023.

REA, Caterina. Crítica Queer racializada e deslocamentos para o Sul global. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (Org.). **Pensamento feminista hoje: sexualidades no sul global**. 1.ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

REA, Caterina Alessandra; AMANCIO, Izzie Madalena Santos. Descolonizar a sexualidade: Teoria Queer of Colour e trânsitos para o Sul. **Cad. Pagu**, v. 53, 2018. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cpa/a/nbgqSYr89np8KP96VFWGCgt/?lang=pt>. Acesso em: 20 dez. 2022.

REIS, Dyane Brito. A Marca de Caim: As características que identificam o “suspeito”, segundo relatos de policiais militares. **CADERNO CRH**, Salvador, n. 36, p. 181-196, jan./jun. 2002. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/crh/article/view/18627/12001>. Acesso em: 19 out. 2022.

RICH, Adrienne. Heterossexualidade compulsória e existência lésbica. Trad. Carlos Guilherme do Valle. **Bagoas - Estudos gays: gêneros e sexualidades**, v. 4, n. 5, 27 nov. 2012. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/bagoas/article/view/2309/1742>. Acesso em: 04 mai. 2020.



ROCHA, Andrea Pires. Segurança e Racismo como pilares sustentadores do Estado Burguês. **Argum.**, Vitória, v. 12, n. 3, p. 10-25, set./dez. 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufes.br/argumentum/article/view/32628/22387>. Acesso em: 29 jun. 2021.

RODRIGUES JUNIOR, Luiz Rufino. Pedagogia das Encruzilhadas. **Revista Periferia**, v. 10, n. 1, p. 71-99, jan./jun. 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.12957/periferia.2018.31504>. Acesso em: 28 mar. 2022.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. **Novos estud. CEBRAP**, n. 79, nov. 2007. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/nec/a/ytPjkXXYbTRxnJ7THFDBrgc/?lang=pt>. Acesso em: 19 set. 2022.

SANTOS, Cristiane Batista da Silva; BISPO, Daniana Oliveira. Sodomitas “de cor” e inquisição portuguesa: perseguições aos nefandos no novo mundo durante o século XVII. **Odeere**: revista do programa de pós-graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade – UESB, ano 1, v. 1, n. 2, jul./dez. 2016. Disponível em: <https://periodicos2.uesb.br/index.php/odeere/article/view/1561/1346>. Acesso em: 04. abr. 2022.

SANTOS, Josiane Soares. **“Questão Social”**: particularidades no Brasil. São Paulo: Cortez, 2012.

SANTOS, Myrian Sepúlveda dos. A prisão dos ébrios, capoeiras e vagabundos no início da Era Republicana. **TOPOI**, v. 5, n. 8, p. 139-169, jan./jun. 2004. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/topoi/a/DPRr6kxK4gx8k56fN9tvGKc/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 06 nov. 2022.

SEGATO, Rita Laura. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. **e-cadernos CES**, n. 18, p. 106-131, 2012. Disponível em: <https://journals.openedition.org/eces/1533>. Acesso em: 08 ago. 2021.

SILVA, Andréa Lima da; SOUZA, Tathiane Conceição Silva de. O Recrudescimento da LGBTfobia no Brasil e Violação de Direitos: algumas notas sobre as implicações na saúde dos indivíduos. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE ASSISTENTES SOCIAIS, 16., 2019, Brasília. **Anais...** Brasília: 16º CBAS, 2019, p. 1-13. Disponível em: <file:///D:/Downloads/1268-Article%20Text-2434-1-10-20200114.pdf>. Acesso em: 15 jan. 2023.

SILVA, Danler Garcia. **Discurso Judicial e Criminalização da Homotransfobia no Brasil**: ponderações desde uma teoria e criminologia queer. 2020. 130 f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Direito, Faculdade de Direito “Prof. Jacy de Assis”, Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2020.

SILVA, Luiz Rogério Lopes; FRANCISCO, Rodrigo Eduardo Botelho; SAMPAIO, Rafael Cardoso Sampaio. Discurso de ódio nas redes sociais digitais: tipos e formas de intolerância na página oficial de Jair Bolsonaro no Facebook. **Galáxia**, São Paulo, v. 46, 2021. Disponível em:

<https://www.scielo.br/j/gal/a/4krjKThRWZD6MRy8LLLpVhF/#>. Acesso em: 21 nov. 2022.

SILVA, Tomaz Tadeu da. A produção social da identidade e da diferença. In: \_\_\_\_\_ (Org.). **Identidade e Diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais**. Trad. Tomaz Tadeu da Silva. 10.ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

SOARES, Luiz Eduardo. **Desmilitarizar: Segurança pública e direitos humanos**. São Paulo: Boitempo, 2019.

SOUSA, Gabriel Soares de. **Tratado Descritivo do Brasil em 1587**. [S.l.]: [s.n.], [1587]. Disponível em: <https://www.novomilenio.inf.br/santos/lendas/h0300a2.pdf>. Acesso em: 02 mar. 2022.

SOUZA, Simone Brandão. **Lésbicas, Entendidas, Mulheres Viados, Ladies: as várias identidades sexuais e de gênero que reiteram e subvertem a heteronorma em uma unidade prisional feminina da Bahia**. 2018. 309 f. Tese (Doutorado) – Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Culturismo e Sociedade, Instituto de Humanidades, Artes e Ciências Milton Santos, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2018.

TREVISAN, João Silvério. **Devassos no Paraíso: a homossexualidade no Brasil, da colônia à atualidade**. 4.ed., rev., atual. e amp. Rio de Janeiro: Objetiva, 2018.

TRINDADE, Ronaldo. A invenção do ativismo LGBT no Brasil: intercâmbios e ressignificações. In: GREEN, James N. et al. **História do Movimento LGBT no Brasil**. 1.ed. São Paulo: Alameda, 2018.

VELOSO, Caetano; GIL, Gilberto. **Divino, Maravilhoso**. [S.l.]: Phonogram/Philips, 1968. (Álbum Tropicália ou Panis et Circencis).

\_\_\_\_\_. **Haiti**. [S.l.]: Philips, 1993. (Álbum Tropicália 2).

WARNER, Michael (Ed.). **Fear of a Queer Planet: Queer Politics and Social Theory**. London: University of Minnesota Press, 1993. 6 vol.

**APÊNDICE A – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido**

Nº da entrevista: \_\_\_\_\_.  
Data da entrevista: \_\_\_\_/\_\_\_\_/\_\_\_\_\_.

## TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Salvador/BA, \_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_.

Você está sendo convidado(a/e) a participar da pesquisa intitulada **“NOTA DE REPÚDIO ÀS CARAVELAS: ENCRUZILHADAS NORTE-SUL GLOBAL NA SEGURANÇA PÚBLICA PARA PESSOAS LGBTI+ BRASILEIRAS”**, desenvolvida por RODRIGO SALES QUEIROZ, discente do Programa de Pós-Graduação em Serviço Social da Universidade Federal da Bahia (UFBA), sob orientação da Professora Doutora MÁRCIA SANTANA TAVARES e coorientação da Professora Doutora SIMONE BRANDÃO SOUZA.

O objetivo geral desse estudo é discutir as encruzilhadas existentes entre Norte e Sul globais na construção da segurança pública para pessoas LGBTI+ brasileiras. Os objetivos específicos são mapear traumas coloniais nas realidades da população LGBTI+ brasileira; descrever as estratégias formais e informais de segurança pública existentes no Brasil; verificar o alcance das construções formais e informais de segurança pública para a população brasileira LGBTI+; identificar os tensionamentos dos Movimentos Sociais que militam e socioeducam pela dissidência sexual e de gênero brasileira.

O convite para a sua participação na pesquisa decorre da sua vivência enquanto pessoa LGBTI+. Pretendemos, com a pesquisa, contribuir para que você compreenda ainda mais sobre os direitos da população LGBTI+ e coletar informações que possam auxiliar na formulação e avaliação de políticas públicas para pessoas LGBTI+ no Brasil. Sua participação é voluntária, o que significa que você não é obrigado(a/e) a participar desse estudo, podendo interromper a sua contribuição com a pesquisa a qualquer momento; também sendo possível remarcá-la ou desistir de participar da pesquisa. Você não será penalizado(a/e) de nenhuma maneira caso decida desistir ou não consentir a sua participação no nosso estudo; contudo, informamos que ela é muito importante para o desenvolvimento dessa pesquisa.

Ressaltamos que é fundamental que a entrevista seja gravada em dispositivo de coleta de áudio (aparelho celular ou gravador), permitindo a fidedignidade na análise dos dados coletados posteriormente, mas só será efetivada com a sua autorização, sendo garantidas a confidencialidade e a privacidade das informações prestadas por você. As informações prestadas serão arquivadas no endereço residencial do pesquisador, que poderá ser consultado na Secretaria do Programa de Pós-Graduação em Serviço Social, sendo um local seguro para o armazenamento dos dados.

A qualquer momento, durante ou posterior à pesquisa, você poderá solicitar do pesquisador informações sobre a sua participação e/ou sobre a pesquisa, o que poderá ser feito através dos meios de contato explicitados ao fim desse termo ou na Secretaria do Programa de Pós-Graduação em Serviço Social.

A sua participação consistirá em uma entrevista individual e semiestruturada, ou seja, será realizada a partir de um roteiro de perguntas previamente definidas, podendo ser adicionadas novas questões identificadas como relevantes pelo pesquisador ao decorrer da entrevista. O tempo de duração da entrevista está previsto para aproximadamente 1h30 (uma hora e trinta minutos). Além disso, reforço que a entrevista será transcrita e armazenada, tendo acesso à identificação do(a/e) participante e aos dados na íntegra somente o pesquisador responsável pelo estudo e o(a/e) participante, após solicitação ao pesquisador. Ao final da pesquisa, todo o material será mantido em arquivo por, pelo menos, 5 (cinco) anos, conforme Resolução nº 466/2012, do Conselho Nacional de Saúde, e descartado, passado o período em menção.

Salientamos que essa pesquisa não apresenta riscos físicos a você ou a qualquer membro da sua rede pessoal (familiar ou comunitária). Contudo, tratando-se de um material que irá discutir sobre o campo das violências contra pessoas LGBTI+, que poderá retornar a momentos sensíveis da sua trajetória de vida, informamos que há riscos de constrangimento ou fragilização ao decorrer da entrevista. Nessa perspectiva, se houver constrangimento ou alguma questão que toque suas fragilidades, gerando qualquer dano imaterial/ emocional, será realizado um acolhimento inicial e a entrevista poderá ser interrompida, cancelada ou remarcada a qualquer momento. Você também poderá se recusar a responder perguntas que te deixem constrangido(a/e) ou vulnerável.

Destaca-se, aqui, que o pesquisador também se constitui enquanto profissional técnico do Serviço Social, que possui ferramentas de trabalho para o desenvolvimento de entrevistas e outras experiências de diálogo acessando memórias, linguagens e simbologias mobilizadoras de sofrimento

Nº da entrevista: \_\_\_\_\_.  
Data da entrevista: \_\_\_\_/\_\_\_\_/\_\_\_\_\_.

aos sujeitos, e para prestar acolhida a pessoas entrevistadas. Ainda, informamos que o pesquisador possui experiência de trabalho com população em situação de vulnerabilidade e risco social em Centro de Referência de Assistência Social (CRAS) e Centro de Referência Especializado de Assistência Social (CREAS). Além disso, caso seja necessário, você será orientado a buscar a rede de Atenção Básica em Saúde do seu município para acompanhamento posterior com profissional da Psicologia, servidor público devidamente registrado e habilitado a prestar atendimento clínico.

Com a sua autorização, os resultados serão apresentados na dissertação, defendida em sessão pública e disponibilizada ao Sistema Universitário de Bibliotecas da Universidade Federal da Bahia (SIBI UFBA), em artigos e outras produções, que poderão ser submetidos a apresentações e publicações em eventos, revistas, anais, livros, nacionais e/ou internacionais. Por ocasião da publicação dos resultados, seu nome será mantido em sigilo absoluto, utilizando apenas um nome fictício correspondente.

Após a publicação da dissertação na SIBI UFBA, você receberá uma cópia digital do material com a análise dos dados coletados na entrevista.

Esse termo será impresso em duas vias, ficando uma com o pesquisador responsável e a outra com o(a/e) participante. Todas as páginas deverão ser rubricadas pelo participante da pesquisa e pelo pesquisador, com ambas as assinaturas apostas na última página.

O pesquisador estará à sua disposição para eventuais dúvidas e esclarecimentos que considere necessários em qualquer etapa da pesquisa, e poderá encontrá-lo através do e-mail: rodrigo.sales@ufba.br; celular: (75) 9 8194-0464; e endereço institucional: Rua Aristides Novais, nº 197, Federação, Salvador/BA – CEP: 40210-630; ou do Comitê de Ética em Pesquisa do Instituto de Psicologia da UFBA, e-mail: cepips@ufba.br; telefone: (71) 3283-6442/ 3283-6457 (mesmo endereço anterior).

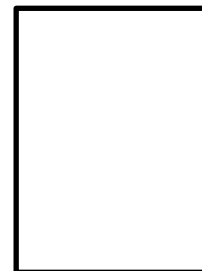
---

**Rodrigo Sales Queiroz**  
(pesquisador responsável)

**Contato com o pesquisador responsável:** Celular: (75) 9 8194-0464 | E-mail: rodrigo.sales@ufba.br

-----  
Considerando que fui informado(a/e) dos objetivos e da relevância do estudo proposto, de como será minha participação, dos procedimentos e riscos decorrentes deste estudo, eu

\_\_\_\_\_,  
CPF nº \_\_\_\_\_, abaixo assinado, declaro o meu consentimento em participar da pesquisa, como também, concordo que os dados obtidos na investigação sejam utilizados para fins científicos (divulgação em eventos e publicações). Este termo foi lido integralmente por mim ao início da pesquisa e estou ciente de que receberei uma via desse documento assinado pelo pesquisador responsável.



---

(participante da pesquisa)

(impressão dactiloscópica do/a/e participante)

**APÊNDICE B – Roteiro de Entrevista Semiestruturado**

Nº da entrevista: \_\_\_\_.  
Nome fictício: \_\_\_\_.  
Data da entrevista: \_\_\_\_/\_\_\_\_/\_\_\_\_.

**NOTA DE REPÚDIO ÀS CARAVELAS:** encruzilhadas Norte-Sul global na segurança pública para  
pessoas LGBTI+ brasileiras

**Pesquisador:** Rodrigo Sales Queiroz.  
**Orientadora:** Márcia Santana Tavares.  
**Coorientadora:** Simone Brandão Souza.

<b>IDENTIFICAÇÃO DA ENTREVISTADA</b>			
<b>PRONOME</b>	Escolher um item.	<b>RAÇA/COR</b>	Escolher um item.
<b>COMUNIDADES TRADICIONAIS</b>		Escolher um item.	
<b>ORIENTAÇÃO SEXUAL</b>	<input type="text"/>		
<b>IDENTIDADE DE GÊNERO</b>	<input type="text"/>		
<b>PERFORMATIVIDADE</b> (percepção de 0 a 100   100 = mais dentro do padrão de performatividade de gênero)	<input type="text"/> 0      20      40      60      80      100		
<b>PCD</b>	Sim <input type="checkbox"/>   Não <input type="checkbox"/>	<b>RELIGIÃO</b>	<input type="text"/>
<b>RENDIMENTO MENSAL</b>	R\$ <input type="text"/>	<b>NÚCLEO FAMILIAR</b>	<input type="text"/>
<b>PROFISSÃO</b>	<input type="text"/>	<b>OCUPAÇÃO</b>	<input type="text"/>
<b>IDADE</b>	<input type="text"/>	<b>ESCOLARIDADE</b>	<input type="text"/>
<b>ONDE VIVE</b> (no momento da entrevista)	<input type="checkbox"/> Residência própria <input type="checkbox"/> Residência alugada <input type="checkbox"/> Benefício Aluguel Social	<input type="checkbox"/> Residência ocupada <input type="checkbox"/> Residência cedida <input type="checkbox"/> Situação de Rua	
<b>ESTADO   CIDADE   BAIRRO</b>		<input type="text"/>	
<b>ORGANIZAÇÕES DA SOCIEDADE CIVIL   MOVIMENTOS SOCIAIS</b> (que participa ou já participou)		<input type="text"/>	
<b>TELEFONE</b>	<input type="text"/>	<b>E-MAIL</b>	<input type="text"/>

**ROTEIRO DE ENTREVISTA**

1. Como você se sente sendo uma pessoa LGBTI+?
2. Quais os pontos negativos de ser uma pessoa LGBTI+? E os positivos?
3. Como você acha que a população brasileira se relaciona com as pessoas LGBTI+?

Nº da entrevista: \_\_\_\_.  
Nome fictício: \_\_\_\_.  
Data da entrevista: \_\_\_\_/\_\_\_\_/\_\_\_\_.

4. Você já viveu situações que te deixaram com medo em razão da sua orientação sexual e/ou identidade de gênero? (**Se sim**) Qual/is?

5. Você já sofreu violência por ser uma pessoa LGBTI+? (**Se sim**) De que modo?

- |  |   |   |
|--|---|---|
| <input type="checkbox"/> tapa;   | <input type="checkbox"/> calúnia;                               | <input type="checkbox"/> abuso sexual;  |
| <input type="checkbox"/> murro;  | <input type="checkbox"/> violência doméstica/<br>intrafamiliar; | <input type="checkbox"/> coerção para prostituição;                             |
| <input type="checkbox"/> chute;  | <input type="checkbox"/> expulsão de casa;                      | <input type="checkbox"/> hipersexualização;                                     |
| <input type="checkbox"/> sufocamento;  | <input type="checkbox"/> privação de liberdade;                 | <input type="checkbox"/> tráfico sexual;  |
| <input type="checkbox"/> lesão com objetos cortantes;                        | <input type="checkbox"/> expulsão de<br>estabelecimentos;       | <input type="checkbox"/> divulgação de fotos íntimas<br>sem autorização;        |
| <input type="checkbox"/> ameaça;   | <input type="checkbox"/> destruição de objetos;                 | <input type="checkbox"/> violência na internet;                                 |
| <input type="checkbox"/> constrangimento;                                    | <input type="checkbox"/> controle financeiro por<br>terceiros;  | <input type="checkbox"/> assédio moral no trabalho;                             |
| <input type="checkbox"/> humilhação;   | <input type="checkbox"/> tentativa de estupro;                  | <input type="checkbox"/> negação de acesso a direitos;                          |
| <input type="checkbox"/> chantagem;  | <input type="checkbox"/> estupro;                               | <input type="checkbox"/> violência institucional;                               |
| <input type="checkbox"/> xingamento;   | <input type="checkbox"/> estupro corretivo;                     | <input type="checkbox"/> encarceramento irregular;                              |
| <input type="checkbox"/> grito;  | <input type="checkbox"/> importunação sexual;                   | <input type="checkbox"/> internamento (psiquiátrico,<br>hospitalar, religioso); |
| <input type="checkbox"/> intimidação;  |   | <input type="checkbox"/> roubo.   |
| <input type="checkbox"/> recebeu apelidos que te<br>deixaram desconfortável; |   |   |

6. Você deseja relatar alguma situação que viveu por ser LGBTI+, que te marcou de maneira mais profunda?

7. Como você acha que a sua raça/cor se relacionam com a forma como você sofre homo/lesbo/trans/bifobia?

8. Você conhece algum órgão no Brasil onde uma pessoa LGBTI+ pode buscar proteção? (**Se sim**) Qual/is?

9. Você já buscou algum órgão de denúncia, proteção e/ou acompanhamento por ser LGBTI+? (**Se sim**) Qual/is? Como foi a sua relação com esse órgão?

10. Você conhece os direitos das pessoas LGBTI+? (**Se sim**) Qual/is?

11. O Estado brasileiro contribui para a proteção das pessoas LGBTI+? (**Se sim**) De que modo? (**Se não**) Por que?

12. O que você entende por segurança? E por segurança pública?

13. Você acha que os profissionais da Segurança Pública tratam de modo diferenciado pessoas LGBTI+ e cis-heterossexuais? (**Se sim**) De que modo?

14. Você acha que os profissionais da Segurança Pública tratam de modo diferenciado pessoas negras, indígenas e brancas? (**Se sim**) De que modo?

15. Você conhece algum Movimento Social LGBTI+? (**Se sim**) Qual/is?

16. Você acha que os Movimentos Sociais representam proteção para pessoas LGBTI+? (**Se sim**) De que modo?

17. (**Para pessoas que atuam na prática socioeducativa**) Como você incorpora os debates sobre gênero e sexualidades no seu exercício profissional?

18. (**Opcional**) Você teria indicações de outras pessoas que possam contribuir para esta pesquisa?



**ANEXO A – Parecer Consubstanciado do Comitê de Ética em Pesquisa**

**PARECER CONSUBSTANCIADO DO CEP**

**DADOS DO PROJETO DE PESQUISA**

**Título da Pesquisa:** NOTA DE REPÚDIO ÀS CARAVELAS: encruzilhadas Norte-Sul global na segurança pública para pessoas LGBTI+ brasileiras

**Pesquisador:** RODRIGO SALES QUEIROZ

**Área Temática:**

**Versão:** 2

**CAAE:** 64744422.5.0000.5686

**Instituição Proponente:** Instituto de Psicologia - UFBA

**Patrocinador Principal:** Financiamento Próprio

**DADOS DO PARECER**

**Número do Parecer:** 5.827.514

**Apresentação do Projeto:**

O protocolo em análise, versão 02, refere-se a pesquisa de Mestrado, com financiamento próprio. Tem por questão de pesquisa "quais as encruzilhadas entre Norte e Sul globais na construção da segurança pública para pessoas LGBTI+ brasileiras?" Utiliza a abordagem qualitativa (análise de conteúdo). A pesquisa entrevistará dez pessoas LGBTI+ brasileiras, sendo, pelo menos 50% das entrevistadas, adultas, negras (pretas ou pardas) ou indígenas para que se possa visualizar a interseccionalidade nas experiências individuais. As participantes da pesquisa serão selecionadas a partir de conexões com a rede de sociabilidade LGBTI+ do próprio pesquisador. É salientado ainda já ter sido realizado um estudo piloto prévio de pesquisa por videoconferência em 2019 com uma ativista de um Movimento LGBTI+ português.

**Objetivo da Pesquisa:**

Apresenta os mesmos objetivos nos diferentes documentos integrantes do protocolo de pesquisa. O objetivo geral é "Discutir as encruzilhadas existentes entre Norte e Sul globais na construção da segurança pública para pessoas LGBTI+ brasileiras"

Como objetivos específicos tem-se:

a) Mapear traumas coloniais nas realidades da população LGBTI+ brasileira;

**Endereço:** Rua Aristides Novis, 197

**Bairro:** FEDERAÇÃO

**UF:** BA

**Município:** SALVADOR

**CEP:** 40.210-730

**Telefone:** (71)3283-6437

**E-mail:** cepips@ufba.br

Continuação do Parecer: 5.827.514

- b) Descrever as estratégias formais e informais de segurança pública existentes no Brasil;
- c) Verificar o alcance das construções formais e informais de segurança pública para a população brasileira LGBTI+;
- d) Identificar os tensionamentos dos Movimentos Sociais que militam e socioeducam pela dissidência sexual e de gênero no território brasileiro.

#### **Avaliação dos Riscos e Benefícios:**

Foram apresentados explicitamente os riscos e benefícios envolvidos, destacando-se o risco de que a pesquisa poderá retornar a momentos sensíveis da trajetória de vida do participante, ao qual é informado que “que há riscos de constrangimento ou fragilização ao decorrer da entrevista”. Caso isso ocorra é declarado que será realizado um acolhimento inicial e a entrevista poderá ser interrompida, cancelada ou remarcada a qualquer momento, também sendo facultativo à entrevistada se recusar a responder perguntas que a deixem constrangida ou vulnerável. Além disso, caso seja necessário, a pessoa entrevistada será orientada a buscar a rede de Atenção Básica em Saúde do seu município para acompanhamento posterior com profissional da Psicologia, servidor público devidamente registrado e habilitado a prestar atendimento clínico. Como benefícios envolvidos com a participação no estudo, é declarado que se pretende, com a pesquisa, contribuir para a ampliação da compreensão das pessoas envolvidas sobre os direitos da população LGBTI+ e coletar informações que possam auxiliar na formulação e avaliação de políticas públicas para pessoas LGBTI+ no Brasil.

Entende-se que os benefícios possíveis com a realização da pesquisa em termos sociais e científicos superam os riscos.

#### **Comentários e Considerações sobre a Pesquisa:**

A proposta apresenta tema relevante e original, com visíveis possibilidades de contribuições sociais e/ou científicas. Está em conformidade com a Resolução CNS 466/2012.

O método proposto está adequado à abordagem do objeto de estudo.

#### **Considerações sobre os Termos de apresentação obrigatória:**

Foram apresentados os seguintes termos obrigatórios para o tipo de pesquisa e população participante:

- 1- Termo de Autorização Institucional (em conformidade com o exigido pela CONEP);

**Endereço:** Rua Aristides Novis, 197

**Bairro:** FEDERAÇÃO

**CEP:** 40.210-730

**UF:** BA

**Município:** SALVADOR

**Telefone:** (71)3283-6437

**E-mail:** cepips@ufba.br

UFBA - INSTITUTO DE  
PSICOLOGIA (IPS) DA  
UNIVERSIDADE FEDERAL DA  
BAHIA



Continuação do Parecer: 5.827.514

- 2- Termo de autorização de instituição coparticipante (não se aplica);
- 3- Termo de Compromisso do Pesquisador (em conformidade com o exigido pela CONEP);
- 4- Termo de Confidencialidade (em conformidade com o exigido pela CONEP);
- 5- Declaração de Concordância com o Desenvolvimento do Projeto de Pesquisa (em conformidade com o exigido pela CONEP);
- 6- Termo de Consentimento Livre e Esclarecido – TCLE (em conformidade com o exigido pela CONEP);
- 7- Termo de Assentimento Livre e Esclarecido – TALE (não se aplica);
- 8- Termo de Compromisso para Coleta de Dados em Arquivos (Não se aplica);
- 9- Termo de concessão (Não se aplica);

O TCLE e está redigido sob a forma de convite, apresentando linguagem clara. Atende aos princípios da autonomia, beneficência, não maleficência, justiça, privacidade, sigilo e anonimato. Está apresentado conforme exigência para o tipo de pesquisa e participantes envolvidos bem como todas as informações relevantes ao processo de consentimento livre e esclarecido.

**Recomendações:**

O protocolo em análise não apresenta inconsistências metodológicas que possam repercutir em aspectos éticos. As pendências elencadas foram sanadas, e não há novas recomendações.

**Conclusões ou Pendências e Lista de Inadequações:**

Sem pendências

**Considerações Finais a critério do CEP:**

Eventuais modificações ou emendas ao protocolo devem ser apresentadas ao CEP de forma clara e sucinta, identificando a parte do protocolo a ser modificada e suas justificativas.

O/A pesquisador/a deverá apresentar relatório a este CEP após a conclusão da pesquisa. Solicitar modelo ao CEP quando de sua elaboração.

**Este parecer foi elaborado baseado nos documentos abaixo relacionados:**

Tipo Documento	Arquivo	Postagem	Autor	Situação
----------------	---------	----------	-------	----------

**Endereço:** Rua Aristides Novis, 197

**Bairro:** FEDERAÇÃO

**CEP:** 40.210-730

**UF:** BA

**Município:** SALVADOR

**Telefone:** (71)3283-6437

**E-mail:** cepips@ufba.br



UFBA - INSTITUTO DE  
PSICOLOGIA (IPS) DA  
UNIVERSIDADE FEDERAL DA  
BAHIA



Continuação do Parecer: 5.827.514

Informações Básicas do Projeto	PB_INFORMAÇÕES_BÁSICAS_DO_PROJETO_2038092.pdf	02/12/2022 05:52:44		Aceito
Projeto Detalhado / Brochura Investigador	BROCHURA_PESQUISA_RODRIGO.pdf	02/12/2022 05:49:27	RODRIGO SALES QUEIROZ	Aceito
Folha de Rosto	FOLHA_DE_ROSTO_RODRIGO.pdf	25/10/2022 19:26:57	RODRIGO SALES QUEIROZ	Aceito
Outros	ROTEIRO_DE_ENTREVISTA_RODRIGO.pdf	25/10/2022 19:16:05	RODRIGO SALES QUEIROZ	Aceito
Declaração de Pesquisadores	TERMO_DE_COMPROMISSO_DO_PESQUISADOR.pdf	25/10/2022 19:12:28	RODRIGO SALES QUEIROZ	Aceito
Declaração de concordância	DECLARACAO_DE_CONCORDANCIA_ORIENTADORA.pdf	25/10/2022 19:11:16	RODRIGO SALES QUEIROZ	Aceito
Declaração de Pesquisadores	TERMO_DE_CONFIDENCIALIDADE.pdf	25/10/2022 19:05:37	RODRIGO SALES QUEIROZ	Aceito
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	TERMO_DE_CONSENTIMENTO_LIVRE_E_ESCLARECIDO.pdf	25/10/2022 19:00:21	RODRIGO SALES QUEIROZ	Aceito
Outros	TERMO_DE_AUTORIZACAO_INSTITUCIONAL_RODRIGO.pdf	25/10/2022 18:55:54	RODRIGO SALES QUEIROZ	Aceito

**Situação do Parecer:**

Aprovado

**Necessita Apreciação da CONEP:**

Não

SALVADOR, 19 de Dezembro de 2022

---

**Assinado por:**  
**Leonardo de Oliveira Barros**  
**(Coordenador(a))**

**Endereço:** Rua Aristides Novis, 197

**Bairro:** FEDERAÇÃO

**UF:** BA

**Município:** SALVADOR

**Telefone:** (71)3283-6437

**CEP:** 40.210-730

**E-mail:** cepips@ufba.br