

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO**  
**FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS**  
**DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**

**RAMON PEREIRA DOS REIS**

**Cidades e subjetividades homossexuais: cruzando marcadores da diferença em  
bares nas “periferias” de São Paulo e Belém**

Versão corrigida

São Paulo  
2017

RAMON PEREIRA DOS REIS

**Cidades e subjetividades homossexuais: cruzando marcadores da diferença em bares nas “periferias” de São Paulo e Belém**

Versão corrigida

De acordo:

Júlio Assis Simões

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, da Universidade de São Paulo, como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutor em Antropologia.

Orientador: Prof. Dr. Júlio Assis Simões

São Paulo

2017

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação  
Serviço de Biblioteca e Documentação  
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

R375c Reis, Ramon Pereira dos  
Cidades e subjetividades homossexuais: cruzando  
marcadores da diferença em bares nas "periferias" de  
São Paulo e Belém / Ramon Pereira dos Reis ;  
orientador Júlio Assis Simões. - São Paulo, 2017.  
283 f.

Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras  
e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.  
Departamento de Antropologia. Área de concentração:  
Antropologia Social.

1. Espaço urbano. 2. Periferia. 3. Marcadores  
sociais da diferença. 4. (Homo)sexualidade. 5.  
Segregação socioespacial. I. Simões, Júlio Assis,  
orient. II. Título.

REIS, Ramon Pereira dos. **Cidades e subjetividades homossexuais: cruzando marcadores da diferença em bares nas “periferias” de São Paulo e Belém.** Tese apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Doutor em Antropologia.

Aprovado em: 13 de dezembro de 2016.

#### Banca Examinadora

Orientador: Prof. Dr. Júlio Assis Simões  
Julgamento: \_\_\_\_\_

Instituição: USP  
Assinatura: \_\_\_\_\_

Examinadoras/es:

Profa. Dr. Heitor Frúgoli Jr.  
Julgamento: \_\_\_\_\_

Instituição: USP  
Assinatura: \_\_\_\_\_

Profa. Dra. Silvana Nascimento  
Julgamento: \_\_\_\_\_

Instituição: USP  
Assinatura: \_\_\_\_\_

Profa. Dra. Regina Facchini  
Julgamento: \_\_\_\_\_

Instituição: Unicamp  
Assinatura: \_\_\_\_\_

Prof. Dr. Roberto Marques  
Julgamento: \_\_\_\_\_

Instituição: URCA  
Assinatura: \_\_\_\_\_

Suplentes:

Profa. Dra. Heloísa Buarque de Almeida

Instituição: USP

Prof. Dra. Laura Moutinho

Instituição: USP

Profa. Dra. Lilia Moritz Schwarcz

Instituição: USP

Profa. Dra. Isadora Lins França

Instituição: Unicamp

Prof. Dr. Benedito Medrado

Instituição: UFPE

A todas as/os LGBT “*das quebradas*”/“*das baixadas*”.  
Existentes, persistentes, resistentes.

## AGRADECIMENTOS, OU: SOBRE A DOR E O SABOR DE FINALIZAR UMA TESE

Por mais clichê que possa parecer, sou mais um daqueles pesquisadores que considera importante iniciar os agradecimentos tecendo breves considerações sobre a chamada “solidão da escrita” ou o ato de “parir” uma tese. Com efeito, recorro aos escritos da antropóloga Miriam Grossi, mais especificamente a um artigo publicado em 2004 sob o título “Dor da tese”. Neste, Grossi problematiza os desafios enfrentados por orientandas/os e orientadoras/es durante a feitura de uma tese (leia-se, também, trabalho de conclusão de curso – TCC - ou dissertação). Ao dialogar com a Psicanálise, a autora observa que essa dor, expressada por toda a sorte de doenças, é parte de um sofrimento maior que é a própria escrita da tese, “da produção desse trabalho que ocupa simbolicamente um lugar fundamental na vida de todos nós que optamos pelo processo criativo que a pesquisa antropológica nos faz vivenciar” (Grossi, 2004, p. 224). Processo que inevitavelmente diz respeito às negociações feitas, do início ao fim da tese, com orientadora/or, na seleção de autoras/es, no desenvolvimento da pesquisa de campo, na escolha da banca etc.

Embora Grossi proponha saídas para amenizar esse sofrimento, através da escrita de diários de campo com dois lados - um para a razão/objetividade e outro para a emoção/subjetividade (exercício que segundo ela é uma espécie de *garde fou*: prática constante de escrita e de incursão etnográfica que envolve sentimentos e emoções) -, não existem reflexões potentes sobre os exercícios de escrever teses, sejam estas consideradas boas ou ruins.

Há algum tempo essa “dor da tese” me consome. Sozinho ou na companhia de amigas/os e familiares, venho percebendo que o exercício de escrita é minado de incertezas, por este motivo, mas não somente, esse processo é tão doloroso. Penso que esforços precisos de reflexão, por exemplo, sobre saúde mental devem ser postos à prova, afinal pouco são escrutinadas as vicissitudes que envolvem tal processo. Quando sempre a maior explicação é que trata-se de um ato solitário, mas existe pouquíssima, ou quase nenhuma, consideração pormenorizada acerca desse tipo de solidão.

Portanto, fecho mais um ciclo carregando uma infinidade de sentimentos, aprendizados, perdas e ganhos. Tenho em mente que os caminhos que me levaram até

aqui precisam ser reconhecidos como etapas de superação. O produto que entrego à/ao leitora/or soa para mim como um desabafo. Consegui!

Nesses caminhos tortuosos de quase 5 anos, envoltos por dores e sabores diversos, várias pessoas e instituições tiveram papel fundamental. Chegou o momento de me valer da contraditória para retribuir a todas/os que me ajudaram ao longo dessa jornada. De forma aleatória, seguem os nomes.

Começo, então, pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP). Reconheço que sem a concessão da bolsa de pesquisa pela FAPESP (processo nº 2012/11721-8) eu, com certeza, teria desistido no meio do caminho.

Ao meu orientador, Júlio Simões, pela paciência e generosidade em compartilhar conhecimento e perceber que cada orientanda/o possui um tempo específico de apreensão, por compreender as minhas ausências, pela possibilidade de estágio-docente na disciplina Sexualidade e Ciências Sociais (2012.1) e, sobretudo, por confiar no meu trabalho. Suas longas orientações *on* e *off line* foram primordiais para o desenvolvimento da tese.

Às minhas tias Elieuzza, Graça e Alice, e à minha eterna avó-mãe Zila (*in memoriam*). Vocês representam força e luta, além de serem o meu porto seguro para eu continuar firme. Ainda que a linguagem técnica da universidade/da antropologia não nos aproxime, que a distância geográfica acentue afastamentos e que eu expresse meus afetos de maneira contida, estou certo de que posso contar com vocês para todas as horas.

Às/Aos professoras/es com as/os quais estabeleci contatos diretos no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade de São Paulo (USP), Dominique Gallois, Heitor Frúgoli Jr., Heloísa Buarque de Almeida, José Guilherme Magnani, Júlio Simões, Laura Moutinho, Lilia Schwarcz e Silvana Nascimento (esta pela oportunidade de estágio-docente na disciplina Introdução às Ciências Sociais, 2014.1), pelo empenho, dedicação e generosidade em repassar conhecimento e fazer de cada aula e conversa um instigante e incansável processo de aprendizado.

No âmbito da secretaria do PPGAS/USP preciso agradecer à equipe de funcionárias/os sempre de prontidão para solucionar burocracias imagináveis e inimagináveis da vida acadêmica. Obrigado, Soraya Gebara, Rose de Oliveira, Ivanete Ramos e Celso Gonçalves, principalmente pela paciência.

Às queridas professoras e amigas Regina Facchini e Isadora Lins França pela proximidade necessária e certa em diversos momentos da minha trajetória acadêmica. O período em que fui aluno especial na Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) da disciplina Tópicos Avançados em Estudos de Gênero II (2012.1), somados aos debates e às conversas em congressos, foram de extrema relevância para o meu amadurecimento intelectual.

À professora e ex-orientadora Cristina Donza Cancela, ou apenas Cris, pelos ensinamentos e confiança recíproca que construímos ao longo da graduação e do mestrado na Universidade Federal do Pará (UFPA). Sou grato, também, por você ter sido a ponte aproximativa entre Belém (UFPA) e São Paulo (USP), incentivo que me possibilitou alçar novos voos e sair da minha zona de conforto.

Às/Aos queridas/os editoras/es da revista Cadernos de Campo do PPGAS/USP (2012 e 2013): Amanda Brandão, Diana Gómez, Giancarlo Machado, Gleicy da Silva, Gustavo Saggese, Isabela Venturoza, Joana Farias, Mariane Pisani, Michelle Cirne, Milton Bortoletto, Pedro Lopes, Rafael Pansica, Vitor Grunvald, Yara Alves, Ypuan Garcia e Yuri Tambucci, pela vontade de trabalhar e pelo comprometimento. Saudade daquelas manhãs de segunda-feira sempre agitadas.

Aos organizadores e palestrantes do ciclo de debates intitulado “Significados da periferia nas práticas e produções culturais”, que teve lugar no Centro de Pesquisa e Formação do Serviço Social do Comércio (SESC) de São Paulo: Heitor Frúgoli Jr., Jaime Santos Jr., Alexandre Pereira, Marcio Macedo, Érica Nascimento, Guilherme Aderaldo e Uvandererson da Silva, além do amigo e parceiro Bruno Puccinelli. Nossos diálogos e aprendizados deram uma lufada de ar ao processo de escrita da tese.

Às/Aos professoras/es do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA) da UFPA, Diana Antonaz (*in memoriam*), Carmem Rodrigues, Denise Cardoso, Maurício Costa, Mônica Conrado, e à lenda viva da Filosofia paraense: Ernani Chaves. Conjunto de profissionais com as/os quais tive o privilégio de aprender a dar os primeiros passos em uma carreira acadêmica na antropologia.

Às lindezas Milton Ribeiro, Bruno Puccinelli e Thiago Soliva, não me cabem palavras para agradecê-los. Nossa aproximação aconteceu em um momento extremamente oportuno e necessário, e o melhor disso tudo é saber que posso contar sempre com cada um. Nossas aventuras antropológicas estão apenas começando. Amo vocês, “*Tyas Dedés*”.



Às amizades conquistadas ou reatualizadas em terras paulistanas: no Conjunto Residencial da USP (CRUSP), ao Nrishi Mahe e a Irana Gaia (a hospedagem, os momentos de comensalidade, o cantinho na sala e o cobertor, o compartilhamento de afetos e músicas), ao casal Viviane Silva e Alan Ribeiro (o bilhete único, as conversas e os conselhos, a circulação de afetos e comidas), ao Bruno Soares (jamais esquecerei das tuas voltinhas dentro do Habeas... rrsrs); fora do CRUSP, mas ainda na USP, Eros Guimarães, Felipe Policisse, João Henrique Custódio, Eduardo Marinho, Lorena Ribeiro, Sacha Kontic e Marcio Zamboni, pela gentileza em me apresentarem São Paulo; especificamente no PPGAS/USP, Denise Pimenta, Mayã Martins, Leonardo Bertolossi, Jacqueline Teixeira, Ana Letícia de Fiori, Tatiane Klein, Mariane Pisani e Marina Barbosa, pelas palavras de estímulo e pelo companheirismo. Com estas três últimas tive um convívio, mais do que necessário, extramuros da USP, vocês são vida e afeto, além de emanarem muita beleza e generosidade.

A todas/os as/os amigas/os de terras nortistas, especialmente aquelas/es que estiveram mais próximas/os durante o doutorado: Amadeu Lima (alegria e força necessárias, somos uvas necessárias no pomar – sejam elas azedas ou doces), Benedito Neto (amizade destemida e repleta sempre de muita comida e lacação, claro! “*Me diz como tu consegues esticar esse teu akué? Porque não tá batendo no contracheque*”), Diego Euler (amizade e conversa na medida certa. *There’s a stranger in my house...*), José Luiz (espírito aventureiro estimulante; líder nato que não saiu da Vila Maiauatá para ficar no anonimato rrsrs), Léia Soares (generosidade sem tamanho), Luciano Cássio (originalidade ímpar! “*Que deus te abençoe e não me desampare, meu mano*”), Milton Ribeiro (uma das minhas maiores inspirações), Osmar Reis (Vamos beber socialmente?), Paula Ramos (companheira de viagens e hospedagens; “*porque não é apenas uma chuvinha, é uma tempestade...*”), Pedro Queiroz (guerreiro do povo... ops! “*Dentinet do povo*”), Rafael Noletto (“cabelo, cabeleira, cabeluda, descabelada”; ainda quero que me ensines a respirar pelo diafragma), Ronney Alano Reis (revisor, árbitro e crítico de pastas), Selma Brito (sorriso contagiante, a ajuda na hora do imprevisto) e Warlington Lôbo (“*porque essa é uma demanda sua!*”). Vocês são meu porto seguro. Não posso deixar de agradecer aos maravilhosos conterrâneos e amigos de longa data, Alice Canosa, Wanderson Marques e João Paulo Quadros. Saudade de tudo que vivemos na nossa querida Princesa do Salgado.

Às/Aos parceiras/os e amigas/os espalhadas/os pelo Brasil: Benedito Medrado, Roberto Marques, Carlos Eduardo Henning, Mário Carvalho, Camilo Braz, Maria Elvira Díaz Benítez, Telma Amaral, Fabiano Gontijo, Maria Angélica Motta-Maués, Elizabeth Sara Lewis, Marcelo Perilo, Roberto Efrem Filho, Guilherme Passamani, Glauco Ferreira, Rafael Silva, Felipe Medeiros, Luciana Wilm, Andrea Lacombe e Silvia Aguião, pelas conversas e debates necessários.

Às/Aos “*numetes*” – integrantes do Núcleo de Estudos sobre Marcadores Sociais da Diferença (NUMAS) da USP – Ane Talita Rocha, Beatriz Accioly, Bernardo Machado, Bruno Cesar Barbosa, Bruno Puccinelli, Carolina Mazzariello, Eros Sester, Fernanda Kalianny Sousa, Gibran Braga, Gleicy Mailly, Gustavo Sagesse, Hélio Menezes, Igor Costa, Isabela Venturoza, Izabela Ramos, João Henrique Custódio, Laís Miwa Higa, Letizia Patriarca, Luiza Ferreira Lima, Marcella Betti, Marcio Zamboni, Mariane Pisani, Michele Escoura, Nrishu Mahe, Pedro Lopes, Rafael Noleto, Renata Macedo, Renata Harumi, Thiago Sabatine, Tulio Bucchioni, Valéria Alves e Waldor Botero, apesar dos pesares, das discordâncias e da minha proposital distância, aprendi e continuo aprendendo com cada uma/um.

Às/Aos pesquisadoras/es do Grupo de Pesquisa NOSMULHERES. Pela Equidade de Gênero Étnico-racial da UFPA, Alan Ribeiro, Carla Saldanha, Denise Cardoso, Francielle Quaresma, Julia Souza, Lilian Sales, Mônica Conrado, Milton Ribeiro, Samuel Souza, Sandra Palheta, Sanmarie Rigaud e Sheyla Moraes, pela possibilidade de diálogo durante o curso Gênero e Diversidade na Escola e, sobretudo, por construírem um espaço de luta na UFPA.

À turma de ingressantes do PPGAS/USP 2012.1, com as/os quais aprendi de perto e de longe as vicissitudes do fazer antropológico. Sou grato, especialmente, a Lorena Avellar, Ypuan Garcia, Nicolau Dela Bandera, Ariel Rolim, Lígia Rodrigues, Gleicy da Silva, Rafael Pansica, Rosenilton Oliveira e Juliana Gondim, pela troca de experiências, cervejas, conselhos, risadas, conversas e recomendações de leitura.

Finalizo agradecendo a todas/os que colaboraram com o desenvolvimento da pesquisa de campo. Não tenho palavras para expressar tamanha gratidão que sinto por cada uma/um. Obrigado por me ensinarem que a vida é um incessante exercício de “*resistência*”.

É uma cidade igual a um sonho: tudo o que pode ser imaginado pode ser sonhado, mas mesmo o mais inesperado dos sonhos é um quebra-cabeça que esconde um desejo, ou então o seu oposto, um medo. As cidades, como os sonhos, são construídas por desejos e medos, ainda que o fio condutor de seu discurso seja secreto, que as suas regras sejam absurdas, as suas perspectivas enganosas, e que todas as coisas escondam uma outra coisa [...] As cidades também acreditam ser obra da mente ou do acaso, mas nem um nem o outro bastam para sustentar as suas muralhas. De uma cidade não aproveitamos as suas sete ou setenta e sete maravilhas, mas a resposta que dá às nossas perguntas.

(As cidades invisíveis, Italo Calvino)

## RESUMO

REIS, Ramon Pereira dos. **Cidades e subjetividades homossexuais: cruzando marcadores da diferença em bares nas “periferias” de São Paulo e Belém.** 2017. 283f. Tese (Doutorado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2017.

Esta é uma pesquisa antropológica sobre agenciamentos, disputas e segregações socioespaciais entre homens que se autoidentificam como “*gays*” ou “*homossexuais*” em contextos de “periferia” das cidades de São Paulo e Belém. Objetivamos perscrutar o processo de produção social das diferenças entre esses homens, frequentadores de bares com expressiva sociabilidade homossexual, localizados em regiões “periféricas” da zona leste de São Paulo e em um bairro de “periferia” de Belém: o Guingas Bar (em São Mateus), a Plasticine Party, que acontece quinzenalmente no Luar Rock Bar (em Itaquera), e o bar Refúgio dos Anjos (no Guamá), respectivamente. A chave analítica que nos conduziu à temática e aos espaços mencionados partiu da problemática, ainda pouco explorada na antropologia urbana brasileira, entre “periferia” e homossexualidade, ou melhor, entre os estudos urbanos e os estudos de gênero e sexualidade. Compreendemos que a partir dos anos 2000 a relação destes campos de conhecimento ganhou fôlego no cenário nacional a partir das pesquisas antropológicas sobre sociabilidade homossexual, porém parte desses esforços se concentraram nas regiões “centrais” das cidades brasileiras. Mais do que reconhecermos distinções regionais e geográficas, procuramos esquadriñar narrativas sobre cidade que borram o binômio “centro-periferia”. Para isso, tomamos como um dos vetores argumentativos a mobilidade, enquanto alusão e/ou prática, mas sobretudo como empoderamento, articulando-o aos marcadores sociais de gênero, sexualidade, classe social, raça/cor e territorialidade, com vistas a observarmos como os interlocutores negociam suas existências no espaço urbano. Nossa empreitada propõe contribuir aos estudos urbanos e aos estudos de gênero e sexualidade seja para fazer conversar “periferias” e homossexualidades, cidades, produção da diferença e sociabilidades homossexuais, seja para mostrar que as transformações urbanas de cada contexto citadino, relacionadas ao percurso histórico dos bares e ao que denominamos de movimento-ações, são peças-chave para a compreensão de termos como “*resistência*”, “*família*”, “*comunidade*”, amizade, sinalizando, desta feita, que tais compósitos extrapolam os sinônimos da ausência e da precariedade, ao mesmo tempo em que as relações estabelecidas não se bastam pela via do lazer e da diversão. Portanto, ao longo da tese percebemos que tais contextos estão em constantes negociações e disputas interpeladas diretamente pelos modos como as cidades são acessadas e desejadas.

Palavras-chave: Espaço urbano. “Periferia”. Marcadores sociais da diferença. (Homo)sexualidade. Segregação socioespacial.

## ABSTRACT

REIS, Ramon Pereira dos. **Cities and homosexual subjectivities: crossing markers of difference in bars in the “peripheries” of the cities São Paulo and Belém, Brazil.** 2017. 283f. Tese (Doutorado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2017.

This is an anthropological research on socio-spatial agency, disputes and segregations between men who self-identify themselves as “*gays*” or “*homosexuals*” in “periphery” contexts of the cities São Paulo and Belém, Brazil. We aim to examine the social production process of the differences between these men, who are frequenters of bars with expressive homosexual sociability, located in “peripheral” regions of the east side of São Paulo and in a “periphery” neighborhood of Belém: the Guingas Bar (in São Mateus), the Plasticine Party, held every two weeks in the Luar Rock Bar (in Itaquera), and the bar Refúgio dos Anjos (in Guamá), respectively. The analytical key that led us to the theme and spaces mentioned came from the problematic, still little explored in Brazilian urban anthropology, between “periphery” and homosexuality, or rather, between urban studies and the gender and sexuality studies. We understand that from the 2000s the articulation of these fields of knowledge gained ground in the national scenario based on anthropological research on homosexual sociability, but part of these efforts were concentrated in the “central” regions of Brazilian cities. Rather than recognizing regional and geographical distinctions, we seek to sift through city narratives that blur the “downtown-periphery” binomial. In order to do this, we take as one of the argumentative vectors the mobility, as allusion and/or practice, but above all as empowerment, articulating it with social markers of gender, sexuality, social class, race/color and territoriality, as a way of observing the management of the interlocutors in the urban space. Our project proposes to contribute to urban studies and the gender and sexuality studies, either to talk about “peripheries” and homosexuality, cities, the production of difference and homosexual sociabilities, or to show that the urban transformations of each urban context, related to the history of bars and what we call movement-actions, are key pieces for the understanding of terms such as “*resistance*”, “*family*”, “*community*”, friendship, signaling, this time, that such composites extrapolate the synonyms of absence and precariousness, at the same time that established relationships are not enough for the way of leisure and fun. Therefore, throughout the thesis we perceive that such contexts are in constant negotiations and disputes directly questioned by the ways in which the cities are accessed and desired.

Keywords: Urban space. “Periphery”. Social markers of difference. (Homo)sexuality. Socio-spatial segregation

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Imagem 1: *Drag Queens* interagindo com crianças e adolescentes da vizinhança, durante uma das edições do evento Futebol das *Drags*.

Imagem 2: Mapa da cidade de São Paulo dividida em subprefeituras.

Imagem 3: Mapa da cidade de Belém dividida por bairros.

Imagem 4: Visão externa do bar Guingas.

Imagem 5: Da esquerda para a direita: boate e karaokê.

Imagem 6: Perfil da festa Plasticine na rede social *Facebook*.

Imagem 7: Parte interna do bar Luar Rock.

Imagem 8: Nota publicada sobre o bar “*da Ângela*” em um jornal local de Belém.

Imagem 9: Da esquerda para a direita: corredor de entrada e saída e pista principal.

Imagem 10: *Flyer* do evento de réveillon do Refúgio dos Anjos.

Imagem 11: *Flyer* do evento de 5 anos da Plasticine.

Imagem 12: *Flyer* do evento de 8 anos do Guingas.

Imagem 13: Painel fixado em uma das paredes do bar Refúgio dos Anjos.

## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

Aids – Síndrome da Imunodeficiência Adquirida (*Acquired Immunodeficiency Syndrome*)

BNH – Banco Nacional de Habitação

BRT – *Bus Rapid Transit* (Transporte Rápido por Ônibus)

CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior

CELLOS – Centro de Luta pela Livre Orientação Sexual

CEU – Centro Educacional Unificado

CEUP – Casa do Estudante Universitário do Pará

CNPq – Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico

COHAB – Companhias de Habitação Popular

CRUSP – Conjunto Residencial da USP

DJ – *Disc Jockey*

ENUDS – Encontro Nacional Universitário de Diversidade Sexual

EUA – Estados Unidos da América

FAPESP – Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo

FCS – Faculdade de Ciências Sociais

FESPSP – Fundação Escola de Sociologia e Política de São Paulo

FFLCH – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas

FGTS – Fundo de Garantia do Tempo de Serviço

GGB – Grupo Gay da Bahia

GLS – Gays, Lésbicas e Simpatizantes

GLT – Gays, Lésbicas e Travestis

HIV – Vírus da Imunodeficiência Humana (*Human Immunodeficiency Virus*)

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

IEB – Instituto de Estudos Brasileiros

IFCH – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

LGBT – Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais

MPB – Música Popular Brasileira

NUMAS – Núcleo de Estudos sobre Marcadores Sociais

ONG – Organização Não-Governamental

PME – Plano Municipal de Educação

PNE – Plano Nacional da Educação

PPGAS – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social  
PPGCS – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais  
PPGSA – Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia  
PROCAD – Projeto Nacional de Cooperação Acadêmica  
PSIU – Programa de Silêncio Urbano  
PUB – Plano Urbanístico Básico  
RBA – Reunião Brasileira de Antropologia  
SESC – Serviço Social do Comércio  
SFH – Sistema Financeiro de Habitação  
SOMOS – Grupo de Afirmação Homossexual de São Paulo  
TCC – Trabalho de Conclusão de Curso  
UFPA – Universidade Federal do Pará  
UFG – Universidade Federal de Goiás  
Unicamp – Universidade Estadual de Campinas  
USP – Universidade de São Paulo  
VIP – *Very Important Person*



## SUMÁRIO

<b>Introdução</b> .....	18
Pontos de partida.....	18
Recortes de campo.....	24
Quais cidades e “periferias” nós estamos falando?.....	29
Abordagem teórico-metodológica.....	41
Sistematização dos capítulos.....	47
<b>Capítulo 1: Sociabilidades “homossexuais” nas “periferias” de São Paulo e Belém</b> .....	50
1.1 Prólogo: elucidação em outro espaço-tempo.....	50
1.2 Guingas Bar.....	52
1.2.1 Como tudo começou? De Ginga Byte para Guingas.....	55
1.2.2 Mesmo nome, novo endereço.....	66
1.2.3 Reconhecimentos e prêmios.....	71
1.3 Plasticine Party.....	76
1.3.1 Entre passado e presente: cenas, espaços, festas.....	79
1.3.2 <i>Don't be plasticine. Don't forget to be the way you are</i> .....	86
1.3.3 “ <i>Na Plast cola de tudo!</i> ” .....	90
1.4 Refúgio dos Anjos – bar “ <i>da Ângela</i> ”.....	96
1.4.1 A Arte de Pecar.....	97
1.4.2 Refúgio dos Anjos: da popularidade.....	106
1.4.3 Do reconhecimento.....	111
1.5 Existências, “ <i>resistências</i> ”, persistências.....	117
<b>Capítulo 2: Entre pertencimentos e distanciamentos: mobilidades, eventualidades e agenciamentos socioespaciais</b> .....	127
2.1 Movimento-ações no espaço urbano: a mobilidade como empoderamento....	127
2.2 Cidades, festas e espaços: três etnografias.....	135
2.2.1 Etnografia I: Réveillon do Refúgio.....	136
2.2.2 Etnografia II: 5 anos de “Plast”.....	145
2.2.3 Etnografia III: 8 anos do Guingas.....	153
2.3 Costurando fios soltos e desamarrando nós, ou: sobre como a(s) mobilidade(s) não pode(m) ser reificada(s).....	161

<b>Capítulo 3: Produções sociais da diferença: percepções de estilo e marcações sociais de “raça”/cor .....</b>	<b>167</b>
3.1 A produção social das diferenças: relações entre cidade, gênero e sexualidade.....	167
3.2 “ <i>É uma questão de estilo</i> ”: vestuários, linguagens e corporalidades.....	170
3.3 Quando um “ <i>preto</i> ” encontra um “ <i>branco</i> ”, e vice-versa: sobre lugares sociais, cores e cidades.....	189
<b>Capítulo 4: “<i>Essa coisa familiar</i>”: escolhas, amizades e afetividades .....</b>	<b>207</b>
4.1 Do sangue à escolha.....	207
4.2 “ <i>Essa coisa familiar</i> ”: amizades, espaços, (in)formalidades, bairros.....	211
4.3 “Nenhum de nós é tão bom quanto todos nós juntos!”: sentidos de “comunidade” e sensações de bem-estar e segurança.....	221
4.4 “ <i>A ideia da gente era fazer uma extensão da nossa casa</i> ”: das afetividades...	239
<b>Considerações finais.....</b>	<b>246</b>
“ <i>Transando com a cidade</i> ”.....	246
Fazer-cidade.....	252
Recapitulando.....	259
<b>Referências bibliográficas.....</b>	<b>263</b>
<b>Sites pesquisados .....</b>	<b>281</b>

## **Introdução**<sup>1</sup>

### **Pontos de partida**

No dia 18 de março de 2012 (domingo), numa manhã calorosa de final de verão, em São Paulo, recebi um e-mail que serviu de estímulo para iniciar minhas aventuras antropológicas nesta cidade. Embora a perspectiva aventureira esteja alicerçada em um ideal romântico subjacente à formação da ciência antropológica, é válido salientar que “não seria enganoso dizer que a pesquisa é sempre uma aventura nova e sobre a qual precisamos refletir” (Cardoso, 1986, p. 13). Naquela ocasião, a mensagem que Isadora<sup>2</sup> me enviou tratava-se da indicação do evento Futebol das Drags, em comemoração ao aniversário da boate Blue Space. De posse daquela tímida indicação, seguida por um pequeno *release* do evento, fiquei curioso e me encorajei a perscrutar a cidade.

A boate Blue Space está localizada na Rua Brigadeiro Galvão, 723, na Barra Funda<sup>3</sup>. Tradicionalmente conhecida pelos shows de *drag queens*, no primeiro semestre de 2016 a boate completou 20 anos e contou novamente com a realização do referido evento. “*Realizamos esta brincadeira todos os anos. É uma forma de se*

---

<sup>1</sup> Para facilitar a compreensão do texto, todas as vezes em que determinadas palavras estiverem grafadas em itálico e sem aspas elas referem-se a estrangeirismos, as que estiverem em itálico e entre aspas são termos êmicos e aquelas apenas entre aspas dizem respeito às categorias de análise. As frases e diálogos em itálico e entre aspas tratam-se de falas ouvidas em campo e de trechos das entrevistas realizadas. Por fim, utilizamos as contrações “as/os”, “as/es” etc. para identificar menos uma equiparação de gênero nos espaços e mais às diversas situações nas quais mulheres e homens estiveram presentes nos bares.

<sup>2</sup> Por uma questão ética, trocamos o nome de todas/os as/os interlocutoras/es. Contudo, optamos por manter o nome de pessoas públicas e de amigas/os por uma questão de reconhecimento pessoal e intelectual.

<sup>3</sup> Sobre a boate, consultar o site <[www.bluespace.com.br](http://www.bluespace.com.br)>, acesso em 29 de março de 2016. Sua localização tem lugar em um dos distritos da subprefeitura da Lapa, na zona oeste de São Paulo. No caso desta subprefeitura, os seus 6 distritos (Barra Funda, Jaguara, Jaguaré, Lapa, Perdizes e Vila Leopoldina) compõem um contingente populacional de 305.526 habitantes, dispostos em meio a uma região historicamente operária; o vertiginoso processo de industrialização em meados do século XIX, possibilitou a constituição de um lugar, especialmente a Barra Funda, com acelerada verticalização empresarial e residencial (os dados demográficos são provenientes do site <<http://www.prefeitura.sp.gov.br/cidade/secretarias/subprefeituras/lapa/>>, acesso em 29 de março de 2016).

*aproximar da vizinhança e também ensinar a importância de se conviver com as diferenças*”, afirmou José Victor, proprietário da boate<sup>4</sup>.

Com efeito, a ideia inicial era desenvolver uma pesquisa em alguma boate que possibilitasse maior diferenciação social do público em termos de “raça”/cor<sup>5</sup>, classe social, performance de gênero, sexualidade e consumo. Nesse sentido, a Blue Space era interessante porque condensava segundo minhas reflexões, tais marcações sociais. Além disso, outro aspecto que me chamava atenção era a relação “familiar” entre *drag queens*, frequentadoras/es e vizinhança. Percebi, durante aquela etnografia de curta duração, o carinho e a empatia que eram direcionados a várias *drags*. Considerei, portanto, perceber a relação de proximidade das *drags* com a vizinhança, principalmente entre crianças e adolescentes que se dispunham a participar daquela partida de futebol.

**Imagem 1: Drag queens interagindo com crianças e adolescentes da vizinhança, durante uma das edições do evento Futebol das Drags.**



Fotógrafo: Roberto Setton

Fonte: <<http://www1.folha.uol.com.br/ilustrada/2014/07/1482863-exposicao-traz-ensaio-fotografico-de-partidas-de-futebol-entre-drag-queens.shtml>>, acesso em 29 de março de 2016.

<sup>4</sup> Trecho retirado do site <<http://paroutudo.com/2012/03/19/blue-space-faz-tradicional-futebol-das-drags/>>, acesso em 29 de março de 2016.

<sup>5</sup> Seguimos as pistas analíticas de Laura Moutinho (2004) a respeito do uso de aspas na categoria “raça”, com vistas a destacar construções históricas e culturais específicas. Segundo Moutinho, esse procedimento a ajudou na comparação racial entre Brasil e África do Sul, exatamente pela situacionalidade e localidade na qual a categoria “raça” adquiriu sentido.

Esse primeiro cenário de pesquisa mudou quando eu resolvi conversar com duas moças, Marcela e Gabriela, de aproximadamente 22 anos, que se autoidentificavam como “lésbicas”, e estavam encostadas em uma das paredes da boate. Conforme o nosso diálogo fluía, decidi falar sobre a pesquisa que começava a desenvolver. A mais comunicativa, Marcela, após eu ter feito algum questionamento sobre classe social, indicou-me os encontros entre jovens<sup>6</sup>, segundo ela “gays” e “héteros”, realizados na Praça Coronel Sandoval de Figueiredo<sup>7</sup>, no Tatuapé, zona leste da cidade<sup>8</sup>. Esses encontros ocorrem desde 2002 e de acordo com Marcela: os jovens que lá estão “*não possuem condições financeiras para frequentar as boates do centro, ou as que ficam em regiões mais afastadas do centro, como a The Week<sup>9</sup> e a Blue Space*”. Ela ainda comentou que administrava um blog sobre acontecimentos e “baladas GLS”<sup>10</sup> (“gays”, “lésbicas” e “simpatizantes”) de São Paulo.

\*\*\*

<sup>6</sup> A despeito de parecer que em alguns momentos do texto há uma relação direta entre jovens e faixa etária, nossa intenção é descolar tais categorias no sentido de compreendê-las a partir das relações que se estabelecem nos espaços e lugares pela chave da juventude como um estilo de vida, noção referente a “um valor que deve ser conquistado e mantido em qualquer idade através da adoção de formas de consumo de bens e serviços apropriados” (Debert, 2010, p. 51).

<sup>7</sup> A praça está localizada na Rua Platina, entre as Ruas Cel. Joaquim Antônio Dias e Cel. Luís Americano, fonte <<http://maps.google.com.br/maps?hl=pt-BR&tab=wl>>, acesso em 29 de março de 2016.

<sup>8</sup> A composição urbanística de São Paulo baseia-se, grosso modo, em cinco zonas: leste, oeste, norte, sul e centro. Cada uma destas zonas compõe um desenho específico de urbanidade, territorialidade, acessibilidade, mobilidade e identidade. Com efeito, os perversos processos de industrialização e de especulação imobiliária expõem, anualmente, as fissuras e franjas dessa malha urbana complexa. No caso da zona leste, também chamada de “z/l”, especificamente a região do Tatuapé, esta é um ponto limítrofe, uma espécie de pórtico, que “divide” o “centro” da “periferia”. Segundo dados da prefeitura de São Paulo: “Cerca de 3,3 milhões de pessoas moram na Zona Leste (33% do total paulistano e 17,76% da população da Região Metropolitana de São Paulo), cuja administração está sob a responsabilidade de 11 Subprefeituras”. O Tatuapé faz parte da subprefeitura da Mooca e compõe um contingente populacional de 91.672 habitantes (todos os dados demográficos são provenientes do site <[http://www.prefeitura.sp.gov.br/cidade/secretarias/subprefeituras/subprefeituras/dados\\_demograficos/index.php?p=12758](http://www.prefeitura.sp.gov.br/cidade/secretarias/subprefeituras/subprefeituras/dados_demograficos/index.php?p=12758)>, acesso em 24 de dezembro de 2016).

<sup>9</sup> A The Week está localizada na Rua Guaicurus, 324, na Lapa. Para informações detalhadas sobre esta boate, ver o site <<http://www.theweek.com.br>>, acesso em 29 de março de 2016. Ver também a etnografia que Isadora Lins França (2012) realizou nas suas dependências.

<sup>10</sup> No decorrer do capítulo 1 faremos uma análise mais detalhada acerca da sigla “GLS”.

Seguindo as recomendações de Marcela, fui ao Tatuapé. Antes de chegar a praça Coronel Sandoval de Figueiredo, iniciei as observações na companhia de Marcela e Gabriela, em um trecho das Ruas Tuiuti e Domingos Agustin, atrás do shopping Boulevard Tatuapé (inaugurado em 2002), área contígua à praça. O lugar é, majoritariamente, frequentado por moças e rapazes, com condutas<sup>11</sup> “*homossexuais*” e “*heterossexuais*”, de 13 a 20 anos aproximadamente, e conforme as/os frequentadoras/es relataram: “*os encontros iniciaram na praça de alimentação do shopping*”. Outras/os jovens fizeram questão de comentar que a partir da publicização crescente dos afetos de “*bichas*” e “*sapatão*” e com o aumento expressivo do número de pessoas, elas/es foram “*expulsas/os*” do shopping e passaram a se concentrar nas proximidades de um bar, de proprietárias “*sapatão*”, localizado atrás do shopping, próximo a outro bar de frequência de *skinheads*. A mudança delas/es para a praça ocorreu por conta dos constantes conflitos entre as/os jovens com condutas “*homossexuais*” e os *skinheads*, impossibilitando, assim, o funcionamento do bar “*das sapatão*” - ponto de encontro daquelas “*bichas*” e “*sapatão*”.

Enquanto permanecíamos no local, percebi como o cenário foi sendo ocupado: algumas esquinas e calçadas foram preenchidas por grupos de amigas/os. Casais de meninos e meninas demonstravam afeto e carinho. A maior parte das “*bichas*” se valia de uma performance corporal efeminada que os distinguia dos rapazes com condutas “*heterossexuais*”, em geral menos performáticos e mais tímidos. Havia, reiteradamente, entre as “*bichas*”, o uso de uma linguagem do “grito”, da “confusão”, por exemplo: cumprimentos por meio de gritos, aperto de mão estridente, andar sinuoso, certo empenho em serem vistas/os, algo que eles nomeavam como “*close*”.

Chegando a praça procurei montar um mapa espacial simbólico na intenção de entender como as pessoas estavam distribuídas no espaço. A praça está cercada por prédios residenciais, estabelecimentos comerciais, um bar popularmente chamado de

---

<sup>11</sup> Ao longo da tese, utilizaremos o termo condutas para destacar não apenas os efeitos práticos subjacentes à sexualidade, por exemplo, o modo como o desejo é construído, mas para enfatizar, também, que o próprio direcionamento do desejo não deve ser encapsulado. Tal como um roteiro, nós compreendemos que determinados elementos, como a sexualidade e o desejo, “não existem numa relação biunívoca com os componentes das atividades concretas, e, nesse sentido, não são um mapa direto da situação concreta” (Gagnon, 2006, p. 125).

bar “*das sapatão*” (homônimo aquele antigo bar, das mesmas proprietárias, localizado atrás do shopping), um bar majoritariamente ocupado por deficientes visuais e auditivos, outro de predominância dos gêneros musicais samba e pagode, e um ponto de ônibus e de táxi. Marcela comentava: “*o público da praça é bastante novo, deve ter gente de treze anos*”. Ao tangenciar o aspecto do consumo, ela, que além de blogueira também promovia festas temáticas para o público “GLS”, enfatizou: “*é um público jovem que não gera lucro*”. Ao citar um caso específico, quando foi proprietária de um bar que concentrava essa clientela, ela contou que teve muitos prejuízos no que se refere ao lucro: “*A entrada desse público tem que ser facilitada, a maioria não consome nada e ainda enche o copo com água da torneira*”.

Nessa mesma noite encontrei dois rapazes, Eros e João, que eu já havia visto circulando pela Universidade de São Paulo (USP), ambos do curso de Ciências Sociais desta instituição. Eros aproveitou nosso encontro para mencionar que naquele período estava desenvolvendo uma pesquisa etnográfica sobre a circulação de pessoas entre a praça e o Largo do Arouche, região do “centro antigo” de São Paulo, tradicionalmente conhecida pela sociabilidade de “lésbicas”, “gays”, “bissexuais”, “travestis” e “transsexuais” (LGBT). Depois de um tempo me despedi de Marcela e Gabriela e retomei as conversas com Eros e João.

Eros me chamou atenção para a questão das maneiras distintas de sociabilidade na praça e no Largo do Arouche, bem como aos meandros de circulação daquelas pessoas. Durante a nossa conversa, ele destacou que algumas/uns daquelas/es jovens circulavam nos dois lugares. A diferença, segundo ele, dizia respeito à sociabilidade: “*no largo do Arouche há uma maior abertura, no sentido de agregar pessoas que não fazem parte de grupos, que não são vinculados às famílias, enquanto que na praça os grupos são mais fechados*”.<sup>12</sup>

\*\*\*

---

<sup>12</sup> Devemos lembrar que diferente da praça, onde não há vigilância ou sensação de segurança, no Largo do Arouche os carros da guarda municipal circulam e há a presença de um trailer da polícia civil, o que favorece uma maior abertura dos grupos no Largo em contraponto a uma difícil entrada naqueles da praça. Agradeço ao pesquisador e amigo Marcelo Perilo por este *insight*.

O preâmbulo mencionado serve para enfatizar que se trata, portanto, de uma etnografia em campos pessoais e profissionais interpelados por movimentos interestaduais que ratificam a importância da construção de pesquisas em conjunto<sup>13</sup>. É a partir dessa relação recíproca que enfatizamos o lugar do pesquisador, enquanto sujeito do conhecimento, e a relevância do tema em questão: a produção das diferenças articuladas por segregações, sexualidades e agenciamentos socioespaciais em bares nas “periferias” das cidades de São Paulo e Belém.

Vale ressaltar que utilizamos “centro”, “periferia” e suas derivações entre aspas por dois motivos: I – esta é uma etnografia que atravessa lugares e espaços citadinos distintos e por este motivo compreende a não-reificação do uso desses termos; II – por se tratar de dinâmicas de (des) centralidade, a própria noção de “centro” e/ou “periferia” é contextual e temporal (Frúgoli Jr., 2000; Facchini, 2008; Simões *et al.*, 2010; Feltran, 2011; França, 2012; Puccinelli, 2013, 2015; Rocha, 2013; Reis, 2014a, 2015b). “Centro” e “periferia” devem ser entendidos enquanto categorias de análise não-estancas em relação com pessoas, mobilidades e histórias. Nesse sentido, não corroboramos com determinadas lógicas isomórficas que colam identidades a lugares.

José Simões e Renato do Carmo (2009) enfatizam que:

Em vez de pensarmos os fluxos em oposição aos lugares (e vice-versa), devemos contemplar a própria produção das mobilidades, através da qual podemos observar como se constituem as redes, se definem os trajectos e se constroem as espacialidades, em torno de múltiplos contextos sociais (Simões & Carmo, 2009, p. 18).

---

<sup>13</sup> Pensando nesse movimento que compreende a reflexividade e a importância de um arsenal de pessoas e múltiplas indicações na construção de trabalhos acadêmicos, não podemos deixar de notar que nossas escolhas teórico-metodológicas estiveram diretamente relacionadas aos nossos engajamentos no campo científico dos estudos de gênero e sexualidade e ao não menos importante “peso”, entre “repulsa” e “atração”, que elegemos para construir redes de colaboração e, sobretudo, de amizade. Segundo Pierre Bourdieu (2005, p. 55): “O efeito de campo exerce-se em parte por meio do confronto com as tomadas de posição de todos ou de parcela daqueles que também estão engajados no campo (e são outras encarnações distintas, e antagônicas, da relação entre um habitus e um campo): o espaço dos possíveis realiza-se nos indivíduos que exercem uma ‘atração’ ou uma ‘repulsão’, a qual depende do ‘peso’ deles no campo, isto é, de sua visibilidade, e da maior ou menor afinidade dos habitus que leva a achar ‘simpáticos’ ou ‘antipáticos’ seu pensamento e sua ação”.



Reafirmamos, portanto, que nossa empreitada procura conjugar os estudos urbanos com os estudos de gênero e sexualidade por meio da compreensão sobre a constituição de sociabilidades “*homossexuais*” em bares nas regiões “periféricas” de Itaquera e São Mateus, em São Paulo, e no bairro do Guamá, em Belém. Nosso objetivo geral é analisar os processos de diferenciação e identificação entre homens com condutas “*homossexuais*” nos seguintes bares: Luar Rock (em Itaquera) – nesse caso, a festa Plasticine -, Guingás (em São Mateus) e Refúgio dos Anjos (no Guamá). A articulação entre marcadores sociais de sexualidade, gênero, classe social, “raça”/cor, idade/geração, não exatamente nesta ordem e tampouco nos mesmos níveis de análise, embasa a contextualização da produção social das diferenças e mostra que as distintas formas de acessar e desejar cada cidade não podem ser reificadas e circunscritas ao aspecto estrutural.

### **Recortes de campo**

Nosso foco para determinados espaços de sociabilidade, nesse caso os bares de expressiva frequência de mulheres e homens “*homossexuais*” mencionados, se justifica pelo entendimento de que eles devem ser compreendidos além dos aspectos recreativos e afetivo-sexuais. Uma das hipóteses centrais é que eles se aproximam de determinados lugares na elaboração de negociações identitárias e cidadinas, problematizando o uso que se faz, por exemplo, sobre o corpo e a cidade, a partir da articulação com distintos marcadores sociais da diferença.

Ratificando os objetivos supracitados, valemo-nos de uma pesquisa etnográfica ambiciosa em contextos “periféricos” das cidades de São Paulo e Belém, com vistas a compreendermos como são agenciadas as sociabilidades - as/os aproximações/contatos afetivo-sexuais, as desejabildades, os pertencimentos e distanciamentos, as identificações e diferenciações - em bares específicos. Nosso empenho, em menor escala, também tem como base a compreensão de como são

constituídos os processos de subjetivação (Foucault, 2001) entre homens com condutas “*homossexuais*”.<sup>14</sup>

Posto isso, decorrem algumas questões que procuraremos responder ao longo da pesquisa: Quais os impactos dos marcadores sociais da diferença na produção de identificações e diferenciações? Quais os meandros subjacentes às desejasabilidades, aos pertencimentos e distanciamentos? Quais as especificidades desses bares localizados na “periferia”? Como se dão os processos de mobilidade? Como são constituídas as relações entre homens com condutas “*homossexuais*” na “periferia”?

Isadora Lins França (2012) problematiza os processos correspondentes à articulação entre múltiplos marcadores da diferença na constituição de sujeitos, categorias e estilos relacionados à homossexualidade. Ao abordar a relação entre as produções das diferenças e das subjetividades relacionadas ao consumo e à homossexualidade em determinados espaços/lugares de sociabilidade “*homossexual*”, com foco na segmentação de mercado, ela afirma que:

Longe de serem apenas cenários neutros, os lugares atuam na constituição de subjetividades ao mesmo tempo em que são constituídos por seus frequentadores; por outro lado, funcionam também como contextos que revelam e possibilitam determinados usos de bens ou que fazem circular informações a seu respeito, estimulando ou não o interesse por objetos ou práticas de consumos específicos (França, 2012, p. 19).

Desta feita, na investida em torno de outros espaços de sociabilidade “*homossexual*” distantes dos “centros” das cidades, sem perder de vista a perspectiva do consumo e da segmentação de mercado, resolvemos adentrar no “universo” de três

---

<sup>14</sup> É importante salientar que os alicerces iniciais para o desenvolvimento desta pesquisa foram possíveis a partir da participação do pesquisador, no segundo semestre de 2011, no Projeto de Cooperação Acadêmica (PROCAD) entre o Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da USP e o Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (PPGCS) da Universidade Federal do Pará (UFPA), atual Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, por meio do projeto intitulado “Raça, etnicidade, sexualidade e gênero em perspectiva comparada”, em 2008. De acordo com as/os coordenadoras/es: “Tratou-se de uma proposta de cooperação acadêmica com duração prevista de quatro anos, posteriormente renovada por mais um ano, que visava a realização de pesquisas, cursos e intercâmbios de estudantes e docentes dessas universidades. O objetivo era explorar, em São Paulo e em Belém, a dinâmica da classificação por cor/raça, etnia, gênero e orientação sexual e refinar a compreensão articulada desses marcadores da diferença na configuração de hierarquias sociais complexas, que operam com frequência de modo tenso e contraditório, constituindo dimensões cruciais da identidade coletiva, da subjetividade, de corpos e relações” (Cancela, Moutinho & Simões, 2015, p. 13).

bares localizados em distintas “periferias”: Guingás (na região de São Mateus, em São Paulo), a festa Plasticine no bar Luar Rock (na região de Itaquera, novamente em São Paulo) e o bar Refúgio dos Anjos (no bairro do Guamá, em Belém). As incursões etnográficas nestes bares nos fez perceber a singularidade deles, levando-nos a consequente escolha. Então, qual (is) a(s) importância(s) desses espaços?

Com relação ao Guingás, o que primeiro nos chamou atenção foi a existência de dois ambientes de importante representatividade no mesmo espaço: uma pista de dança e um karaokê, separados por uma parede e uma porta de entrada e saída de pessoas. O bar existe, pelo menos, há 23 anos, funciona de quarta-feira a domingo e está localizado nos altos de um açougue. Segundo o proprietário (Ailton): “*o Guingás não possui a pretensão de indicar que se trata de um espaço GLS*”. Ele enfatizou que se trata de um espaço democrático, relacionando a sua fala com a das/os funcionárias/os e das/os frequentadoras/es: “*no Guingás todo mundo é igual!*”.

No que se refere à produção das diferenças no Guingás, temos o seguinte panorama, a partir de algumas falas: “*no Guingás ninguém está interessado no que a outra pessoa está vestindo*”; “*as pessoas querem se divertir, não querem saber se você dá pinta ou não*”; “*aqui tá todo mundo junto e misturado, se você é mais novo, você tem a opção da boate, se você é mais velho pode ficar no karaokê*”; “*aqui você encontra de tudo: bicha, sapatão, travesti, preto, branco*”. Maíra Kobayashi (2013, p. 113) menciona que o Guingás é uma “boate com videokê, onde há uma grande presença de *homossexuais* na faixa dos 30 anos que gostam de cantar músicas nacionais, como música popular brasileira (MPB) e sertanejo”. Na boate costumam ocorrer os shows de *drag queens*, de bandas ou cantoras/es, sendo que nas quartas-feiras, quintas-feiras e domingos a boate é adaptada para funcionar como karaokê e o palco se transforma num grande espaço de visibilidade das/os frequentadoras/es.

O público que frequenta está distribuído entre homens e mulheres, que se autoidentificam como “*homossexuais*” ou “*entendidas/os*”, além de algumas/uns manejarem com orgulho a autoidentificação “*negra/o*”. A faixa etária entre elas/eles varia de 18 a 50 anos. No que se refere ao local de moradia, elas/eles advêm dos mais

variados lugares: Santo André, Interlagos, República, Tatuapé, Itaquera, São Mateus, Pinheiros, Lapa. Em conversas preliminares, percebemos que a família de origem de grande parte delas/es é nordestina (da Bahia, do Piauí, de Pernambuco), a mãe e o pai migraram para São Paulo provavelmente quando estavam entrando na idade adulta e nesta cidade casaram e tiveram filhas/os. Vale lembrar que o Guingás é reconhecido pelas/os frequentadoras/es como “*popular*”, especialmente pelos preços praticados (entrada R\$ 8,00 e cerveja de 600ml R\$ 5,00) e pelas ideias de informalidade e familiaridade.

Sobre a festa Plasticine, também conhecida como “*Plast*”, ela ocorre quinzenalmente no bar Luar Rock, desde 2011. Várias/os frequentadoras/es a intitulam de “*alternativa*”. O que nos levou a fazer pesquisa nesta festa diz respeito às condutas “*homossexuais*” que, num primeiro momento, parecem não encontrar pontos comuns com as/os frequentadoras/es do Guingás. Dito de outra maneira, o suposto caráter homogêneo para a produção da homossexualidade não se sustenta, essas duas “periferias” mostram, principalmente, que o gênero, a sexualidade e as visibilidades político-corporais (apresentações de si) na “*Plast*” não possuem o mesmo tom regulativo do que no Guingás.

Na “*Plast*”, o público varia entre moças e rapazes que se autoidentificam como “*héteros*”, outras/os dizem ser “*bi*”, há ainda aquelas/es cujo direcionamento do desejo corresponde à identificação “*conforme o momento*”, e, por fim, as/os que se autoidentificam de maneira “*mais fixa*”: “*eu sou gay*”, “*eu sou lésbica*”, “*eu sou bicha*”, “*eu sou viado*”, “*eu sou sapatão*”. A faixa etária delas/es vai dos 15 aos 25 anos. Além disso, elas/es se autoidentificam, também, como “*morenas/os*” (pelo tom de pele ou pela cor do cabelo), “*pardas/os*”, “*negras/os*” e “*brancas/os*”. Talvez seja interessante pensar que elas/es estão em “*início de carreira*” - para lembrar que a roteirização da sexualidade possui algo de semelhante com planos e projetos (Cf. Gagnon, 2006)<sup>15</sup>, impondo-se, sobretudo, pelo fio condutor da bebida, da vestimenta e

---

<sup>15</sup> Segundo John Gagnon (2006, p. 114): “o conceito de roteiro tem certas semelhanças com os conceitos de plano ou projeto, na medida em que constitui uma unidade suficientemente ampla para abarcar elementos simbólicos e não-verbais numa sequência de condutas organizada e delimitada no tempo, por meio da qual as pessoas contemplan o comportamento futuro e verificam a qualidade do

da corporalidade. As moças e os rapazes com condutas “*homossexuais*”, geralmente, são fãs de Madonna, Lady Gaga, Beyoncé, Rihanna, Kesha, Katy Perry, Britney Spears, Christina Aguilera (ícones da *pop music*), e não poupam esforços em comporem um visual semelhante ao vestuário das cantoras, mesclando-se ao estilo de “*punks*”, “*roqueiros*”, “*góticos*”, “*patricinhas*” também presentes no bar (na maior parte das vezes de conduta “*heterossexual*”). Elas/es advém dos mais diversos bairros ou cidades de São Paulo: Tatuapé, Tucuruvi, Mogi das Cruzes, Santos, São Bernardo do Campo, Guaianazes, Capão Redondo, Penha, Carrão, Itaquera. Segundo Kobayashi (2013, p. 113): “a Plasticine é composta por um público bem jovem de ‘moderninhos’, esteticamente falando, que gostam do cenário alternativo”.

O custo para entrar na festa é de R\$ 15,00 até meia-noite e R\$ 20,00 após esse horário. Algumas eventuais promoções na entrada - “*elas vip* (very important person) *até as 23h*” - agregam um maior número de mulheres ao espaço, além da promoção de bebidas - “*Double tequila da 1h às 2h*” - causam um maior burburinho das/os frequentadoras/es. Outro ponto atrativo são as eventuais apresentações de *go go girls* e *go go boys* e bandas de rock.

Sobre os processos de mobilidade, com foco nas origens, conversei com jovens que possuem família de origem nordestina (do Piauí e da Bahia, por exemplo), além de algumas/uns em que as famílias são de origem sudestina (por exemplo, no Estado de Minas Gerais). A “*Plast*” desde a sua inauguração pretende ser um espaço “*underground alternativo*”, mesclando festas temáticas rock/punk com hip hop, brega, axé, funk, somando a isso um estilo corporal (*dress code*) que o tema da festa indica, conforme pontuou o organizador, Sérgio.

Por fim, deslocamos nosso olhar etnográfico para o bar Refúgio dos Anjos, popularmente conhecido como bar “*da Ângela*”. Em setembro de 2016 o espaço completou 20 anos, sendo o mais antigo em funcionamento para o público LGBT de Belém. A maioria das/os frequentadoras/es é composta por homens e mulheres que se autoidentificam como “*homossexuais*” ou “*entendidas/os*”, “*pardas/os*”, “*morenas/os*” e “*brancas/os*”, de 18 a 50 anos, advindas/os do próprio bairro do comportamento em andamento”.

Guamá ou de outros bairros “centrais” (São Brás, Marco, Cidade Velha, Campina, Batista Campos) e “periféricos” (Jurunas, Condor, Pedreira, Marambaia, Terra Firme), ou até de distritos da região metropolitana como Icoaraci e Mosqueiro.

As festas no bar costumam ocorrer aos finais de semana. Durante esses dias alguns aspectos sinalizam para a questão da popularidade do espaço: o valor cobrado na entrada (era R\$ 3,00 e passou para R\$ 5,00, hoje, dependendo da festa, o ingresso custa R\$ 10,00), o preço da cerveja (R\$ 5,00 ou R\$ 6,00 a garrafa de 600ml, dependendo da marca), a música (*playlist* que mistura carimbó, brega, tecnobrega, sertanejo, forró, axé, MPB, reggae e *pop music*) e o “*churrasquinho de gato*” vendido (a R\$ 2,00) pela proprietária, Ângela, na frente do bar, sempre ao final da festa de domingo.

É importante pontuar que por meio das demandas, principalmente do público de mulheres (“*entendidas*”), Ângela acabou “dividindo” sua clientela a partir da distinção festiva entre o sábado e o domingo: o sábado “*é delas*”, com uma quantidade expressiva de mesas e cadeiras na pista, contando com um palco para a apresentação de bandas locais; o domingo “*é deles*”, com pouquíssimas cadeiras e mesas na pista e a festa é comandada por uma DJ (*disc jockey*). Nesses dois dias, raramente acontecem apresentações de *drag queens* e *go go boys* ou *go go girls*.

Esses dados preliminares pretendem situar a/o leitora/or a respeito da diversidade e da singularidade desses espaços, sob a justificativa de que percebam, de antemão, como os processos de diferenciação e identificação dependem de cada contexto.

### **Quais cidades e “periferias” nós estamos falando?**

Tão distantes e cheias de movimentos. As cidades de São Paulo e Belém comportam entre si composições urbanas distintas e multifacetadas e, talvez, misteriosas para quem não as conhece. Da dura poesia concreta das esquinas de

Sampa<sup>16</sup> ao jeito faceiro, aos cheiros, às cores e os sabores de Belém – “menina morena”<sup>17</sup> - diversas narrativas e mitos de origem ajudaram a construir cada uma destas cidades, bem como suas regiões “centrais” e “periféricas”. Parte da construção imaginativa sobre elas se refere aos níveis de envolvimento que nos aproximam ou nos distanciam de determinados lugares.

Durante os meandros da pesquisa de Teresa Caldeira (2000) sobre crime, segregação e cidadania (palavra não concebida em sua formalidade terminológica) na cidade de São Paulo, ela faz a seguinte ponderação:

Manter intocado o imaginário de sua própria cidade é incompatível com um estudo (ou um projeto) de transformação social. Cidades que permanecem cristalizadas em imagens passadas que temos medo de tocar não são cidades, mas cidades de nostalgia, cidades com que sonhamos. As cidades (sociedades, culturas) em que vivemos estão, como nós mesmos, mudando continuamente. Elas são cidades para serem refletidas, questionadas, mudadas. São cidades com as quais nos envolvemos (Caldeira, 2000, p. 20).

Essa noção de envolvimento<sup>18</sup> como exercício não-estático e que propicia leituras diversas sobre as cidades é o que chama atenção na leitura de Caldeira,

<sup>16</sup> Referimo-nos à música “Sampa” (1978) composta e interpretada por Caetano Veloso (de Santo Amaro, Bahia). A canção situa não apenas um dos momentos iniciais da carreira de Caetano, de um movimento interestadual que cruza as regiões Nordeste e Sudeste e de uma estada prolongada em terras paulistanas, bem como rememora as andanças do cantor pelo “centro antigo” de São Paulo (região onde ele residiu). Disposta por meio de cenas e referências específicas, a exemplo do famoso cruzamento entre as Avenidas Ipiranga e São João, além das menções à cantora Rita Lee, aos Mutantes, aos Novos Baianos, dentre outros, a composição de Caetano esquadrinha suas impressões a respeito das pessoas, dos fluxos migratórios, do cotidiano, enfim, de uma realidade que para ele é o “avesso do avesso do avesso”.

<sup>17</sup> Fazemos alusão ao termo utilizado pelo compositor e cantor paraense Chico Sena em sua canção “Flor do Grão-Pará” (1985). Do início ao fim da letra é possível observar um percurso pela cidade de Belém com destaque para alguns cartões-postais (citamos o mercado do ver-o-peso e o bar do parque) e, sobretudo, para os cheiros, os sabores, as cores, a fauna e a flora que fazem parte da cidade. O uso dos termos “rosa flor”, “menina morena”, “bafafá”, expressam um jeito faceiro e romântico de caracterizar o cotidiano da cidade, uma espécie de malemolência que se movimenta na íntima relação entre aspectos urbanos e fluviais.

<sup>18</sup> É primordial ressaltar que durante o percurso histórico da antropologia, enquanto uma ciência social moderna (início do século XX), foram lançadas bases teórico-metodológicas que se tornaram pilares para o processo de consolidação da disciplina em nível internacional. O envolvimento, leia-se contato, com outras culturas e/ou sociedades é peça fundamental na construção do pensamento científico antropológico, aspecto destacado nas pesquisas de diversas/os antropólogas/os: Franz Boas (1940), Bronislaw Malinowski (1984 [1922]), Alfred Radcliffe-Brown (2013 [1952]), Claude Lévi-Strauss (1982 [1949]), Clifford Geertz (2008 [1973]), Marilyn Strathern (2006 [1988], 2014), dentre tantas/os outras/os.

sobretudo porque nos faz entender que momentos de escrita, além de refletirem as andanças de quem pesquisa, subscrevem modos distintos de apropriação urbana.

Começando nosso percurso pela capital São Paulo, recorreremos à Caldeira porque ela nos dá suporte para refletirmos sobre os processos de urbanização desta cidade, especialmente por conta de suas análises a respeito da tensão estrutural entre “centro” e “periferia”.<sup>19</sup> A autora nos mostra como o advento da industrialização interferiu de modo direto na construção urbana da capital paulistana a partir da década de 1930; a instalação de fábricas localizadas próximo de áreas residenciais incentivou um modelo de cartografia socioespacial que aumentou gradativamente o nível de segregação populacional por classes sociais e cor, por exemplo: brancos e ricos ocupando regiões “centrais” e nas “periferias” um contingente expressivo de pretas/os, pobres e migrantes nordestinos e nortistas. Esse fosso segmentado acabou exacerbando as afirmações identitárias entre a maioria das/dos moradoras/es das “periferias” da capital paulistana; é muito comum, por exemplo, ouvir nesses lugares o termo “*quebrada*” como signo de pertencimento, algo que está relacionado com o local de moradia e com o reconhecimento entre pares, costuma ser utilizado recorrentemente pelos *rappers* (Pereira, 2005) em seus vocabulários sinérgicos.

Nesse sentido, a oposição “centro-periferia”, também conhecida como novo padrão de urbanização, predomina no desenvolvimento de São Paulo pelo menos desde os anos 1940: dispersão em vez de concentração, desnível socioeconômico, aquisição da casa própria e a distinção entre usuárias/os e não-usuárias/os do transporte público são fatores que consolidaram a paisagem urbana da cidade. Com efeito, durante o período que vai de 1940 a 1980 é possível notar um processo de expansão “periférica” que “afetou não só a cidade de São Paulo, mas também os 38

---

<sup>19</sup> No que se refere ao conceito de “periferia”, nas ciências sociais, por exemplo, na antropologia e sociologia urbanas produzidas em São Paulo, ou em áreas como o urbanismo, é possível localizar diversos investimentos sobre o tema: Cândido Camargo *et al.* (1975); Lúcio Kowarick (1979); Francisco de Oliveira (1982); Nabil Bonduki & Raquel Rolnik (1982); Teresa Caldeira (1984, 2000); Eunice Durham (1978, 1986, 2004); José Guilherme Magnani (1998); Érica Nascimento (2006, 2011); Pedro Guasco (2001); Vera Telles (2010); Alexandre Pereira (2005, 2010); Gabriel Feltran (2011); Guilherme Aderaldo (2013).



municípios circundantes que formaram uma conurbação para constituir sua região metropolitana” (Caldeira, 2000, p. 223).

Com o aumento demográfico, que compreende o período supracitado, o modelo “centro-periferia” estimulou o aparecimento de certa militância social localizada na “periferia”, mostrando força política e poder de negociação das/os representantes dos movimentos sociais com os funcionários do governo. Essa militância, principalmente de agentes comunitários e mulheres, que se instaurou fortemente nas “periferias” de São Paulo, exigiu com vigor o direito à cidade. Além disso, fez dessa pauta uma plataforma para o protagonismo de mulheres, a maioria autoidentificada como “*negra*” e “*pobre*”, e de migrantes nordestinas/os e nortistas.

O processo de “abertura” política que se iniciou em meados da década de 1970 foi decisivo para o projeto habitacional empreendido em áreas “periféricas” brasileiras, refletindo diretamente em Itaquera e São Mateus (regiões que fazem parte dos recortes desta pesquisa). Wellington Ramalho (2013) mostra que:

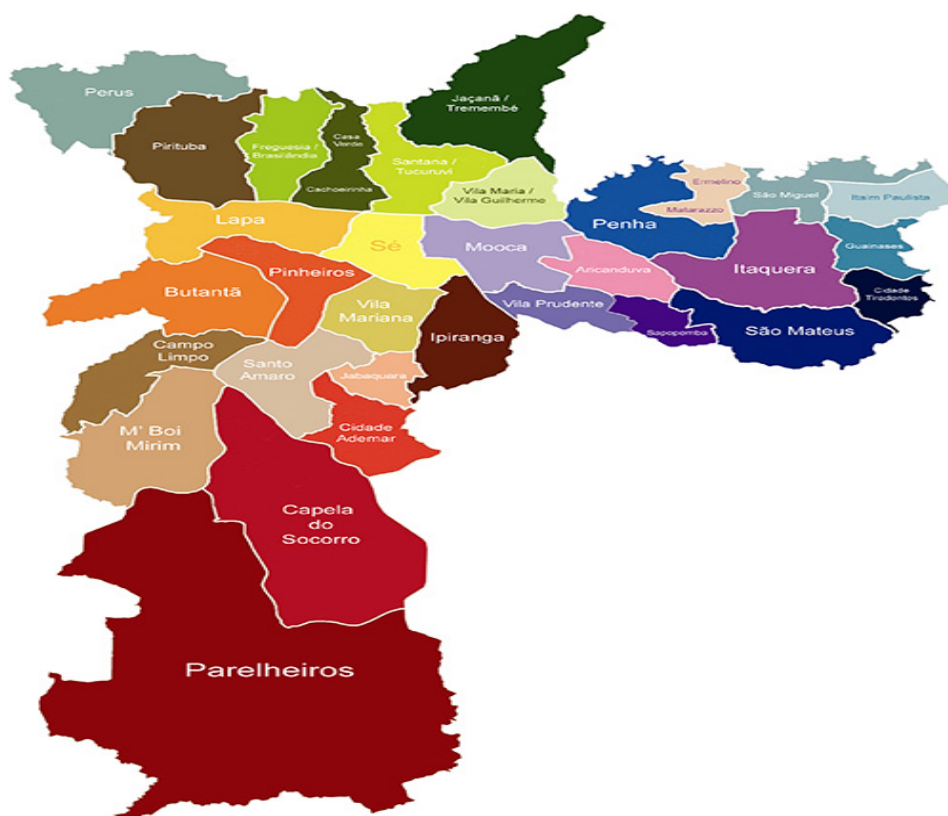
A precariedade e a carência de moradias no país levaram a ditadura, iniciada com um golpe de estado em 1964, a montar o SFH (Sistema Financeiro de Habitação) e a criar o BNH (Banco Nacional da Habitação) para implantar uma política habitacional centrada na construção de casas e apartamentos para a população de baixa renda. Os municípios fundaram as COHABs, companhias destinadas a confeccionar e a executar projetos de habitação. Com os recursos provenientes do FGTS (Fundo de Garantia do Tempo de Serviço), o BNH financiou nessa fase de implantação, até 1969, mais de 438 mil unidades no país, sendo 178 mil para a classe de baixa renda (Ramalho, 2013, p. 78).

De acordo com o autor, os distritos de São Mateus e Itaquera e a zona leste também foram afetados diretamente pelos planos de mobilidade urbana que datam dos anos de 1956 com o projeto intitulado “Ante-projeto de um Sistema de Transporte Rápido Metropolitano”, que foi resgatado pelo prefeito Prestes Maia durante seu mandato (1961-1965). Referimo-nos, então, ao projeto ambicioso para a época, de ligação entre as zonas leste e oeste através da criação do Plano Urbanístico Básico (PUB), entregue à população em 1969, no término da gestão Faria Lima. Apesar dessa investida em interligar “centros” e “periferias” por um sistema de transporte

público eficiente e de qualidade, no caso do metrô, tal projeto só começou a tomar forma e se consolidar entre as décadas de 1970 e 1980.

As regiões de São Mateus e Itaquera compõem um dos 96 distritos do município de São Paulo, cujas densidades populacionais totalizam 360.011 mil habitantes<sup>20</sup>. No mapa abaixo é possível visualizar as regiões e suas contiguidades.

**Imagem 2: Mapa da cidade de São Paulo dividida em subprefeituras**



Fonte:

<<http://www.prefeitura.sp.gov.br/cidade/secretarias/subprefeituras/subprefeituras/mapa/index.php?p=14894>>, acesso em 12 de janeiro de 2016.

<sup>20</sup>

Conferir dados no site <[http://www.prefeitura.sp.gov.br/cidade/secretarias/subprefeituras/subprefeituras/dados\\_demografico](http://www.prefeitura.sp.gov.br/cidade/secretarias/subprefeituras/subprefeituras/dados_demografico)>, acesso em 8 de janeiro de 2016.

As regiões supracitadas correspondem ao que se conhece como “periferia consolidada”<sup>21</sup> da cidade. Como afirma Gabriel Feltran (2011, p. 54): “trata-se de uma zona de transição entre os distritos centrais da metrópole, em regressão populacional, e a periferia mais longínqua, cuja população ainda cresce em ritmo elevado”. Nessas duas regiões, Itaquera e São Mateus, um dos indicadores de mudança na qualidade de vida se deu através da instalação de equipamentos de consumo e lazer, a exemplo de shoppings e grandes redes de supermercado.

Sem a pretensão de nos alongarmos em torno do panorama acima, é necessário destacar que esse modelo intitulado “centro-periferia” não é mais suficiente para descrever o padrão de segregação e desigualdade social presente em São Paulo. Caldeira (2000) elenca a seguinte combinação de processos que acabou por transformar tal modelo:

a reversão do crescimento demográfico; a recessão econômica, a desindustrialização e a expansão das atividades terciárias; a melhoria da periferia combinada com o empobrecimento das camadas trabalhadoras; o deslocamento de parte das classes média e alta para fora do centro; e a ampla difusão do medo do crime, que levou pessoas de todas as classes sociais a buscar formas mais seguras de moradia (Caldeira, 2000, p. 255).

Os processos de expansão urbana da capital paulistana se aproximam, em algum sentido, dos de outras capitais brasileiras, com os devidos resguardos contextuais.

\*\*\*

Em abril de 1990, Raymundo Heraldo Maués apresentou um trabalho na XVII Reunião Brasileira de Antropologia, em Florianópolis (Santa Catarina), onde explicava, dentre outras coisas, a pluralidade presente no termo “Amazônias”. Sua apresentação intitulava-se “‘Amazônias’: identidade regional e integração nacional”. Publicado posteriormente (1999) em uma coletânea de artigos individuais do mesmo autor, na qual uma das contribuições foi escrita em co-autoria com sua esposa, Maria

---

<sup>21</sup> A esse respeito, ver: Camila Saraiva (2008).

Angélica Motta-Maués, o trabalho de Maués reuniu um rico e diversificado material sobre religiões, histórias e identidades amazônicas.

Nesse livro, o autor situa o lugar da “Amazônia” (leia-se: região Norte, mais especificamente o Estado do Pará) em cenário nacional, permeada por intenções e envolvimento específicos, permitindo que se possa pensá-la enquanto uma “região de fronteira sujeita a um longo processo de colonização e de incorporação/integração, primeiramente como colônia do Estado Português e, mais tarde, como parte integrante do Estado Brasileiro” (Maués, 1999, p. 61).

O antropólogo observou que o contexto de “integração nacional” de Belém e o apelo a um projeto “desenvolvimentista” para a região Norte possuem duas fases importantes: I – a chamada “era pombalina” no século XVIII; II – a promoção de um “desenvolvimento econômico” regional a partir dos anos 1950. A primeira fase corresponde a uma reformulação estrutural instituída pelo então governador Marquês de Pombal, que a partir de 1750 assinou tratado e decretou leis, especialmente de interesse comercial (vislumbrando Belém como porta de entrada da Amazônia), que além de impulsionarem o crescimento local incentivaram a substituição da mão de obra indígena pelo trabalho de escravos/os negras/os<sup>22</sup>. A segunda fase coadunou mercado, consumo e exportação em uma chave que pensava o “desenvolvimento” pela via direta com aspectos da economia regional (por exemplo, a gastronomia e o, ainda tímido, turismo). Por um lado, essa “necessidade” de expandir mercados de consumo e de trabalho sintetizou ações estatais a partir de dois pontos fundamentais: empreendimentos agropecuários e industriais; por outro, colocou a região a mercê de “grandes projetos” - como estradas e usinas hidrelétricas.

Ao nos determos sobre a segunda fase mencionada, é possível notar um período de crescimento demográfico *pari passu* à expansão dos bairros “periféricos” da cidade. Alguns bairros de “periferia” de Belém, em geral os que são ladeados pelo rio, como o Guamá, a Terra Firme, o Jurunas e a Condor, são conhecidos como

---

<sup>22</sup> É importante salientar que desde o início da fundação de Belém, em 1616, “índios e caboclos, mestiços e negros constituíram a maior parcela de mão-de-obra economicamente ativa da Amazônia, nas diversas atividades agrícolas e extrativistas da região” (Rodrigues, 2008, p. 71).

“*baixada*” ou “áreas de baixada” (Marra, 2008), pois foram construídos em cima de um terreno de várzea. Tecnicamente, “esta terminologia é ligada a baixa altimetria dessas áreas. Nesse caso, além da questão altimétrica, esses bairros localizam-se em uma área de várzea, inseridas no igarapé do Tucunduba, às proximidades do rio Guamá” (Santana, 2014, p. 2582) <sup>23</sup>.

Sobre essa expansão demográfica, Thomas Mitschein (2006, p. 12) afirma que “o crescimento demográfico mais expressivo de Belém se concretizou entre 1960 e 1980. Nessa época, na qual a população residente passou de 399.222 pessoas para quase 1 milhão, se ampliaram, de maneira expressiva, os bairros periféricos da cidade”. Conforme Mitschein, nesse período ocorreu um intenso fluxo migratório de populações do interior do Pará, de microrregiões vizinhas – Bragantina, Baixo Tocantins, Salgado, Ilha do Marajó, Guajarina, Tomé-Açu etc. - para as “periferias” de Belém.

Dois fatores acentuaram esse fluxo de migrantes do interior paraense para Belém: I – a precariedade da infraestrutura social relacionada à crise econômica, por conta da concentração fundiária; II – a desvalorização da força de trabalho somada à ausência de incentivos financeiros (Mitschein, 2006). Portanto, em termos populacionais, foi em meados do século XX que a cidade apresentou um ritmo de crescimento acelerado. Esse exercício de mobilidade, que se configurou pela “expulsão” das populações de baixa renda dos “centros” em direção às “periferias” de Belém, fortaleceu o protagonismo das/os moradoras/es através da formação de lideranças políticas estimuladas por movimentos sociais, a exemplo do movimento de luta pela água em 1985.

A expansão urbana de Belém relacionada ao sucessivo crescimento dos empreendimentos imobiliários e comerciais nas décadas posteriores, é um dos fatores que corrobora com a representação da paisagem urbana da cidade atravessada pela não homogeneidade e tampouco pelo enrijecimento da oposição “centro-periferia” (ainda que haja desigualdade social), algo que Caldeira (2000) chama de “heterogeneidade funcional”, para explicar um “novo padrão de organização

<sup>23</sup> A esse respeito, ver também: Carmena Ferreira (1995).

espacial”, que mistura ricos/os e pobres de um lado e residência e trabalho de outro. Isto não significa que Belém e São Paulo sejam semelhantes nesse sentido, mas identifica o quanto a representação ideal de “centro” e “periferia” na capital paraense é bem mais diluída e menos segmentada que em São Paulo.

Não obstante existir uma delimitação formal entre “centro” e “periferia”, ou entre o que é “central” e “periférico”, a diluição que mencionamos pode ser observada em bairros elitizados de Belém. O bairro do Umarizal, historicamente ocupado por negros (Salles, 2004), é um exemplo disso, suas ruas e travessas apresentam, talvez, o contraste mais emblemático da cidade: arranha-céus ao lado de casas de alvenaria ou madeira. Sem dúvida, um dos aspectos que mais afasta e segmenta a população belenense é o avanço da especulação imobiliária, embora os limites territoriais dos “centros” e das “periferias” da cidade sejam muito tênues.

Se, como afirma Maués (1999): a “Amazônia” pode ser considerada como uma região de fronteira; nós compreendemos que bairros de “periferia” como o Jurunas, o Guamá, a Terra Firme e a Condor, pela confluência entre o rio e a cidade e pelo intenso processo de migração, também podem ser concebidos como lugares de fronteira, não apenas por demarcações territoriais, mas também por imaginações geográficas borradas que vão além da simples mobilidade retórica (o efeito de ir e vir), fazendo parte do que chamamos de movimento-ação<sup>24</sup>.

O bairro do Guamá, a despeito de sua localização “periférica”, dispõe de uma geografia socioespacial que interliga rio e cidade, “centro” e “periferia”. José Dias Júnior (2009) fez um resgate histórico sobre cultura popular no Guamá, no qual explicou o lugar que teve/tem o bairro no processo de urbanização de Belém. O avanço estrutural que o bairro passou a partir da década de 1950, por conta dos resquícios da economia da borracha, aumentou seus níveis demográficos e, por conseguinte, abriu caminhos/passagens/ruas, além de ter possibilitado a construção de estabelecimentos comerciais e residenciais

De acordo com os dados demográficos do censo de 2010 realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), a população total do Guamá

<sup>24</sup> Neologismo diretamente inspirado na geógrafa feminista Doreen Massey (2013).

equivale a 94.610 habitantes (44.998 homens e 49.612 mulheres), no que se refere ao sexo e à situação de domicílio<sup>25</sup>. Funcionando como porta de entrada para a cidade por quem desembarca pelo rio, o bairro é um dos mais populosos na atualidade.

Outro aspecto importante diz respeito à construção do campus da UFPA na década de 1950, no Guamá, fato que contribuiu para que o bairro se tornasse mais visível não apenas pelas manchetes que relacionam pobreza, violência e criminalidade, mas porque a inauguração da UFPA “impulsionaria” o crescimento local e “melhoraria” a qualidade de vida das/os moradoras/es, o que de fato não aconteceu.

O Guamá é um lugar compósito e emblemático para o cotidiano de Belém. Suas histórias de lutas, além das festividades, isto é, a relação entre cotidiano, cultura e política serve para ilustrar “que, mesmo não sendo único, é um reflexo das expressões de cultura popular **[e da luta por direitos e igualdades]** de um bairro de periferia de uma grande cidade” (Dias Jr., 2009, p. 62, acréscimos nossos).

Apresentamos abaixo o mapa da cidade com vistas a facilitar a compreensão da sua dimensão geográfica.

---

<sup>25</sup> Cf. Anuário Estatístico do Município de Belém (2012).





foi se desenhando. O inchaço da região “central” e “periférica” deu, aos poucos, o lugar a uma “nova Belém” que está sendo construída de modo avassalador em regiões de mata e favela: é o caso da Avenida Augusto Montenegro, cortando uma série de bairros “periféricos” e interligando Belém ao distrito de Icoaraci. Nesse contexto, o caso mais emblemático são as construções de condomínios e empreendimentos comerciais, além da construção do BRT (*Bus Rapid Transit*, ou Transporte Rápido por Ônibus) por toda a extensão da avenida.

Levando em conta a distinção urbanística entre São Paulo e Belém, Caldeira (2000) ratifica importantes pistas, a partir de São Paulo, que podem servir de explicação para o contexto de crescimento atual em Belém:

Essa maior heterogeneidade na distribuição de renda é uma característica das novas áreas de expansão da cidade e da região metropolitana, onde os empreendimentos imobiliários para pessoas com rendas mais altas estão localizados em regiões que eram mais pobres e parcamente habitadas, e onde os apartamentos para as classes altas são construídos ao lado de imensas favelas (Caldeira, 2000, p. 247).

São Paulo, Sampa, “*terra da garoa*”, “*selva de pedra*”, “*pauliceia desvairada*”, no dia 25 de janeiro de 2016 completou 462 anos. Belém, “*cidade morena*”, “*mangueirosa*”, “*metrópole da Amazônia*”, no dia 12 de janeiro de 2016 completou 400 anos. Entre adjetivos, imaginários, narrativas, discursos e práticas, estas duas cidades se estabeleceram. Apesar da nossa tentativa de escapar de uma perspectiva comparativa entre São Paulo e Belém, exatamente porque as duas capitais passaram por processos distintos de urbanização, Lilia Schwarcz (2015) reforça:

Belém e São Paulo são também comparáveis por conta do processo de urbanização experimentado nessas duas cidades, que delimitou um centro separado da periferia e enrijeceu categorias que articulam marcadores como raça, cor, classe, gênero e região. Mais do que regiões funcionais, centro e periferia são, nesses casos, linhas simbólicas que estabelecem separações articuladas e fundadas em diversos marcadores de diferença. Em São Paulo, a periferia é negra, se não na realidade ao menos na representação. Negra e pobre; negra e masculina. Em Belém novas periferias vão se formando. “Porta da floresta”, como dizia Emílio Goeldi em finais do século XIX – porta de entrada e de saída -, nessa cidade experiências complexas articulam povos e culturas distintos, sob o signo da “mistura”, mas também da “separação” (Schwarcz, 2015, p. 11).

Sobre o aspecto que promove um distanciamento geográfico entre Belém e São Paulo, de acordo com o censo demográfico de 2010 e de dados populacionais estimados em 2013 pelo IBGE para a cidade de Belém, a sua população em 2010 foi de 1.393.399 hab., sendo estimado em 2013 um total de 1.425.922 hab., compreendidos numa área de unidade territorial (km<sup>2</sup>) de 1.059,406<sup>26</sup>. Proporções bastante distintas se comparadas a capital São Paulo, cidade brasileira com o maior número de habitantes, com uma população em 2010 de 11.253.503 hab., sendo estimada para 2013 de 11.821.873 hab., em uma área da unidade territorial (km<sup>2</sup>) de 1.521,101<sup>27</sup>.

Se por um lado há um maior distanciamento entre as duas capitais no que concerne aos dados populacionais e regionais, quando o foco recai na produção de espaços de sociabilidade “*homossexual*” em bairros “periféricos” evidenciamos agenciamentos menos pautados na extensão territorial e mais voltados à constituição prévia de parcerias, afinidades e redes de amizades, principalmente se pensarmos na constituição de grupos de jovens que são constituídos pelo local de moradia, produzindo e reforçando sociabilidades locais. Talvez por isso faça sentido pensarmos em espaços que se constroem por meio das noções de “*família*” e “*comunidade*”, e isso parece aproximar São Paulo de Belém.

### **Abordagem teórico-metodológica**

Esta é uma pesquisa, até certo ponto, ambiciosa porque coloca em perspectiva cidades distintas tanto do ponto de vista urbano quanto daquilo que se representa e faz sentido enquanto “periferia” e/ou “periférico”. Lançar luz para regiões brasileiras específicas, Sudeste e Norte (São Paulo e Belém), é ao mesmo tempo uma dificuldade e um dos maiores ganhos deste trabalho.

---

<sup>26</sup> Dados retirados do site <<http://cidades.ibge.gov.br/xtras/perfil.php?codmun=150140>>, acesso em 5 de junho de 2014.

<sup>27</sup> Dados retirados do site <<http://cidades.ibge.gov.br/xtras/perfil.php?lang=&codmun=355030&search=sao-paulo|sao-paulo>>, acesso em 5 de junho de 2014.

No que se refere ao conceito de “periferia”, sem a intenção de propormos genealogias, é possível reconhecer um investimento sobre o tema na antropologia e sociologia urbana produzidas em São Paulo. Durante o percurso histórico compreendido entre a década de 1970 até os dias atuais observamos, ao menos, quatro pontos de conexão fundamentais em torno das análises sobre esse lugar composto chamado “periferia”, são eles: **espacialidade** (1970), **dinâmicas processuais** (1970/1980), **pluralidade/heterogeneidade** (1980/1990) e **representação** (1990/2000). Em grande medida, tais pontos se interpenetram no avançar das décadas, produzindo análises que complexificam uma ou outra perspectiva de destaque, como as elencadas. É importante também apontar como a análise que parte de um ponto de vista etnográfico vai ganhando mais espaço, mesmo já presente desde os primeiros trabalhos acerca da “periferia”. Se hoje há um cuidado maior em definir “periferia” e tencionar suas possibilidades conceituais, explicativas e/ou descritivas isso se deve em grande medida ao esforço do trabalho de campo confrontado com ações das/os próprias/os interlocutoras/es ao protagonizar os discursos sobre seus locais de origem e suas vivências<sup>28</sup>.

Tais aspectos, referentes à espacialidade e às dinâmicas processuais, localizam o debate em torno do termo “periferia” através da chave analítica que inicialmente tratava este conceito como uma espécie de macroestrutura – um bloco homogêneo construído em oposição ao “centro”. Um giro epistemológico na virada dos anos 1970 para os 1980 começa a reconhecer a necessidade do desenvolvimento de pesquisas voltadas para a agência coletiva, com ênfase nos processos sociais, políticos (Caldeira, 1984) e culturais, por meio da pluralidade de demandas – já que entram em cena expressivos movimentos de migração nordestina e nortista para São Paulo

<sup>28</sup> Tais análises foram suscitadas durante o ciclo de palestras “Significados das periferias nas práticas e produções culturais: o olhar das pesquisas em ciências sociais”, realizado no Centro de Pesquisa e Formação (CPF) do Serviço Social do Comércio (SESC) de São Paulo, no período de 07 de maio a 25 de junho de 2015. O ciclo foi organizado em parceria com os Professores Doutores Heitor Frúgoli Jr. e Jaime Santos Júnior, a quem agradecemos pela possibilidade de diálogo, bem como às/aos palestrantes Márcio Macedo, Érica Peçanha, Alexandre Barbosa, Guilherme Aderaldo e Uvanderson da Silva. Estendemos nossos agradecimentos a todas/os as/os participantes pelas oportunas conversas e contribuições. Por fim, mas não menos importante, não podemos deixar de mencionar, também, o importante diálogo feito com Bruno Puccinelli, possibilitando, portanto, o amadurecimento dos argumentos apresentados.

(Durham, 1978) e movimentos sociais urbanos de mulheres e de agentes comunitários (Viezzler, 1989; Telles, 1994; Correia, 2015).

Durante um período de intenso embate com o Estado, principalmente por moradia, foi na transição dos anos 1980 para os anos 1990 que se intensificou o processo de verticalização na paisagem urbana da “periferia” paulistana, ocasionando níveis distintos de consolidação urbanística, o declínio da industrialização, a precarização do emprego e o aumento do mercado informal (Telles, 2010; Feltran, 2011).

Por fim, na passagem dos anos 1990 para os anos 2000, em uma tentativa de adensamento de áreas mais “centrais”, a noção de representação aparece com mais força como forma de qualificar não somente a “periferia” enquanto lugar que se opõe ao “centro”, mas também através de um conjunto de pesquisas que tematizam produções estético-culturais (Guasco, 2001; Nascimento, 2006, 2011; Aderaldo, 2013), além daquelas sobre cultura e lazer (Magnani, 1998), juventude (Pereira, 2010) e sociabilidade “lésbica” (Medeiros, 2006).

Notamos desde o início desta pesquisa o quão original e necessária é a proposta que perseguimos. Já nas primeiras revisões da literatura observamos certa lacuna de trabalhos, entre teses e dissertações, que tratem do tema das sociabilidades “*homossexuais*” em contextos de “periferia”<sup>29</sup>, subúrbio e favela: 4 teses (Trindade, 2004; Facchini, 2008; Lacombe, 2010; França, 2012) e 8 dissertações (Lacombe, 2005; Medeiros, 2006; Oliveira, 2006; Aguião, 2007; Carvalho-Silva, 2009; Lopes, 2011; Pinheiro, 2011; Perilo, 2012) compõem esse conjunto.

É importante lembrar que a junção desses trabalhos em uma espécie de eixo de análise deve levar em conta os distintos processos de urbanização pelos quais passaram determinados contextos urbanos. Vale ressaltar, sobretudo, que na passagem dos anos 1970 para os anos 1980, a cidade de São Paulo experimentou um diálogo

---

<sup>29</sup> Trata-se não de um lugar oposto e/ou isolado do “centro”, mas em conexão com este. Nesse sentido, é primordial levar em conta a circulação de “*homossexuais*” que saem das “periferias” e têm como destino final de lazer e divertimento, em geral, “centros antigos” (praças, parques etc.). Ademais, as “periferias” que analisamos não foram pensadas por nós pelo registro da carência. Seguindo as pistas de Laura Moutinho e Sérgio Carrara (2010, p. 14), procuramos localizar os contextos pesquisados “como cenários em que múltiplos agentes intervinham em um processo, a um só tempo local e global”.

direto com concepções marxistas de análise, fortemente vinculadas ao conceito de “espoliação urbana” (Kowarick, 1979) que dispunha, por exemplo, diretamente a um conflito de classes; enquanto que na cidade do Rio de Janeiro o debate sobre cidade e urbanismo esteve concentrado nas preocupações a respeito da complexidade das dinâmicas urbanas geradoras de desigualdades sociais. Embora estejamos cientes de que “periferia”, subúrbio e favela, compreendem distinções cidadinas importantes, não podemos deixar de notar que tais abordagens

Consolidam a noção de “padrão periférico de urbanização” enquanto modelo heurístico e, muitas vezes, como ideal-tipo. A segregação social das camadas populares de menor renda, a autoconstrução das moradias e a precariedade das condições de consumo coletivo são apontadas como definidores deste “padrão periférico” (Ribeiro & Lago, 1994, p. 3).

Frúgoli Jr. (2005) tece considerações importantes sobre esse debate, em seus termos:

Nessa época já se praticavam, no Rio de Janeiro e em São Paulo, linhas de antropologia urbana que buscavam articular um campo autônomo de reflexão e pesquisa, embora com pequenas diferenciações internas. Numa espécie de balanço de tal produção no final dos anos 70, Velho e Viveiros de Castro (1978) sublinhavam a necessidade da compreensão das chamadas “sociedades complexas” – conceito hoje revisto e criticado (Goldman, 1999 [1995]) –, através da compreensão de uma variedade de atores sociais da cidade – tendo em vista indivíduos que podem desempenhar distintos papéis sociais –, marcada por forte divisão social do trabalho, redes e instituições diversificadas e múltiplos focos de produção simbólica. Em tal artigo, já se apontava a necessidade de uma diferenciação entre cultura (conceito distintivo da antropologia) e ideologia (referente, na tradição marxista, a aspectos de dominação política derivada de conflitos de classe), tendo a primeira uma dimensão mais ampla, embora menos precisa, que a segunda (Frúgoli Jr., 2005, p. 140-141).

Salientamos que o uso do termo “periferia” serve menos para homogeneizar processos urbanos e produções de conhecimento e mais para enfatizar a produção de diferenças e segregações em torno de homossexualidades “periféricas” que existem, resistem e se constituem em espaços e lugares estigmatizados, geralmente situados fora das cartografias *mainstream* de lazer e divertimento.

A esse respeito, é válido ponderar que se o tema das sociabilidades “*homossexuais*” no Brasil teve seu *boom* durante meados da primeira década dos anos

2000, o desmembramento deste tema para espaços de sociabilidade “*homossexual*” localizados na “periferia” - enquanto lugar distante do “centro” - ainda é pouco visível no cenário atual. Embora não seja possível igualar “periferia”, subúrbio e favela, dos 12 trabalhos supracitados apenas quatro tiveram como foco boates ou bares localizados em subúrbios e favelas, todos eles na cidade do Rio de Janeiro (Oliveira, 2006; Aguião, 2007; Lacombe, 2010; Lopes, 2011).

Além disso, notamos que um maior contingente de trabalhos sobre sociabilidade “*homossexual*” parte da região Sudeste, especialmente das cidades de São Paulo e Rio de Janeiro, levando em conta, por exemplo, o pioneirismo destas capitais nas pesquisas sobre antropologia urbana. Na região Norte, por exemplo, o baixo volume de trabalhos a esse respeito evidencia um campo de conhecimento pouco desenvolvido, destacando-se três dissertações (Oliveira, 2009; Ribeiro, 2012; Reis, 2012).

O notável *boom* a partir dos anos 2000 se refere a mudanças importantes no contexto sociopolítico e no campo dos estudos em gênero e sexualidade no Brasil, que dizem respeito à “constituição de mercados segmentados em parte das capitais e a expansão geográfica de grupos de pesquisa, mapeamentos de circuitos comerciais de lazer e sociabilidade “*homossexual*” passam a se multiplicar em várias cidades e regiões do país” (Facchini, França & Braz, 2014, p. 109).

Na revisão da literatura sobre sexualidade, sociabilidade e mercado, na antropologia brasileira, desenvolvida por Regina Facchini, Isadora Lins França e Camilo Braz (2014) pelo menos três pontos nos chamam atenção: I (1960) – uma acentuada noção de “gueto” articulada às vivências “*homossexuais*” pela via da clandestinidade; II (1980) – um notável processo de mudança social que demandou protagonismos específicos (de “*negros/as*”, de mulheres, de “*homossexuais*”) e localizados (nas “periferias”, por exemplo); e III (anos 2000) – a elaboração de uma agenda política voltada para os “direitos sexuais”, refletidas em legislações específicas para “grupos minoritários”, nas Paradas do Orgulho LGBT, no considerável aumento de grupos de pesquisa em gênero e sexualidade nas

universidades brasileiras e na constituição de “mercados” segmentados (espécies de nichos de consumo)<sup>30</sup>.

Se a partir da década de 1960 a noção de “gueto” encontrava eco em uma série de pesquisas sobre homossexualidade nas ciências sociais em âmbitos internacionais e nacionais (Leznoff & Westley, 1998 [1956]; Achilles, 1992 [1964]; Warren, 1998 [1974]; Levine, 1979; Perlongher, 2008 [1987]; Macrae, 1983; Barbosa da Silva, 2005 [1960]; Guimarães, 2004 [1977]), não exatamente concentradas em estabelecimentos comerciais, mas também na constituição de redes (por meio de certa noção de “comunidade”), foi no processo de mudanças sociais que se iniciou na década de 1980 e teve o seu ápice nos anos 2000 que uma maior expressão de “mercado” segmentado veio à tona (Cf. Facchini, França & Braz, 2014)<sup>31</sup>.

Cabe destacar que essa maior expressão de “mercado” segmentado inevitavelmente mostra direcionamentos para uma compreensão mais acurada da cidade, basta termos em mente que se há uma expansão dos circuitos de lazer e sociabilidade “*homossexual*” em várias cidades brasileiras, a própria noção de segmentação indica o quê e quem deve ser atingido/privilegiado, ou seja, são aspectos evidenciados em marcações de espaço-tempo e, sobretudo, de classe social.

Bruno Puccinelli (2013) mostra como se constroem noções de cidade a partir, por exemplo, da representação dos mapas de turismo “GLS” de São Paulo. Nessa cartografia muito bem planejada pelos empresários locais e analisada com propriedade pelo autor, é notório que essa modalidade de turismo para São Paulo está concentrado em pontos da cidade (boates, saunas, restaurantes etc., localizadas em

---

<sup>30</sup> De modo a compor uma breve revisão da literatura sobre (homo) sexualidades nas Ciências Sociais brasileira, ver também: Bruno Puccinelli, Milton Ribeiro, Ramon Reis e Thiago Soliva (2014). Este artigo não se vale de um encapsulamento geracional como forma de explicar os processos de transformação social em torno da (homo) sexualidade. Os termos geração e trajetória que acompanham o texto servem menos para colar pesquisadoras/es a determinada década e mais como vetores de preocupação de pesquisa que seguiam o contexto de cada época.

<sup>31</sup> Sobre os impactos e as transformações da homossexualidade em torno das noções de “gueto” e “mercado”, ver o artigo de Júlio Simões e Isadora Lins França (2005). Ademais, o trabalho de Ernesto Meccia (2011) também indica caminhos para uma reflexão mais acurada sobre a homossexualidade contemporânea partindo de um contexto pós-ditatorial argentino. Nos Estados Unidos, o trabalho de John D’Emilio (1993) serve como problematização acerca dos efeitos do capitalismo para a construção de uma identidade “*gay*”.

regiões “centrais” onde a maioria da população residente possui alto poder aquisitivo) bastante conhecidos por uma clientela específica – homens “*homossexuais*” majoritariamente brancos e de classes médias e altas. As análises de Puccinelli escancaram abismos sexualmente estratificados (para lembrarmos-nos de Gayle Rubin, 1998) por meio de uma noção sociosexual de territorialidade, ainda pouco levada em conta nos estudos sobre gênero e sexualidade no Brasil.

Portanto, mais do que pensar em produções estético-culturais “periféricas”, é importante afunilar este tema e lançar luz para a pouca presença de narrativas sobre “*homossexuais*” nas “periferias”/subúrbios/favelas. Se o binômio “centro-periferia” entrou em desuso nos últimos anos (Cf. Caldeira, 2000), justamente porque sua noção geográfica/cartográfica não dá mais conta de expressar a multiplicidade de questões subjacentes à “centralidades” e “periferias”, é necessário formularmos novas perguntas e, por isso, atrelarmos nossas análises aos exercícios de mobilidade, afinal tais compósitos se movimentam, além de existirem e “*resistirem*”.

### **Sistematização dos capítulos**

Esta tese está estruturada em quatro capítulos. No capítulo 1, abordaremos as sociabilidades “*homossexuais*” em contextos de “periferia” das cidades de São Paulo e Belém. Nossa ênfase recairá na apresentação dos bares, de modo que tal panorama seja um fio condutor na compreensão sobre suas singularidades. Com o auxílio de determinadas narrativas será possível perceber os percursos históricos e a partir disso identificar quais os pontos conectivos com a cidade. Finalizaremos o capítulo com uma reflexão sobre o termo êmico “*resistência*”, consubstanciando nossas análises a respeito da existência e persistência dos espaços. A intenção, portanto, é situar o lugar destes nas geografias socioespaciais de São Paulo e Belém, abrindo caminho para a discussão que estará presente no capítulo 2 sobre espaço, cidade e mobilidade, mais especificamente a respeito dos processos de pertencimento e distanciamento, a partir das noções de “centro” e “periferia” presentes nas falas dos interlocutores.



No capítulo 2, daremos ênfase à categoria mobilidade e aos seus modos capilares de conexão com a cidade. De saída, aventaremos a possibilidade de que tais mobilidades sejam pensadas como movimento-ação, exatamente por uma não-reificação do movimento e, por conseguinte, pela problematização da prática de ir e vir e das noções do que é “centro”, “periferia”, “central”, “periférico”. Esse paradigma será relacionado com o material etnográfico através da situacionalidade das falas no que diz respeito à maneira como os interlocutores manejam a produção de significados e sentidos referentes aos seus pertencimentos e distanciamentos. Para isso, lançaremos luz para três etnografias de eventos comemorativos que tiveram lugar nos bares, tal como um olhar de dentro para fora – da “periferia” para o “centro”, por exemplo – por meio de feituas urbanas não engessadas em arquétipos geográficos/cartográficos. Costuraremos o capítulo levando em consideração esse exercício de dentro para fora, numa compreensão sobre os agenciamentos dos interlocutores na produção de sociabilidades “*homossexuais*” em contextos de “periferia”. Essas estratégias fazem parte de uma compreensão da cidade marcada diretamente por diferenças e identificações, chave argumentativa para o capítulo seguinte.

No capítulo 3, lançaremos olhar para as visibilidades político-corporais, as percepções de estilos e as marcações sociais de “raça”/cor. Esta prévia sinalização serve para enfatizar que não faremos destas marcações uma litania, tampouco um jogo de peças superpostas marcando exclusivamente desigualdade e opressão. Os pontos elencados correspondem aos elos centrais do capítulo, que serão desmembrados para outros marcadores e/ou operadores de diferença, quando necessário. Iniciaremos pontuando o debate sobre a produção social das diferenças, com ênfase para as articulações potenciais entre o significado de “fazer-cidade” na produção de desejos e acessos. No decorrer do capítulo, esta relação ganhará força através dos múltiplos significados e sentidos atribuídos pelos interlocutores a percepções estilísticas e noções de beleza (linguagens, vestuários, corporalidades), além dos lugares sociais referentes à “raça”/cor. Assim, será um capítulo onde procuraremos compreender,

sobretudo, a produção social das diferenças em torno do acionamento de categorias e termos distintos que determinados homens com condutas “*homossexuais*” utilizam enquanto discursos sobre si e sobre o outro, e que por isso estão ligados a processos de identificação/diferenciação e à maneira como eles constituem redes ou grupos de amigos, ponte para o último capítulo.

Finalmente, no capítulo 4 traremos à baila os efeitos subjacentes a noção de ambiente “*familiar*” representada pelos bares. Entrarão em jogo os modos como os interlocutores constroem amizades/grupos pela ideia de “comunidade”, significado que é atribuído a fatores como: escolhas, afetividades, local de moradia, (in) formalidades, sensações de bem-estar e segurança e a representação dos bares como extensões residenciais. É importante ressaltar que não faremos exercícios genealógicos do conceito de família biológica, mas daremos ênfase a “*essa coisa familiar*” que é construída dentro e fora dos bares. Ao longo do capítulo, pontuaremos a virada do conceito de família biológica para o conceito de família de escolha, percebendo como essa(s) escolha(s) faz (em) sentido(s) quando pensamos, por exemplo, nos grupos e/ou turmas de homens “*homossexuais*” que se constituíram no início dos anos 1950 no Brasil, em cidades como Rio de Janeiro e São Paulo. Foram, inclusive, esses mesmos grupos e/ou turmas que ajudaram a forjar a ideia de “comunidade” LGBT que existe na atualidade, procuramos resguardar contextualmente essa ideia, justamente para não transpor realidades distintas. Finalizaremos o capítulo observando que os domínios públicos e privados são intercambiáveis, pois mostram, a partir das falas, como as noções de casa e rua estão diluídas e imiscuídas entre um e outro, moldando aproximações afetivas dos interlocutores com os bares. Portanto, refletir acerca dessa “*coisa familiar*” relacionando-a aos espaços de sociabilidade “*homossexual*” localizados na “periferia” é menos uma forma exótica de ver este lugar como sinônimo de informal e mais como um ponto da cidade onde a imagem proprietária/o / cliente extrapola a relação capitalista.

## **Capítulo 1: Sociabilidades “homossexuais” nas “periferias” de São Paulo e Belém**

Neste capítulo apresentaremos os contextos pesquisados e seus desmembramentos temáticos. Daremos ênfase aos dados de campo que tratem do percurso histórico de cada bar, num esforço em abrir caminhos para falas e agenciamentos que interpelam a importância de cada espaço.

Por fim, desenvolveremos uma análise acerca do termo êmico “*resistência*”, recorrente durante as incursões etnográficas nas duas cidades, considerando que falar de “*resistência*” é muito mais do que falar em tempo de existência, é, sobretudo, perceber que pessoas e espaços se constroem em um processo relacional de lutas e afirmações identitárias.

### **1.1 Prólogo: elucidação em outro espaço-tempo**

*“A cabeça da comunidade em si, incluindo o tráfico, era mais preconceituosa, era mais dura. Então, a gente ganhava ovada, a gente se arrumava pra ir pro baile e na metade do caminho a gente tomava surra de lixo”* (Martinha, “*transexual*”, Rio de Janeiro, Filme Favela Gay, 2014).

*“Teve muito preconceito. Alguns foram mortos, espancados. Hoje em dia não! Hoje em dia parece que jogaram o pó do pim-rim-pim-pim, sopraram a purpurina, toda esquina tem um grupo”* (Flávio Ruivo, “*gay*”, Rio de Janeiro, Filme Favela Gay, 2014).

Em 2015 tive a oportunidade de assistir a mais recente produção do cinema brasileiro sobre a temática LGBT em contextos de favela do Rio de Janeiro, o longa-metragem *Favela Gay*. Trata-se de um documentário, de 1 hora e 11 minutos, dirigido por Rodrigo Felha, que percorre sete favelas cariocas (Complexo do Alemão, Vidigal, Complexo da Maré, Rocinha, Cidade de Deus, Rio das Pedras e Andaraí) de modo a apresentar o cotidiano e a trajetória de determinadas/os “*lésbicas*”, “*transexuais*” e “*gays*”<sup>32</sup>.

<sup>32</sup> Sinopse: “O filme mostra como é a vida da comunidade LGBT nas favelas do Rio de Janeiro. Gays existem em todo lugar, seja no morro ou no asfalto, mas aqui o assunto é tratado com a participação de outros signos – o tráfico, as igrejas evangélicas e a vizinhança. O filme também aborda as questões comuns dos *homossexuais* e transexuais: homofobia, preconceito, aceitação da família, trabalho e o dia

A sessão que assisti ocorreu em uma das salas de cinema do shopping Frei Caneca, que além de ser um estabelecimento comercial é um emblemático espaço de sociabilidade “*homossexual*” localizado em um dos “centros” da capital paulistana, principalmente depois que um casal de “*gays*” foi impedido de se beijar por um dos seguranças, em 2003. Após este ato discriminatório, grupos de militância LGBT organizaram um “beijaço”<sup>33</sup> que reuniu cerca de 2.000 pessoas no local para protestarem contra o preconceito e discriminação por orientação sexual<sup>34</sup>. Desde então, grande parte do público que frequenta o shopping é majoritariamente composto por “*gays*”, que popularmente renomearam o espaço para “*Gay Caneca*” ou “*Gay Boneca*”. Notei que a maioria do público presente na sessão era composta por “*gays*” solteiros acompanhados por amigos “*gays*”, ou casais de “*gays*”.

Toque de recolher. Respeito. Estas foram sensações que mais me marcaram durante o documentário. É interessante notar que esse toque de recolher, que na verdade costuma significar situações onde o combate às violências acontece por meio de um ordenamento vertical e hierárquico que diz quando as pessoas podem sair ou voltar para casa, delimita a abertura e o fechamento de lugares, é o que controla a vida e o cotidiano das pessoas.

Explico: tal aspecto age na trajetória de cada protagonista no sentido de direcioná-las/os por espaços e tempos específicos, ou seja, tanto nas ordens da família consanguínea quanto nas ordens dos traficantes (detentores do poder nas comunidades mencionadas) há um direcionamento que interfere diretamente sobre o momento no qual as/os LGBT se sentem livres para exercerem suas sexualidades. Mesmo nas oportunidades de publicização da homossexualidade, ou da transexualidade, as/os protagonistas do documentário enfatizaram certa recorrência sobre suas afirmações identitárias como forma de sobreviverem a tais contextos. É um toque de recolher que

---

a dia com a sociedade. Apesar das adversidades, cada personagem, inserido no cotidiano de sua comunidade, conta como reinventou sua história através da música, da dança, da política e do estudo” (Disponível em: <<http://www.festivaldoriorio.com.br/br/filmes/favela-gay>>, acesso em 27 de maio de 2015).

<sup>33</sup> Ato político que tem como intenção dar visibilidade às demonstrações públicas de afeto e carinho entre LGBT, utilizando a expressão do beijo como combate à discriminação por orientação sexual.

<sup>34</sup> Matéria disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/folha/cotidiano/ult95u79567.shtml>>, acesso em 27 de maio de 2015.

aparece e desaparece conforme caminha a trajetória de cada uma/um. Enquanto o toque de recolher convencional sentenciava quando cada pessoa deve sair ou voltar para suas residências, a analogia que mencionei diz respeito ao espaço-tempo em que “lésbicas”, “gays” e “transexuais” devem sair, ou não, do armário.

Outra faceta importante é a questão do respeito. Direta ou indiretamente, as narrativas também ganharam força porque articulam o “*respeito*” como moeda de troca para elas/es serem notadas/os e respeitadas/os. A maioria delas/deles busca qualificação profissional, inserção na militância LGBT local, ou ascensão social pelo estudo como forma de serem consideradas/os pessoas de respeito/respeitáveis e, por conseguinte, se imporem. É, sobretudo, uma forma de garantirem reconhecimento e credibilidade.

Percebi que diferente do movimento hip-hop e funk nas “periferias” de São Paulo e nos subúrbios e favelas do Rio de Janeiro, que ressignificou o termo “moradora/or de periferia/subúrbio/favela”, propondo um viés afirmativo de reconhecimento identitário, no caso de determinadas/os indivíduos LGBT “moradoras/es de periferia/subúrbio/favela” suas afirmações de orientação sexual nem sempre são visíveis nesses lugares. Para finalizar, um dos pontos que me deixa bastante intrigado é que me parece que os temas que envolvam gênero e sexualidade em contextos de “periferia”, subúrbio e favela sempre estiveram lado a lado a outras questões candentes desses mesmos contextos nas pesquisas que relacionam antropologia urbana e cidade, porém ainda carecem de um maior fôlego.

## **1.2 Guingás Bar**

Durante nossos primeiros passos pela cidade de São Paulo, rumo às incursões etnográficas que embasam esta pesquisa, fomos cercados por narrativas *on* e *off line* que apresentaram caminhos, pessoas, lugares e espaços cheios de vida e representatividade. O que para nós chegava de maneira completamente ordinária, tal

como uma conversa com poucas pretensões, materializava-se nos momentos em que nos valíamos da mobilidade.

Mais uma vez, não poderíamos deixar de recorrer aos seguintes pontos de partida: as incursões etnográficas no Futebol das *drags* e na Praça Coronel Sandoval de Figueiredo. Nesses dois lugares fomos, literalmente, encaminhados para o que se concretizou como recortes de campo em São Paulo: o bar Guingas e a festa Plasticine. Já nas primeiras incursões etnográficas o bar e a festa eram citados de maneira bastante pontual, com poucos detalhes. Para a maioria das/os jovens com quem mantivemos contatos esporádicos, seus comentários sobre espaços de sociabilidade “*homossexual*” na “periferia” transpareciam um misto de surpresa e desconhecimento. Surpresa pelo nosso interesse em fazer uma pesquisa sobre bares/boates “GLS” na “periferia” e não no “centro”, e parcial desconhecimento porque a despeito de algumas/uns saberem da existência desses espaços elas/eles não conseguiam caracterizá-los, tampouco definiam estilos e/ou público. Pouquíssimos eram as/os que conseguiam detalhá-los.

Além desse breve panorama *off line*, também obtivemos indicativos sobre o Guingas e a Plasticine através de um e-mail que recebemos no final de 2012 da pesquisadora Maíra Kobayashi, que por coincidência também pesquisava sociabilidade “*homossexual*” em determinadas “periferias” de São Paulo, dentre elas Itaquera e São Mateus, incluindo a festa Plasticine e o bar Guingas. O diálogo com Maíra reforçou nossas intenções de pesquisa. Embora curto, foi fundamental para consolidarmos estratégias de campo. Do início ao fim desta pesquisa o destino pareceu conspirar a nosso favor, por mais clichê que isso pareça.

Dito isso, ousamo-nos aventurar pela zona leste de São Paulo. Resolvemos começar pelo Guingas porque quando observamos os trajetos que teríamos que percorrer até chegar ao destino final parecia razoavelmente fácil se comparados aqueles para a Plasticine. Como nossas mobilidades em São Paulo ocorrem via transporte público, nós observamos na internet que para nos deslocarmos até o Guingas precisaríamos pegar metrô e ônibus até chegar ao terminal de São Mateus.

Na Plasticine também utilizamos metrô e depois ônibus, porém nesta nossa ponto final era em baixo de um viaduto, causando-nos uma maior sensação de insegurança.

Iniciamos as etnografias no Guingás no primeiro trimestre de 2013, munidos principalmente pela curiosidade. Deslocamo-nos em direção à estação de metrô Carrão, da linha vermelha, e em seguida pegamos um ônibus até o terminal de São Mateus, conforme indicações de Maíra. O ônibus seguiu pela radial leste e em determinado momento entrou na Avenida Aricanduva até cortar algumas ruas para ter acesso à Avenida Mateo Bei, trajeto que pareceu demorar uma eternidade, mas que para a maioria daquelas/es mulheres e homens tratava-se de algo ordinário. Elas/eles voltavam do trabalho por um trajeto recorrente. Nós íamos para o trabalho envolto pelo desconhecido. Após contornar algumas ruelas, o ônibus nos conduziu para uma das principais avenidas comerciais de São Mateus, a Mateo Bei, naquele momento deserta. Por certo nervosismo, descemos um ponto antes do terminal e continuamos caminhando até chegarmos a uma praça – Felisberto Fernandes da Silva (largo São Mateus). Notamos uma pequena movimentação de homens bebendo e conversando em um bar de esquina. Avistamos ainda alguns estabelecimentos comerciais fechados e alguns carros de polícia rondando.

A praça que mencionamos foi projetada no formato de um círculo. Então, demos um giro de 180 graus até avistar o supermercado Extra, naquela altura estávamos em outra avenida importante, a Sapopemba. Praticamente em frente ao supermercado, do outro lado da rua, observamos um açougue fechado, chamado Tennessee, e em uma de suas extremidades uma pequena entrada com um letreiro miúdo indicando o nome Guingás Bar. Pessoas passavam voltando do trabalho e olhavam, outras paravam e formavam uma fila para entrar.

**Imagem 4: Visão externa do bar Guingas**



Foto: Ramon Reis, arquivo pessoal.

Naquele momento nosso medo de não encontrarmos o espaço deu lugar a uma sensação de felicidade por termos conseguido chegar e, principalmente, por ter estimulado em nós uma mobilidade autônoma em São Paulo.

Antes de adentrar no espaço precisamos retroceder, propositalmente, a narrativa. Voltaremos alguns anos para compreender o percurso histórico subjacente à criação do Guingas e o seu desenvolvimento. Esse movimento é necessário, sobretudo, para situar o espaço dentro e fora de São Mateus.

### **1.2.1 Como tudo começou? De Ginga Byte para Guingas**

Quando soubemos da existência do Guingas sempre tivemos curiosidade de saber o porquê do nome e qual a intenção em trazer para o mesmo espaço uma boate e



um karaokê. Dentro do bar o ambiente da boate costuma ter, propositalmente, uma escassa iluminação, fazendo com que os corpos se assemelhem a sombras entrecortadas por finos feixes de luz, além da sinuosidade dos movimentos corporais que aumentam ou diminuem conforme a estridência rítmica, geralmente acentuada; no ambiente do karaokê o desdobramento entre iluminação forte e cores quentes enfatiza corpos e formas facilmente visíveis, cujas impressões e expressões são relacionadas ao contato emocional que cada uma/um possui com a música escolhida e interpretada.

**Imagem 5: Da esquerda para a direita: boate e karaokê**



Fotos: Ramon Reis, arquivo pessoal.

A distinção acima nos instigou ainda mais. Depois de idas e vindas, começamos a entender que essa divisão também é um dos diferenciais do bar.

No primeiro dia em que estivemos no Guingas, fomos ciceroneados por uma das seguranças que nos apresentou toda a equipe de funcionárias/os, dentre elas/elas Ailton, o proprietário do bar. De 54 anos e há mais de 45 anos morando em São Mateus, ele comentou em detalhes como tudo começou. Recuperamos, então, trechos

da entrevista que ele nos concedeu no dia 11 de dezembro de 2015, no camarim do Guingas, exatamente ao final de sua festa de aniversário, aproximadamente às 05h00 da manhã.

Eu: Você pode recontar a história do bar?

Ailton: “*Sim. Na realidade eu frequentava o bar como cliente e não tinha nada a ver com GLS. O nome do bar era Ginga Byte*”.

Eu: Era em São Mateus?

Ailton: “*Sim. Lembro que o dono era gay. Ele tinha um namorado, além da esposa e das filhas que trabalhavam com ele. A gente fez bastante amizade. Eu frequentava lá direto e ele sempre cogitava a possibilidade de eu comprar o bar: ‘Por que você não compra aqui?’.* E eu: ‘*Você é doido?!*’. E lá frequentava de tudo. Gay era minoria. Eles ‘era’ meio desorganizados. Frequentava ‘nóia’, frequentava bandido, frequentava traficante; como eu conhecia todo mundo eu nunca liguei. Eu até livreii a cara de muitos gays, do pessoal que queria pegar, queria bater e tal. Eu me colocava na frente. Cheguei a levar alguns pra casa e tal, então havia até um certo respeito. E eu continuei frequentando. Até que ele vendeu o bar pra irmã dele. Nós [Ailton, seus irmãos e amigos] continuamos frequentando, mas não era a mesma coisa, porque a gente gostava dele. Só que nesse período de mudança de dono, eles acabaram vendendo pro meu irmão; e ele não tinha experiência nenhuma, só a vontade mesmo. Ele [o antigo dono] vendeu super barato, dava pra pagar numa boa, era 200 reais por mês, sabe? Mas só que ele pegou um pepino, porque como ele não manjava... então ele pegou um empréstimo com a minha irmã. Ela fez empréstimo no banco pra emprestar pra ele. Ele pegava cheque comigo pra comprar cerveja, aí quando chegava no final do mês as contas não fechavam, ele não tinha dinheiro pra pagar a cerveja e nem pra pagar os empréstimos. Aí eu falei pra minha irmã: ‘Olha, ou a gente ajuda e entra junto, ou esquece esse dinheiro’. E a gente foi tentando. Aí nós entramos de sócio com ele. Aí nessa de entrar de sócio com ele, a ideia foi mudar o nome do bar”.

Eu: Sempre tive curiosidade de saber o significado do nome do bar.

Ailton: “*Então, a ideia era: ‘qual o nome que a gente vai dar?’.* Decidimos colocar ‘Guinga’ porque o nome dele era Aguinaldo e o apelido era Guinga. O Guinga era gay e morreu de HIV em 1993, quando tinha 27 anos<sup>35</sup>. Ele era muito artista, gostava

---

<sup>35</sup> Reproduzimos a seguinte nota publicada na página do Facebook de Ailton, em 11 de novembro de 2015, como forma de ilustrar, ainda mais, partes dessa história. O texto permanece em caixa alta tal como foi postado: “HOJE, PARA QUEM NÃO CONHECE A HISTÓRIA, O GUINGA COMO A GENTE O CHAMAVA E QUE TAMBÉM FIZEMOS UMA HOMENAGEM COLOCANDO O SEU

*de cantar e deixou poesias maravilhosas que eu tenho vontade de um dia tentar publicar, porque ele deixou eu acho que mais de duas mil poesias, poesias muito bonitas. Após a morte do meu irmão e depois de alguns anos de funcionamento, decidimos fechar o bar para reforma, para que aquele público que frequentava antigamente não voltasse, aí nós ficamos reformando por mais ou menos 4 meses. Amigo emprestou grana, pegamos empréstimo no banco, gastamos o que tinha e o que não tinha...”*

Eu: E em que ano isso aconteceu?

Ailton: *“Foi em 2000 e pouco. Eu não lembro a data”* [Ailton conta que o bar tem 10 anos, então pelas contas e a partir do ano em que ele começou a ser proprietário oficial isso ocorreu em 2005. No entanto, pensando que seu irmão morreu em 1993, o espaço contabiliza informalmente, pelo menos, 23 anos].

Eu: E qual era o objetivo após a reforma?

Ailton: *“A ideia na verdade era ter um público gay, mas sem bandeira; até porque periferia... aquela coisa. A gente nunca sabia como é que as pessoas iam reagir. Então ia ser um ponto de encontro gay, mas sem bandeira dizendo que era gay, a ideia era essa. Quando nós inauguramos esse bar, ficou meio mesclado entre gays e héteros. Com o tempo o público gay dominou o espaço, era o que a gente queria na realidade. Eu já tinha um sonho de ter um bar, mas eu queria que fosse uma coisa bem intimista... Aí trocamos o nome para Guingas bar em homenagem ao meu irmão e depois de mais ou menos, nós ficamos lá um ano, um ano e pouco. A vizinhança começou a ‘encher o saco’, chamar a polícia, a ‘lei do PSIU’, então nós fomos praticamente obrigados a sair [do primeiro endereço]. Aí veio a prefeitura e tal, os caras [polícia, prefeitura] queriam dinheiro também e a ideia nunca foi essa de ficar dando dinheiro, se não a gente vira refém, ou fecha ou fica pagando propina, sabe? Essas coisas...”*

---

NOME AO BAR, QUE É TAMBÉM MEU IRMÃO, COMPLETARIA 49 ANOS. ELE PARTIU PARA A PÁTRIA ESPIRITUAL COM APENAS 27 ANOS, NO DIA 11/11/93, VÍTIMA DE HIV. FOI NUMA ÉPOCA QUE INFELIZMENTE QUEM CONTRAÍA A DOENÇA JÁ ESTAVA CONDENADO A MORTE, DIFERENTE DE HOJE QUE GRAÇAS ÀS MEDICAÇÕES SE TEM UMA VIDA PRATICAMENTE NORMAL, CLARO QUE SE CUIDANDO, COMO EM QUALQUER OUTRA DOENÇA. ENQUANTO VIVEU COM A GENTE E COM AMIGOS, ELE SÓ PASSOU ALEGRIA E AMOR E MUITO OTIMISMO EM RELAÇÃO A VIDA. APESAR DO POUCO TEMPO QUE PASSOU AQUI, VIVEU E AMOU INTENSAMENTE, E É ISTO QUE IMPORTA E QUE NOS CONFORTA. POR ISSO FAÇO ESTA HOMENAGEM COM MUITA SAUDADE, MAS TAMBÉM COM MUITO AMOR. AGUINALDO PEDRO, APELIDO GUINGA, RECEBA UM BEIJO CARINHOSO COM MUITA SAUDADE, MAS TAMBÉM COM MUITA ALEGRIA DE DEUS TER ME DADO A HONRA DE SER TEU IRMÃO AQUI NESTA VIDA. (AILTON PEDRO)”.

Conforme Ailton recontava o percurso histórico pelo qual passou o bar, observamos que seu semblante expressava felicidade e saudosismo: seus olhos brilhavam ao mesmo tempo em que ele sorria. Impressionava-nos a tamanha disponibilidade dele em recontar aquela história, tendo em vista o cansaço depois de uma intensa madrugada de trabalho. Lembramos da surpresa que nos ocorreu por conseguirmos aquela entrevista, afinal as nossas tentativas anteriores não tinham sido exitosas.

Grande parte do saudosismo e da felicidade que eram expressos por Ailton estava relacionado ao seu irmão, sobretudo ao tempo em que esteve vivo, o período no qual administrou o bar e, com certeza, o modo como conduziu sua vida sendo portador de HIV. Ainda que não seja o objetivo desta pesquisa levantar questões sobre HIV/aids, trouxe à tona esse fato porque Ailton pontuou com precisão esse momento. Nesse sentido, foi fundamental compreender que a história do bar se mistura com a história de vida de determinadas pessoas, indicando caminhos entre emoção e espaço como forma de entendimento sobre o binômio espaço-tempo.

Além da lembrança do irmão, Ailton comentou como sua assiduidade ao bar, antes chamado de Ginga Byte, conferiu credibilidade para que ele pudesse dar continuidade ao empreendimento. Apesar de toda a imprevisibilidade relacionada ao fato dele ter que administrar algo que não possuía domínio, as ajudas de amigos e parentes, somadas ao seu empenho, foram fundamentais para que essa história tivesse continuidade.

De família “*pobre*”, sendo mãe e pai de origem nordestina (do Estado de Pernambuco), a batalha pela melhoria de vida era/é uma constante. Logo após o antigo dono do Ginga Byte ter vendido o estabelecimento para Aguinaldo, seu despreparo e as dificuldades, sobretudo, financeiras pesaram no orçamento. Na narrativa de Ailton fica evidente que, independente do dinheiro, a sua ajuda e a da irmã foram imprescindíveis para superarem agruras que surgiram no decorrer dos anos.

Após a troca de proprietários e o falecimento de Aguinaldo, um primeiro ponto nos chamou a atenção: o público. Se antes de Ailton assumir o posto de proprietário do bar, “*frequentava de tudo*” (“*nóia*”, bandido, traficante), a partir de sua gerência ele não só mudou o nome do bar, para Guingas, em homenagem ao irmão, como procurou definir o público que gostaria de atingir. Embora a ideia não fosse “*levantar bandeira*”, o espaço começou a ser frequentado por homens e mulheres com condutas “*homossexuais*”, amigas/os de Ailton e de sua irmã.

A partir do ponto levantado, fomos instigados a refletir sobre determinadas noções de símbolo e estrutura. Dito de outra forma nos interessou em pensar tanto nas transformações pelas quais o bar foi passando quanto no significado da expressão “*levantar bandeira*” naquele contexto “periférico”. O símbolo, nesse caso, é a bandeira do movimento de militância LGBT – representada pelas cores do arco-íris – e a estrutura é o bar e a sua localização “periférica”. Desta feita, uma das principais problemáticas que aparecia era a violência, não exatamente tipificada como homofóbica, contra moradores “*gays*”. Se num passado recente “*frequentava de tudo*”, esta variedade de público não representava o espaço enquanto igualitário, pelo contrário, a frequência de “*nóias*”, bandidos e traficantes não só criava situações de violência contra “*gays*”, assim como intimidava a presença destes no bar.

A chave analítica acima, entre símbolo e estrutura, se aproxima da pesquisa de mestrado de Bruno Puccinelli (2013), sobre espaço, sexualidade e territorialidade em regiões “centrais” da cidade de São Paulo. Os argumentos do autor tomam como base, direta ou indiretamente, a relação interdisciplinar entre antropologia, geografia, arquitetura e urbanismo com vistas a compreender como são construídas noções de “centralidades” pela articulação, por exemplo, com desejo, classe social, territorialidade e sexualidade.

A pesquisa de campo que Puccinelli desenvolveu na “*rua gay*” Frei Caneca, na região da Bela Vista, enfatizou que este lugar, de intensa sociabilidade e *trottoir* sexual, apesar de possuir um vetor que aproxima “*gays*” por certas ideias de “comunidade” e “modernidade”, não se projeta enquanto tal, ou seja, não “*levanta*

*bandeira*". Não à toa Puccinelli se debruçou sobre este aspecto, pois a construção de narrativas sobre cidade e sexualidade, em São Paulo, é distinta não apenas de maneira simbólica e estrutural, a partir de múltiplas falas e mobilidades, mas também se diferenciam de contextos internacionais.

Para fins de contraponto com o caso brasileiro acima, talvez seja interessante recuar algumas décadas para compreendermos os meandros que trouxeram à tona uma noção de "comunidade" como forma de afirmação identitária e de resistência. Referimo-nos à pesquisa realizada pela socióloga Nancy Achilles (1992 [1964]) sobre bares "gays", em São Francisco, nos Estados Unidos. O período analisado por Achilles remonta a um momento de intensa militância e efervescência cultural, que questionava o modo como eram conduzidos projetos urbanísticos na cidade e propunha críticas severas aos setores conservadores que insistiam em legislar sobre corpos, identidades e espaços. No que se refere à militância "homossexual" da época, um dos momentos emblemáticos, que ficou conhecido mundialmente, diz respeito às abordagens truculentas dos policiais em direção às/aos "lésbicas", "gays", "travestis" e *drag queens* frequentadoras/es do famoso bar Stonewall Inn, em Nova Iorque, no dia 28 de junho de 1969. Daquela confronto, em que parte das/dos presentes foi detida por questionar as extorsões que sofriam cotidianamente, e se recusaram a sair do bar, surgiu o primeiro foco de militância "homossexual", que mais tarde se disseminou pelo mundo. Desde então, o dia 28 de junho é o dia em que se comemora a luta e o orgulho LGBT.

O ato de "*levantar bandeira*" no contexto norte-americano teve como reflexo a cena mencionada, sob a representação do "gueto", ou de uma "*gayborhood*" (Ghaziani, 2014), as/os LGBT se constituíram. Achilles se vale destes aspectos tomando como base a corrente interacionista simbólica de pensamento que vê o desvio e o estigma enquanto fatores que agregam "grupos minoritários" através da noção de subcultura, criando assim uma ideia de "comunidade". Seus argumentos dão conta de que o agrupamento de "gays" em torno de demandas específicas é fundamental para a construção desse sentimento coletivo. Nesse sentido, o bar "gay"

não é meramente um espaço recreativo, também funciona como uma instituição que pretende colocar determinados indivíduos em situações de conforto e segurança. “*Levantar bandeira*” no contexto analisado por Achilles é um ato político, econômico, geográfico e, sobretudo, identitário.

É importante lembrar que a noção de “gueto”, que possui resquícios diretos com os campos de concentração da segunda guerra mundial, advém cientificamente dos estudos sobre cidade, desvio, estigma e crime, presentes na obra de diversos autores da Escola de Chicago (Park, 1967 [1916]; Wirth, 1928 e 1967 [1938]; Cressey, 1969 [1932]; Whyte, 2005 [1943]; Leznoff & Westley, 1998 [1956]; Becker, 2008 [1963]; Goffman, 1975; Levine, 1979; Wacquant, 2008, para citar alguns). Além disso, cabe destacar as ambiguidades subjacentes aos usos do termo “gueto”: enquanto, por exemplo, o “gueto negro” no Harlem situa tal categoria por meio da segurança, reciprocidade étnica, amizade e livre circulação, a apropriação do “gueto” feita por “*gays*” norte-americanos dispõe sobre espaços que procuram promover uma (auto)proteção “contra” um sistema heterossexual hegemônico. Nesta chave, o primeiro uso da categoria compreende fatores de exaltação identitária e o segundo diz respeito à superação de ambientes e posturas possivelmente “hostis” (Cf. Camargo & Rial, 2011).

Voltando ao Brasil, especificamente a São Paulo de finais da década de 1980, o antropólogo argentino Néstor Perlongher (2008 [1987]) teceu considerações importantes sobre esse debate, levando em consideração as noções de “região moral” de Park (1967 [1916]), “*gay ghetto*” de Levine (1979) e “código-território” de Guattari (1981) com vistas a explicar, por exemplo, a distinção entre “*gay ghetto*” e “*boca*”. Segundo Perlongher:

1. No caso do *gay ghetto* americano, a territorialidade perversa vira também residencial; suas instituições não são locais de lazer – como eram, segundo registra Hooker, na São Francisco da década de 1950 –, mas também posições econômicas e políticas. Conforme delimitam-se com mais clareza seus contornos geográficos, a identidade *gay* assume contornos cada vez mais totalizantes. A tendência do *ghetto*, especula Levine, parece ser a expansão.

2. No caso das *bocas* paulistanas, o território é antes um ponto de fluxo e de circulação do que um local de residência fixa; nele os *gays* coexistem, literal e espacialmente, com outros tipos de marginais, “sexuais” ou não. Apesar de certa tendência à instalação habitacional por parte dos modernos *gays* (que, porém, parecem preferir áreas mais de classe média), essas moradias costumam ter a marca da fugacidade: hotéis, pensões, pequenos apartamentos alugados, característica da “região moral”.

Essa dissidência revela-se também no plano semântico. *Ghetto* associa-se às comunidades minoritárias e alastra uma forte carga de “nacionalismo”. *Boca* é um lugar de emissão de fluxos, que se associa (“boca de fumo”, “boca de ouro” etc.) a qualquer forma de “ilegalismo” não exclusivamente homossexual. Alguns pontos de emissão podem ser também pontos de fixação na rede circulatória: trata-se dos pontos de travestis, de michês, de prostitutas etc. (Perlongher, 2008 [1987], p. 81).

As considerações aventadas por Perlongher mostram que as produções das diferenças em São Paulo são constituídas por atravessamentos de classes sociais, de gêneros, de sexualidades, de cores, de territorialidades e de desejos. Os argumentos dos interlocutores do autor constroem narrativas da cidade por meio da moralidade e da marginalidade relacionadas à prostituição viril. É, também, no trânsito erótico de sujeitos “periféricos” que determinadas “centralidades” são marginalizadas, ao mesmo tempo em que tais indivíduos se “centralizam”, evidenciando itinerâncias e borramentos de arquétipos geográficos/cartográficos. Segundo o autor, o uso das categorias “gueto *gay*” e “*boca*” marcam, com efeito, distinções de classe. Ainda assim, cabe ressaltar que, embora em regiões de classe média/média alta da cidade de São Paulo o uso da noção de “gueto *gay*” possa se assemelhar à realidade norte-americana (ao menos em caráter imaginativo), a partir da leitura de Perlongher fica evidente que a noção de “gueto *gay*” na capital paulistana não faz tanto sentido quanto a que é empregada no contexto norte-americano, afinal o sentido de fixidez presente na categoria aparece de modo residual/diluído na capital paulistana.

De posse de tais análises, nota-se que no caso da pesquisa de Puccinelli (2013) e da que desenvolvemos, o que está em jogo no que se refere ao ato de “*levantar bandeira*”, ou não, é menos uma questão ligada à “centros” ou “periferias” do que a algo relacionado aos altos índices de homofobia somados ao conservadorismo da



sociedade brasileira<sup>36</sup>. Estes são, sem dúvida, fatores que fazem com que Ailton se preocupe em não “*levantar bandeira*”, principalmente pela imprevisibilidade da reação das pessoas que moram no bairro. Questões que para ele colocam a “periferia” em destaque por ser o lugar de onde ele fala, no qual mora “*há mais de 45 anos*”.

Essa imprevisibilidade ganha contornos interessantes quando coadunada às denúncias feitas pela vizinhança, explícitas na narrativa de Ailton: “*A vizinhança ‘encheu o saco’ e fomos obrigados a sair*”; “*a lei do PSIU*”<sup>37</sup>. No caso da vizinhança,

---

<sup>36</sup> “Segundo o banco de dados do Grupo Gay da Bahia (GGB), atualizados diariamente no site QUEM A HOMOTRANSFOBIA MATOU HOJE, 318 LGBT foram assassinados no Brasil em 2015: um crime de ódio a cada 27 horas: 52% gays, 37% travestis, 16% lésbicas, 10% bissexuais. A homofobia mata inclusive pessoas não LGBT: 7% de heterossexuais confundidos com gays e 1% de amantes de travestis” (informações retiradas do site <<https://grupogaydabahia.com.br/2016/01/28/assassinato-de-lgbt-no-brasil-relatorio-2015/>>, acesso em 19 de abril de 2016). Além disso, nos últimos anos vivemos uma onda conservadora que atravessa o Brasil de Norte a Sul. Uma das questões mais problemáticas na atualidade veio à tona em 2014 e discorre exatamente sobre a supressão da palavra “gênero” do Plano Nacional de Educação (PNE) – documento que rege metas e diretrizes da educação nos próximos dez anos – sob a justificativa, principalmente pela bancada evangélica, de que a utilização da palavra “gênero” em sala de aula serviria de pauta para deturpar os conceitos de mulher, homem, e, por conseguinte destruir o modelo de família tradicional (mulher, homem e filha(s)/o(s)). De proporções nacionais e municipais, afinal os Planos Municipais de Educação (PME) seguem de algum modo o PNE, a famigerada expressão “ideologia de gênero”, comumente utilizada por setores reacionários, cumpre seu papel de total retrocesso e desserviço. Sobre essa polêmica, Regina Facchini comentou em entrevista para a revista Carta Capital publicada no dia 26 de outubro de 2015: “Penso que isso acaba por colocar os profissionais na escola em posição mais difícil e vulnerável. Os casos que chegam à escola e demandam atenção, como violência física, psíquica ou sexual no âmbito doméstico, gravidez não planejada e indesejada, discriminação e violência no âmbito da própria escola, não desaparecerão num passe de mágica. O que pode desaparecer são as ações governamentais na direção de preparar e oferecer orientações a profissionais que trabalham na educação para enfrentar essa realidade. O que sai dos planos é a previsão de investimento governamental nesse trabalho intencional de educar para a igualdade de gênero, dado que os planos deixam de prever e indicar essa necessidade. Além disso, perde a população como um todo: junto com o termo gênero, foram retirados dos planos municipais em várias localidades vagas em creches, escola em tempo integral, garantias de melhor atenção a deficientes físicos e outras questões. É preciso que educadores e toda a população fique muito atenta a quando se cria muito alarde em torno de algo divulgado como ameaça moral, pois essas situações, por sua capacidade de mobilizar pelo escândalo, têm sido utilizadas como forma de desviar a atenção de procedimentos que subtraem direitos à população como um todo”. (Trecho retirado do site: <<http://www.cartaeducacao.com.br/entrevistas/tirar-a-palavra-genero-nao-vai-suprimir-o-assunto-na-escola/>>, acesso em 19 de abril de 2016).

<sup>37</sup> “O Programa de Silêncio Urbano (PSIU) da Prefeitura de São Paulo, ao combater a poluição sonora na cidade de São Paulo, tem a missão de tornar mais pacífica a convivência entre estabelecimentos e os moradores da vizinhança. O PSIU fiscaliza apenas confinados, como bares, boates, restaurantes, salões de festas, templos religiosos, indústrias e até mesmo obras. A Lei não permite a vistoria de festas em casas, apartamentos e condomínios, por exemplo. Com a aprovação pela Câmara Municipal e sanção do prefeito Fernando Haddad da nova lei de zoneamento da cidade de São Paulo – Lei nº 16.402, de 23 de março de 2016 -, o órgão não baseia mais suas ações nas leis da 1 hora e a do ruído. A primeira determinava que, para funcionarem após a 1 hora da manhã, os bares e restaurantes deveriam ter isolamento acústico, estacionamento e segurança. Já a Lei do Ruído controla a quantidade de decibéis

seu posicionamento de incômodo refletia o aumento do público de homens e mulheres “*homossexuais*” no Guingás, que com o tempo foi se tornando maioria, embora não “*levantassem bandeira*”. Desta feita, não há como negar que o Guingás foi sendo “gestado” na imbricação direta com “*homossexuais*” moradoras/es da região/do bairro, a partir do clássico e fundamental exercício que constitui as relações sociais: a dádiva e a contradádiva (Cf. Mauss, 2003). Enquanto o bar proporcionava lazer, divertimento, sensações de segurança e liberdade, as/os frequentadoras/es retornavam como potenciais consumidoras/es, além de propiciarem reconhecimento ao espaço.

Na pesquisa de Isadora Lins França (2012) sobre consumo e subjetividade em três espaços de sociabilidade “*homossexual*” na cidade de São Paulo, a autora enfatizou que consumos específicos funcionam como via de mão dupla na interação entre espaço/lugar e identidade. O ato de consumir de seus interlocutores, majoritariamente homens com condutas “*homossexuais*”, significava tanto uma disponibilidade para pagar produtos e serviços quanto funcionava, por exemplo, como operador identitário que definia públicos específicos em cada boate. Com o advento de um mercado segmentado, o consumo, a classe social e a construção de afinidades foram primordiais para França compreender que a produção de diferenças também está diretamente relacionada com a própria produção dos espaços de sociabilidade.

É oportuno notar como, indiretamente, a noção de mercado segmentado acompanha a formação do Guingás. A intenção de Ailton em ter um espaço intimista se conectou com a ideia mais geral sobre o bar: de ser um espaço de predominância “*homossexual*”. Essa expressão segmentada de mercado que aparece, em maior ou menor nível, em regiões “centrais” como a rua Frei Caneca, o Largo do Arouche e a Avenida Vieira de Carvalho, aparece nesta “periferia” de modo bastante pontual, conforme comentou Ailton:

---

emitidos pelos estabelecimentos, a qualquer hora do dia ou da noite, inclusive em obras”. (Trecho retirado do site <<http://www.prefeitura.sp.gov.br/cidade/secretarias/subprefeituras/zeladoria/psiu/index.php?p=8831>>, acesso em 19 de abril de 2016).

Ailton: *“Quando a gente abriu lá [no antigo endereço] não existia nenhuma boate GLS. Existia uma bar chamado Divas, mas nossa intenção nunca foi competir com outros bares ou roubar público de ninguém. Os caras da prefeitura falaram: “Olha, vocês vão ter que sair e tal, por conta das denúncias...” E eu disse: “não esquenta a cabeça, a gente também não tá querendo ficar mais aqui, só nos dá um tempo pra achar um outro lugar...” Fora que o espaço foi ficando muito pequeno para o público que era de quase 200 pessoas. Nessa época existia a Onix, que era uma boate hétero, aí o pessoal que frequentava o próprio Guingas começou a botar na cabeça dos donos da Onix pra fazer GLS no intuito de derrubar a gente. Eles diziam: “Olha, se vocês fizerem GLS aqui vocês vão acabar fechando o Guingas”. Aí o que aconteceu? Eles fizeram GLS e acabou roubando um monte de público da gente, de 200 que a gente tinha ficou tipo 100, 80. Só que os 80 continuou gastando a mesma coisa daqueles 200. Então pra gente financeiramente não mudou muita coisa. Lógico, as pessoas gostam de lugar que tá cheio, mas assim, beleza, a gente foi continuando e ninguém desanimou... Aí eles continuaram na deles e a gente continuou na nossa... Aí foi quando eu vi esse prédio aqui [o atual endereço em cima do açougue] escrito aluga-se. E isso aqui já era antigo e tava fechado tinha uns 2 anos ou mais. Toda vez que eu passava aqui na porta eu pensava que aqui daria um ótimo lugar pra um bar, no centro de São Mateus, na praça, de fácil acesso, então eu sempre idealizei esse lugar. Quando aconteceu tudo isso [a coisa com a vizinhança] foi quando eu vim atrás... Um amigo da gente deu a maior força, tanto lá quanto aqui, ele me emprestou um dinheiro, ele tinha condições. Na época ele me emprestou cinco mil, um outro amigo tinha me dado mais três mil. Então esse amigo foi meu anjo da guarda”.*

Vale destacar que antes das tensões entre vizinhança, prefeitura e polícia, Ailton enfatizou que sua intenção já era mudar de endereço, por esse motivo as querelas mencionadas não se configuraram como um dilema para ele. A mudança de endereço do Guingas já era uma realidade, foi só uma questão de tempo.

### **1.2.2 Mesmo nome, novo endereço**

Em 2006 o Guingas mudou de endereço. Desde então, o bar está situado na Avenida Sapopemba, 13.780, em frente ao supermercado Extra, acima do açougue Tennessee e a menos de cinco minutos, a pé, do terminal de ônibus de São Mateus. *“Ponto estratégico – no centro da periferia”*, segundo Ailton.

Ailton: *“Não é que a gente é melhor, é que nós estamos em um ponto estratégico, é isso que é legal! Se a gente tivesse em Itaquera ou em Guaianases, não desmerecendo, mas eu acho que as pessoas quase não iriam, porque São Mateus... pra você chegar em algum lugar você passa por São Mateus. Então, nós estamos bem no centro, apesar de estar na periferia. Estamos no centro da periferia [risos]”*.

Estar no *“centro da periferia”* é uma chave importante para a compreensão dos meandros dessa mudança de endereço. Por um lado a expressão coloca sob rasura lugares (Hall, 2005), por outro indica caminhos que se aproximam de uma visão mercadológica. A partir das falas anteriores de Ailton ficou evidente o quanto essa mudança de endereço era pensada antes mesmo das *“tensões”* com a antiga vizinhança, a chamada de atenção desta foi o estopim para que o deslocamento se concretizasse. Portanto, estar *“no centro da periferia”*, ou no *“centro de São Mateus”*, borra o que é *“centro”/“central”* e *“periferia”/“periférico”* e destaca o lugar sob uma ótica engendrada por temporalidades passadas e presentes com vistas a produzir sociabilidades *“homossexuais”* locais constituídas, de certa maneira, por conectividades exógenas.

Ailton aproveitou a proximidade com o terminal de ônibus de São Mateus para traçar pontos conectivos com a cidade. O *“centro”* que ele se refere é o lugar equipado por: um terminal de ônibus, estabelecimentos comerciais, agências bancárias; é o lugar que conecta *“centro”* e *“periferia”* através de vários exercícios de mobilidade, principalmente para quem não possui carro particular; é também o lugar onde São Mateus *“não dorme”*, onde existe, minimamente, vida noturna. Ailton ainda enfatizou que esse *“centro”* é um ponto de passagem para aquelas/es que se deslocam a *“periferias”* contíguas, como Itaquera e Guaianases; segundo ele, não é o nível de qualidade estrutural que está em jogo nessas *“periferias”*, mas a distância entre elas: quem vem de regiões *“centrais”* de São Paulo para o Guingás chega mais rápido do que se o espaço estivesse localizado em Itaquera ou Guaianases.

Todas as estratégias de Ailton passam, inevitavelmente, a dar visibilidade ao bar. O que antes era um pequeno estabelecimento com apenas o karaokê, e a divulgação era feita, predominantemente, no *“boca-boca”*, a mudança de endereço

deu vida a um espaço renovado, que conjuga uma pista de dança – com cabine de DJ e palco para shows – e um karaokê. Em suas palavras: “*a ideia sempre foi essa: de quando a gente abrisse em outro lugar que tivesse ambientes separados, porque tem o público do karaokê e tem o público da balada*”.

No atual endereço começou a vir à tona uma distinção espacial disposta por meio da existência de dois ambientes que agregam públicos específicos. Para preservar o formato anterior, Ailton optou por permanecer com o karaokê, porém decidiu construir outro ambiente, com propósitos e estrutura semelhantes aos de uma boate: música eletrônica, DJ, penumbra, *lasers*, palco para shows. Esta iniciativa corresponde ao que havíamos mencionado a respeito de uma visão mercadológica. Conforme o público aumentou, a mudança de endereço foi o pontapé para um processo de visibilidade e reconhecimento.

A evidente diferença de público nos dois ambientes referidos, especialmente de idade/geração, marcam temporalidades que mescla passado e presente, localidade e exterioridade<sup>38</sup>. Desde a mudança de nome, de Ginga Byte para Guingas Bar, Ailton já destacava o pioneirismo do espaço na região, afinal, segundo ele, naquela época não havia bar ou boate “GLS” nas redondezas e “periferias” contíguas; apesar de não “*levantar bandeira*”, vale ressaltar que a intenção sempre foi de agregar o público LGBT. O pioneirismo mencionado e essa prévia intencionalidade começaram a agir favoráveis a uma não circunscrição ao local, o bar ganhou corpo e público no mesmo movimento em que começou a movimentar um sentido de espaço “GLS” local em contraposição às/aos boates/bares de predominância “*heterossexual*” da região.

Vale ressaltar que a noção de “GLS” já vinha sendo movimentada na região “central” de São Paulo desde 1994 pelo então publicitário André Fischer a partir da

---

<sup>38</sup> Essas marcações etárias e geracionais articuladas a espaços e lugares se aproximam da ideia de fluidez temporal presente na pesquisa de Guilherme Passamani (2015) sobre envelhecimento, memória e condutas “*homossexuais*” em duas cidades de pequeno e médio porte da região do Pantanal de Mato Grosso do Sul. O tempo, na perspectiva do autor, é um sinalizador utilizado para marcar o lugar da memória nas narrativas, além de indicar rupturas e permanências na maneira como são constituídas orientações sexuais e identidades de gênero no passado e no presente dos interlocutores e do próprio pesquisador. Ademais, o tempo, para ele, também funciona para localizar espaços e gerações de homens com condutas “*homossexuais*” em momentos específicos ao mesmo tempo em que movimentam os dentro dessas dinâmicas de transformação social.

criação do festival de cinema experimental Mix Brasil, ramificação do *New York Lesbian and Gay Experimental Film Festival*. O S (simpatizante) da sigla faz referência ao termo “*gay friendly*” criado em contexto norte-americano para denominar “tolerância” e alargar a possibilidade de interação entre “*heterossexuais*” e “*homossexuais*”, iniciativa que se contrapõe à noção de “*gay ghetto*”. De acordo com Erika Palomino:

Se os anos 90 foram chamados pela mídia internacional de “Gay 90s”, no Brasil uma simples sigla ajudou a derrubar (ou afrouxar) barreiras: GLS. Hoje em dia, as três letras viraram sinônimo, eufemismo e até disfarce para a cultura gay, desdobrada em eventos ou produtos destinados à comunidade homossexual. Isso todo mundo já sabe. Mas pouca gente sabe a origem do fundamento.

GLS significa gays, lésbicas e simpatizantes, um termo criado para determinar o público do festival de cinema experimental Mix Brasil, então uma pequena ramificação do New York Lesbian and Gay Experimental Film festival. Em 1993, o evento mudou de orientação, passando a dar ênfase em trabalhos de minorias raciais e geográficas e ganhando o nome de Mix New York.

Nesse quadro, o jovem publicitário André Fischer foi convidado a apresentar uma seleção de trabalhos gays brasileiros: “Eu vinha me aventurando em curadorias de trabalhos de modernos na produtora CGA e havia conhecido um povo de produção independente em NY”. Fischer decidiu fazer uma seleção de vídeos chamados *Brazilian sexualities*. Com a repercussão obtida, o Museu da Imagem e do Som convidou o Mix de Nova York para cá. Assim surgiu o Mix Brasil, pioneiro por apresentar, por exemplo, as primeiras imagens de body piercing em território nacional. “No ano seguinte, em 1994, resolvemos produzir o festival todo aqui, já que as questões apresentadas eram americanas e experimentais demais”, recorda-se o diretor.

No segundo ano do festival, a preocupação era viabilizar o evento comercialmente e havia ainda a necessidade de um material que posicionasse o público do Mix Brasil. “Sabíamos que, diferentemente dos festivais gays americanos, tínhamos um público mais misto, muito menos radical”, conta Fischer. Daí começamos (completavam a equipe Suzy Capó, Camila Rabello, André Gordon) a procurar um nome tipo ‘gay friendly’, e apareceu ‘simpatizante’. Mas queríamos que gays e lésbicas também fizessem parte da denominação. Durante mais de um mês falávamos em gays, lésbicas e simpatizantes. Em uma reunião a Camila apareceu com uma pasta escrito ‘GLS’, contendo tudo o que se referia à discussão. Quando vi a sigla achei que estava ali. Cheguei em chamar tudo que era ‘Mix’ de GLS, mas achamos que era um conceito com vida própria. Colocamos a sigla no folheto de lançamento do 2º ‘Mix Brasil’, com sua explicação. O povo adorou e começou a usar imediatamente, até pela relação com a sigla dos automóveis versão luxo. Decidimos não registrar a marca, como fiz com Mix Brasil e Mundo Mix, justamente para que fosse usada por todos. Depois disso a coisa virou um monstro e até no

interior de Pernambuco tem bares gls. Hoje, prefiro usar a sigla em letras minúsculas para gritar menos...” diz Fischer (Palomino, 1999, p. 150).

Esta longa citação não possui a intenção de fazer uma genealogia da sigla “GLS”, mas serve, sobretudo, para informar de modo menos instrumental o seu uso. Particularmente, as partes finais da referência nos interessam sobremaneira. Articulada desde sua criação sob uma perspectiva de mercado, com o decorrer dos anos a sigla foi disseminada por todo o Brasil.

Levando em conta a “transposição” da ideia de “*gay friendly*” norte-americana que entra no Brasil sob o emblema de “GLS”, o sentido de uso desta em contexto brasileiro acabou servindo de sinônimo de espaços de predominância “*gay*”. Ainda que a sigla “GLS” tenha ampliado os limites do “gueto”, sua introdução no Brasil sugere que a diversidade subjacente à categoria se concretiza apenas no plano retórico (Facchini, 2005; França, 2006).

Segundo Facchini (2005), esse é um debate caro principalmente aos integrantes do movimento de militância LGBT brasileiro. Munida dos argumentos em torno da sigla “GLS” aventados por Trevisan (2007 [1986]), para quem esta noção brasileira é uma “faca de dois gumes”, além de se valer de um debate sobre questões biomédicas relacionadas à epidemia HIV/aids, que trouxe à baila uma “visibilidade da homossexualidade” escrutinada por saberes médicos, Facchini enfatiza que embora os empresários “*gays*” possam ser aliados ao movimento LGBT, eles não devem ser confundidos com o próprio movimento.

Por várias vezes, presenciei referências a este tipo de diferenciação por parte dos militantes. No Corsa – grupo da mesma localidade em que teve origem a sigla GLS –, durante o ano de 1998, ouvi insistentemente “somos um grupo GLT, em oposição ao GLS, uma sigla mercadológica”. Pude perceber também que essa diferenciação tinha um caráter diverso da oposição a um outro grupo do movimento, considerado de “dentro”. Apesar de colaborarem e, em muitos momentos, como na organização da Parada do Orgulho LGBT de São Paulo de 2000, estarem lado a lado com os militantes dos grupos, os empresários *gays* são claramente vistos como “outros”. A fala dos militantes do Corsa sugeria que os empresários *gays* eram vistos como parte do que chamo aqui de “campo”, mas não como parte do movimento (Facchini, 2005, p. 176-177).

Quando retomamos o percurso histórico do Guingas percebemos que tais querelas elencadas não correspondem à totalidade das demandas que deram visibilidade ao bar. No entanto, o proprietário diz que não “*levanta bandeira*”, mas a partir do momento em que o bar mudou de endereço seu público começou a ser majoritariamente “*homossexual*”. O que fica evidente é que as/os frequentadoras/es do Guingas não percebem que Ailton seja um oportunista, mas sim que sua figura está mais próxima do que se poderia compreender como porta-voz de uma espécie de militância LGBT local, ainda que ele não faça parte de nenhum movimento LGBT.

Ainda sobre a concepção da sigla “GLS” em contexto local e “periférico”, a disposição espacial proposta por Ailton, entre boate e karaokê, fez com que ele vislumbrasse pontos de conexão entre “*entendidas/os*”, “*bichas*” e *drag queens* moradoras/es da região, aspecto que sustenta o argumento de que atualmente, nos “centros” e nas “periferias”, em grandes cidades ou cidades de pequeno porte, o uso da sigla “GLS” é um sinônimo de bar/boate de predominância de “*gays*”. O S da sigla acaba se tornando um apêndice, cujo efeito causa o que Facchini (2005) chamou de “ambiguidade classificatória”.

Portanto, neste segundo momento da história do Guingas no qual o bar conquistou visibilidade local a partir de uma disposição espacial que garantiu ao espaço diversidade de público e de ambientes, além da sua localização geográfica - “*no centro da periferia*” - que permitiu a frequência de pessoas de outras regiões da cidade, notamos que seu pioneirismo e a visão estratégica do proprietário propiciaram credibilidade e reconhecimento em uma região marcada social e historicamente pela precariedade e ausência de equipamentos urbanos e porque não dizer quase ausência de espaços de sociabilidade “*homossexual*”.

### **1.2.3 Reconhecimentos e prêmios**

As estratégias supracitadas impulsionaram o Guingas ao crescimento de público, de visibilidade e de reconhecimento, e é este último fator que queremos



ênfatizar nesta seção. De antemão, ressaltamos que não é possível compreender a existência do bar sem que haja uma associação com as pessoas que o frequentam, ambos estão imbricados nesta relação.

Lançamos, então, a seguinte questão: o que faz com que o público que frequenta o Guingas esteja tão conectado ao bar a ponto de fazer dele uma parte de si? A seguir, consideramos oportuno responder a questão recorrendo a um pequeno trecho da entrevista de Josué (39 anos, “gay”):

Josué: *“Desde quando eu vim nessa casa pela primeira vez eu fui muito bem recebido. Tanto que eu vim num feriado que não tinha ninguém. Simplesmente eu cheguei aqui e tinha 6 pessoas na balada. O dono da casa me recebeu super bem. Então, eu acho que o cartão de visitas de um estabelecimento comercial é a maneira que você é recebido”*.

Conhecemos Josué em uma das nossas incursões ao Guingas. Mantivemos alguns contatos esporádicos onde conseguimos estabelecer, minimamente, um diálogo. Na nossa primeira conversa ele fez questão de enfatizar o quanto gostava de ir ao Guingas. Além de ser simpático ele nos pareceu um homem bastante preocupado com a aparência e com a forma física. De classe média e descendente de família japonesa, o que o fez se reconhecer de “*pele clara*”, ele contou que saiu da casa da família quando era muito novo, segundo ele: “*eu precisava viver a minha vida*”. Ao longo dos anos casou com uma mulher, com quem teve uma filha, dedicou-se à vida religiosa por um tempo, mas atualmente se considera “*católico não-praticante*”. Hoje, Josué é divorciado e vive com sua filha em Santo André, cidade onde trabalha como auxiliar de dentista em um consultório particular. Pela proximidade de Santo André com São Mateus, Josué acabou descobrindo o Guingas, espaço que foi “*uma libertação*” para ele.

Retornando ao trecho da entrevista de Josué, ressaltamos que a peculiaridade da agência aventada não corresponde a uma ideia de que na “periferia” as relações são menos formais – porque menos burocráticas – do que no “centro”. Se esse *modus operandi* é um componente fundamental para entender o apreço e a identificação que

as/os frequentadoras/es têm com o bar, é menos porque está localizado na “periferia” e mais porque seu proprietário e demais funcionárias/os manejam as relações transparecendo uma ideia de “*familia*”, são criadas empatias recíprocas que levam em conta movimentações, transformações articuladas entre passado e presente, distinções espaciais e de público, que podem ser encontradas em qualquer lugar da cidade. É óbvio que existem diferenças nos “centros” e nas “periferias” de São Paulo, mas é equivocado colar as dinâmicas sociais a estruturas, ou melhor, pessoas a lugares.

Essa empatia, constantemente lembrada pelas/os frequentadoras/es, é um componente significativo para projetar um sentido ao espaço. No atual endereço aventou-se a possibilidade de misturar o “*público da balada e o público do karaokê*” e com isso entrecruzar diferenças, sobretudo, de idade/geração. Enquanto na pista de dança há a presença maciça de jovens na faixa etária entre 18 a 25 anos, dissipada quando a performance *drag queen* começa, situação na qual todas as atenções se voltam para o palco e tanto boate quanto karaokê interrompem suas atividades momentaneamente, no karaokê o que se pode observar são majoritariamente mulheres e homens entre 30 a 60 anos, que segundo algumas/uns representam o que o Guingás era no passado. Dois públicos que, eventualmente, cruzam as fronteiras intraespaciais.

Evidenciamos nesse primeiro momento o reconhecimento do bar enquanto uma ponte aproximativa entre públicos de idades e gerações distintas, que reconhecem o Guingás como um espaço não apenas recreativo, mas que cumpre um papel importante na “periferia” de São Mateus. Por conta disso, elas/eles acabaram divulgando-o para fora desta “periferia”.

O Guingás ganhou amplo reconhecimento na “noite *gay*” paulistana após ter vencido na categoria “Casa de Show LGBT” durante a 3ª edição do Prêmio Papo Mix da Diversidade, realizado no dia 20 de maio de 2014<sup>39</sup>, na cidade de São Paulo. Antes disso, em 2013, com o lançamento do projeto Tô Ke Tô, organizado pela *drag queen* Ioiô Vieira de Carvalho, o bar começou a ganhar notoriedade, principalmente após várias *drag queens* famosas se apresentarem em seu palco, para citar alguns nomes:

---

<sup>39</sup> Informação retirada do site <<http://papomix.com.br/fotografo-paulo-neobeck-faz-registro-especial-do-premio-papomix-3a-edicao/>>, acesso em 26 de abril de 2016.

Silvetty Montilla, Michelly Summer, Léo Áquila, Gretta Star, Márcia Pantera. O projeto citado ocorre todas as sextas-feiras e tem como finalidade: “*reunir todos os estilos de músicas em uma só noite*”. Ademais, a inclusão do nome do bar no Guia Gay de São Paulo, em 2015, situou o espaço em um espectro de informação que lança luz para a sociabilidade “*homossexual*” produzida na “periferia” de São Paulo.

Ailton lembra alguns momentos dessa trajetória:

Eu: É interessante notar que, apesar do bar ser conhecido em São Mateus, o Guingás começou a adquirir um certo prestígio a partir de quando vocês ganharam um prêmio que concorriam no Papo Mix. Você pode falar sobre isso?

Ailton: *“A gente ganhou esse prêmio e ganhou depois do Guia Gay. O legal foi que quando a gente ganhou no Papo Mix muita, teve gente falou: “Ah, ganhou porque muita gente votou várias vezes e podia votar mesmo”. Eu falei: “Não é porque o bar ganhou que ele é o melhor, é porque muita gente votou”. Mas é que, às vezes as pessoas se sentem tão confortável que, tipo assim, não tá nem aí pra prêmio, se quiserem votar... votem. A gente não! A gente pediu pras pessoas votarem. Eu até falei pro dono do bar Fama: “Olha, o Guingás ganhou não porque é melhor que o seu, ganhou porque mais gente votou.” Eu sempre deixei bem claro que o fato de estar concorrendo, o fato de ter aparecido, né?! Entre tantos, poxa! Pra mim se não tivesse ganhado já era uma vitória. Aí o legal que no ano seguinte o Guia Gay fez a mesma coisa, e era só uma votação por dia, e a gente acabou ganhando de novo. Eu achei bem legal. E nós estamos concorrendo de novo como melhor bar e com o projeto “Tô Ke Tô”.”*

Eu: Isso deu uma visibilidade incrível nos últimos anos. Acho que de uns 3 ou 4 anos pra cá o Guingás tem sido um dos nomes na “periferia” de São Paulo muito visibilizado. Como é que vocês veem essa coisa de estar na “periferia” e de ser um lugar que se tornou uma certa referência, hoje, no que se refere a ser um espaço de sociabilidade “*homossexual*”?

Ailton: *“O bacana é que logo que a gente abriu o bar no antigo endereço aí veio um pessoal lá do jornal O Estadão e fez uma matéria bem legal com a gente. Falando justamente disso, de um bar que saiu do eixo.”*

Eu: Eu vi também uma entrevista que o rapaz do Papo Mix fez contigo, acho que tá disponível no YouTube.

Ailton: *“Então, a gente tem uma matéria no Estadão. Depois veio o pessoal da Folha de São Paulo, fez uma matéria muito bacana. Aí veio o pessoal do Disponível, que*

*tinha aquela A Capa, que também fez uma matéria com a gente. Aí depois veio o Papo Mix. Então, graças a Deus, a gente está sendo conhecido, só não tem dinheiro [risos]. É bacana também as Drags que vem aqui. Porque, por exemplo, a Silvetty [Montilla], que era uma pessoa que eu admirava no palco e hoje, não vou dizer que eu sou amigo dela, mas quando tem um churrasco na casa dela a gente vai, a gente frequenta, a gente conversa, a gente brinca. É uma pessoa que é minha conhecida. A Ioiô [Vieira de Carvalho] é uma peça muito importante, tanto pra nós quanto pra ela. Porque a Ioiô tava numa época sumida na noite, e quando eu conversei com a Ioiô pra que ela trabalhasse aqui - pra ser o diretor artístico -, eu acho que foi muito legal pra ela, porque ela voltou à mídia, e pela experiência dela de noite foi bom. Porque a Ioiô é festa, então ela não fica quieta, ela faz barulho, e isso é muito importante, acho que foi uma troca pra nós, foi bom pra ela e foi bom pra nós.”*

Esse segundo momento reflete o que o Guingás se tornou: um espaço estrategicamente situado em um ponto capilar de São Mateus - “no centro da periferia” - que desponta na cidade no que se refere à produção de um espaço de sociabilidade “homossexual” na “periferia”. Esse movimento de conexão com a cidade, que começou a acontecer de maneira mais intensa nos últimos três anos, principalmente depois dos prêmios conquistados e do projeto Tô Ke Tô, deve não somente à presença das *drags* citadas, e de tantas outras, como também é tributário da divulgação que é feita na internet, em algumas redes sociais: *Facebook* e *Instagram*.

Se no passado a divulgação do bar era feita prioritariamente de modo informal, com o advento de plataformas como o *Facebook* e o *Instagram*, no Brasil, favoreceu com que o Guingás fosse (re) conhecido por outros LGBT, que não apenas as/os que residem em São Mateus e áreas contíguas. Esse “binômio circulação-comunicação” (Raffestin, 2013) que as/os frequentadoras/es assíduas/os, ou não, põem em prática dá conta de um exercício prévio de significado que aos poucos ultrapassa a realidade local a partir do momento em que se constroem pontes relacionais entre “periferia” e “centro”, e vice-versa. Vale lembrar que apesar da circulação e da comunicação estar vinculadas, são aspectos que não devem ser confundidos: enquanto a circulação engloba tudo aquilo que está suscetível a movimentar-se, a comunicação cria não somente uma ideia, um significado e uma representação sobre algo, como sugere uma conexão generalizada ainda que estática. Segundo Claude Raffestin (2013), embora a

comunicação pareça generalizante, a circulação objetiva ser potencialmente mais ampla porque há troca física e material, há contato em todos os sentidos.

Os dois momentos de reconhecimento elencados completam o percurso histórico do bar. Conforme destacado em algumas partes do texto, não demos ênfase para questões que dizem respeito aos marcadores sociais da diferença, à circulação e aos vínculos de amizade, porque as análises sobre estes pontos serão perscrutadas nos próximos capítulos.

Finalizamos a seção percebendo que o reconhecimento do Guingás foi um projeto que se deu em longo prazo. Nesse caso, essa é uma perspectiva que deve estar situada aos aspectos individuais, coletivos e geográficos/cartográficos, pois nos últimos anos ela sobressaltou à cena de sociabilidade “*homossexual*” paulistana. Ailton compreende que o momento atual deve ser aproveitado com cautela, pois tem um espaço e um tempo para acontecer. Desta feita, é significativo observar que o Guingás segue como um poderoso ponto de conexão entre a “periferia” e o “centro” pela via da sociabilidade “*homossexual*”.

### **1.3 Plasticine Party**

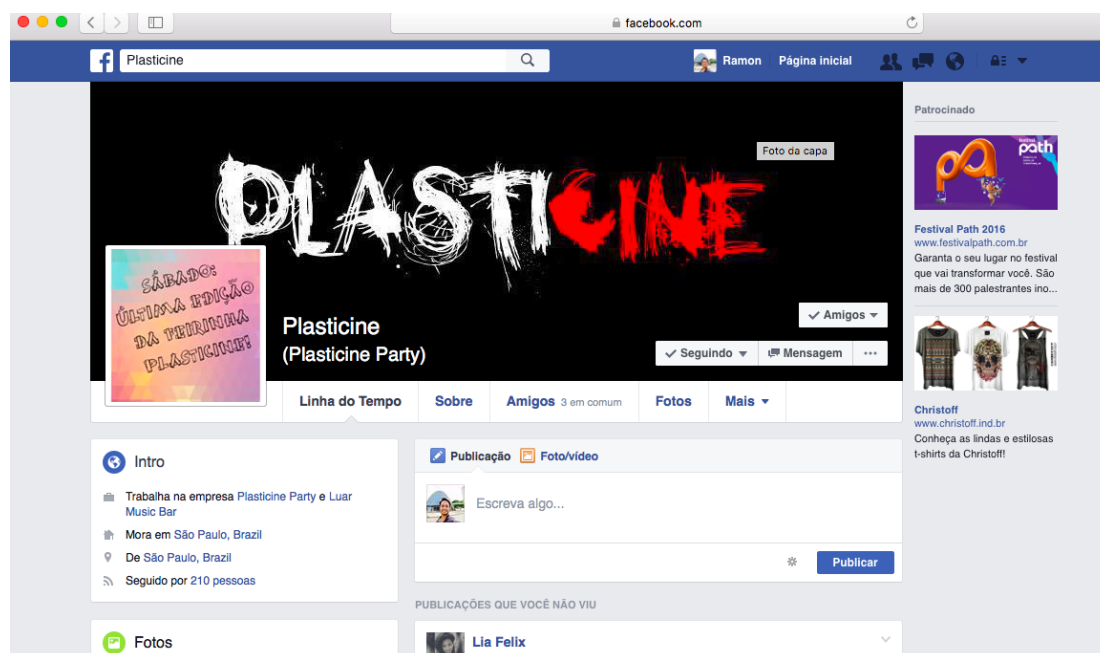
No mesmo período em que começamos a nos aventurar por São Paulo, para fins de pesquisa de campo, ouvimos, concomitantemente aos indicativos sobre o Guingás, algumas falas insistentes que indicavam a festa Plasticine, em Itaquera. Novamente, eram apenas falas soltas com poucos detalhes. Conseguimos maiores informações com Maíra, a mesma moça que nos deu as primeiras dicas valiosas sobre o Guingás. Algumas dessas dicas referiam-se ao tipo de público de cada espaço e seus níveis de acessibilidade para possíveis trocas de contatos e conversas. Ela enfatizou que no Guingás o público era mais velho, além de ter conseguido mais pessoas dispostas a serem entrevistadas, na Plasticine o público era mais jovem e ela não obteve tanta disponibilidade para conversas ou entrevistas.

Lembramos que antes das nossas incursões etnográficas para Itaquera, havia um conhecimento prévio do pesquisador porque ele circulava pontualmente pela região quando visitava uma tia (Rosiana) no Conjunto Habitacional (COHAB) José Bonifácio II. Durante idas e vindas, observávamos curiosos para todos aqueles blocos residenciais de quatro ou cinco andares e de diversas cores. Além disso, notávamos que a maior parte dos pequenos comércios naquela COHAB funcionava no espaço destinado à garagem das residências, representada pela porta de enrolar. Embora observássemos detalhes desse contexto, nosso contato se dava de modo *en passant*: da estação de metrô Corinthians-Itaquera para a COHAB e vice-versa. Ruas, casas e conjuntos residenciais passavam na velocidade do metrô e do ônibus.

No decurso das visitas à casa de Rosiana, geralmente aos finais de semana, quase sempre encontrávamos Alberto – filho de Rosiana – ávido para nos falar sobre suas andanças por São Paulo. De 23 anos, “gay”, ele nos relatava com entusiasmo os “boys” que “pegava” nas “baladas GLS”, em geral, boates localizadas em regiões “centrais” da cidade: Augusta, Barra Funda, Bela Vista, Pinheiros. Em algumas das nossas conversas perguntamos se ele conhecia alguma boate ou bar “GLS” em Itaquera, ele respondeu que não. Em outra ocasião o indagamos se já tinha ouvido falar numa festa chamada Plasticine, sem titubear ele novamente respondeu que não.

A princípio, não tínhamos a intenção de fazer campo na Plasticine, nossa ideia era permanecer com dois recortes, um em São Paulo e outro em Belém. Começamos a pensar que esta festa poderia servir de contraponto no que se refere à produção de sociabilidades “homossexuais” em “periferias” da capital paulistana. Em uma rápida pesquisa na internet sobre a festa surgiram apenas informações desencontradas que não indicavam nada a respeito. Seguindo as dicas de Maíra e de algumas pessoas, afunilamos nossa busca e digitamos Plasticine Party, numa fração de segundos pulularam vários sites, inclusive a página da festa na rede social *Facebook*.

Imagem 6: Perfil da festa Plasticine na rede social *Facebook*



Fonte: <<https://www.facebook.com/plasticinepartyperfil?fref=ts>>, acesso em 16 de abril de 2016.

De posse daquelas informações, talvez a que mais nos chamou a atenção foi a não referência à sigla “GLS” ou a algo relacionado ao público LGBT. Soubemos, dias depois, pelo organizador da festa, Sérgio, que ele a identificava como “*underground alternativa*”, nomenclatura que se coadunava diretamente ao fato de Sérgio fazer questão de dizer que “*a Plasticine é underground alternativa porque cola de tudo*”. “*Cola de tudo*”, nesse caso, sinalizava para a frequência do público LGBT no bar Luar Rock, onde a festa é realizada.

Começamos a perceber que o desconhecimento de Alberto, sobre “*baladas GLS*” em Itaquera, somado a certa ausência de informações a esse respeito na internet, queriam nos mostrar, de fato, a inexistência de boates ou bares direcionada/os ao público LGBT naquela região.

De posse desses dados, consideramos oportuno incluir a Plasticine no rol dos espaços a serem observados. A seguir, apresentamos trechos da entrevista que Sérgio

nos concedeu no dia 26 de abril de 2013, em um bar na rua Augusta, com vistas a compreender o percurso histórico pelo qual passou a festa Plasticine ao longo de 6 anos de existência.

### **1.3.1 Entre passado e presente: cenas, espaços, festas**

Ao longo desta e da próxima seção percorreremos pontos conectivos da narrativa de Sérgio sobre a festa Plasticine. Vale ressaltar que não apresentaremos uma história do bar Luar Rock. Ainda assim, é importante pontuar que o bar surgiu em 2001 e está localizado na rua Carolina Fonseca, 35, Vila Santana (Itaquera). O espaço, que parece uma casa abandonada, conta com paredes deterioradas, pixadas e pintadas de preto, além de possuir pouca luz, assemelhando-se a um porão, algo que corresponde à predominância de um gênero musical denominado por algumas/uns frequentadoras/es como “*rock de garagem*”.



**Imagem 7: Parte interna do bar Luar Rock**

Foto: Ramon Reis, arquivo pessoal.

Em março de 2016 a Plasticine completou 6 anos. Identificada como um evento “*underground alternativo*”, a festa reúne majoritariamente um público jovem, entre 15 e 25 anos, que utiliza as seguintes autoidentificações: “*heterossexual*”, “*conforme o momento*”, “*homossexual*”, “*bi*”, “*bicha*”, “*gay*”, “*viado*”, “*lésbica*”, oriundas/os de “centros” e “periferias” da cidade de São Paulo. De acordo com Sérgio, a proposta da festa é torná-la múltipla em gêneros musicais e identificações, o apelo *pop*, por vezes, é um dos requisitos principais.

Recuando na história das cenas musical e fashion paulistana, durante a década de 1990, recontadas por Erika Palomino (1999), a constituição de uma cena “*underground*” em São Paulo remonta ao conceito de clube que se iniciou nos anos 1990, mas que possuía resquícios das discotecas dos anos 1970 e das danceterias dos

anos 1980 em lugares “centrais” da cidade (Bela Vista, Consolação, Ruas Marquês de Itu e Frederico Steidel). Em seus termos:

Até então a nomenclatura da cena era outra. O conceito de clube surgiu justamente com a explosão da house music. Os clubes seriam o templo da nova música, do novo som. Nos anos 70 tivemos as discotecas e nos 80, as danceterias (batizadas depois da casa noturna nova-iorquina Danceteria, que passou para a história como o lugar onde Madonna foi descoberta pelo DJ de lá, Mark Kamins – ele chegou a vir ao Brasil, em 1993, na rave da L&M Music). Assim, em São Paulo, danceterias como Ácido Plástico, Radar Tantã e o próprio Rose Bom Bom proporcionavam grandes experiências sensoriais, em grandes e bem-produzidos espaços.

Por outro lado, na mesma década de 80, os movimentos musicais exercitaram na cidade uma tradição (às avessas) de underground e vanguarda que se desdobra até hoje. Casas como o bar Espaço Off, de Celso Cury, o Napalm, HS e, principalmente, o Madame Satã ajudariam a escrever a história cujos próximos capítulos vemos agora.

Entre 1984 e 1986, período áureo do Satã, o clube era frequentado por todo o tipo de público e, ao mesmo tempo, por todo o mundo. Quem hoje é alguém na vida da cidade (underground ou mainstream) passou – de preto – pela casa, a maior celebração de liberdade, espírito crítico, moda e expressão pessoal de que já se teve notícia em solo paulistano. Nessa época tocavam lá os DJs Magal e Marquinhos MS (que entrou lá em 1984 e ganhou no nome as iniciais do Madame Satã). “Havia personalidade – é um desses lugares que, uma vez que você entra na viagem, não tem volta, é como uma droga poderosa”, diz o jornalista e frequentador Mario Mendes. Dançaram também no lendário casarão na rua Conselheiro Ramalho, 873, na Bela Vista, toda a primeira geração do Rock Brasil, personagens como a mulher que comia repolho, o Crânio, dândis e punks, mais uma leva que ali vivia ventos de pura efervescência cultural – e talvez nenhum outro clube tenha sido frequentado por tantos jornalistas ou futuros repórteres. Sem falar na participação dos skinheads (os carecas do ABC), que jogavam bombas de coquetel molotov e corriam atrás do povo do clube, obrigando todo mundo a ficar trancado lá dentro, esperando a violência passar (Palomino, 1999, p. 19).

Em outro ponto da cidade uma distinta figura despontava...

Ao mesmo tempo, uma outra trajetória se escrevia. Chiquinho (José Francisco Tenório de Albuquerque) era o dono do Val Show, na Frederico Steidel (embaixo do viaduto da Amaral Gurgel), e do Val Improvisado, na Marquês de Itu, também chamado de Valzinho. Os dois eram casas de shows de travestis. “Ali tinha tudo. Cada vez que a gente ia lá parecia que iria ser assassinado”, brinca Cesar Semensato. A noite ali terminava às 10, 11 horas da manhã. “O pessoal hoje fala de after-hours... aquilo sim é que era after-hours!” relembra, nostálgico.

O Val foi de profunda importância para a cultura underground da cidade. Diz que até Caetano Veloso chegou a frequentar. Valdemir Tenório de

Albuquerque, o Val que deu nome ao lugar e tio de Chiquinho, recebia as pessoas com cortesia e educação VIPs. Val morreu em decorrência de Aids e deixou um filho, que virou modelo no início dos anos 90.

Alguns meses depois do fim do Dandy's, Chiquinho chamou Paulo Santana e Eloy W., mais os DJs Renato Lopes e Mauro Borges, para formar o núcleo do Nation. A sociedade, entretanto, era fora do papel. Chiquinho e o sócio detinham o contrato na mão; eles é que mandavam. Os meninos estavam pelo oba-oba e, segundo Renato Lopes, eram tão ingênuos que chegavam a ficar constrangidos na hora de pegar o dinheiro (Palomino, 1999, p. 20).

A história desse período é extensa e cheia de detalhes. O que queremos reter dos trechos acima é o quanto a acepção da palavra “*underground*”, no contexto da época, estava imiscuída em atmosferas que misturavam gêneros musicais e públicos. Palomino faz questão de mostrar que os bares e as boates desse período se constituíam na conexão direta com a diversidade de pessoas. Deste modo, notamos que o acionamento do termo “*underground*” parece ter como premissa a aproximação de “*heterossexuais*” e “*homossexuais*” em contextos de sociabilidade.

Enquanto isso em Itaquera, nos idos de 2001, surgia o bar Luar Rock, predominantemente “*heterossexual*” até 2008, quando foi inaugurada a festa Bilétrica neste espaço. Durante a entrevista com Sérgio, 24 anos, em um bar na Augusta, próximo ao salão de cabeleireiro onde trabalha, ele contou partes dessa história.

Eu: Você pode contar como foi que a Plasticine surgiu?

Sérgio: “*Foi assim... Em 2008, inaugurou uma festa lá no Luar [Rock Bar] chamada Bilétrica, era uma festa do Nenê Altro, que é o vocalista de uma banda chamada Dance of Days, que é uma das minhas bandas preferidas, e essa festa durou durante um ano e meio, mais ou menos, foi 2008, 2009, foi um ano e meio, acho que do começo de 2008, até o final de 2009. Aí, eu não lembro o motivo, ele parou de fazer essa festa, aí o Luar, tipo, parou; porque antigamente no Luar tinha muito show de rock, já tocou NX Zero lá, já tocou Glória, Ivi Durst, Restart, Replace, muita banda que tá grande aí já tocou lá, e só que daí as bandas foram indo pra mídia, o rock foi meio que caindo, as bandas foram meio que sendo desvalorizadas, as bandas de rock e tal, e acabou parando de fazer show... aí quando o Nenê entrou com essa festa lá, nossa! Toda sexta-feira eu ia pra lá, aí ele mudou uma vez pra Ferraz, mudou pro Tatuapé, voltou pra lá e acabou”.*

Eu: Foi nesse momento que você percebeu que seria interessante criar uma nova festa?

Sérgio: “*Sim. Aí a minha prima falou assim: ‘Sérgio, vamos fazer uma festa no Luar, tipo a Bilétrica?’.* Eu disse: ‘*Não, nada a ver. Não tem porque a gente fazer uma festa, ninguém vai... Quem é a gente? Ninguém conhece a gente*’. O pessoal ia na festa do Nenê porque era o Nenê, o vocalista do *Dance of Days*, tipo, aquela banda bem conhecida, tipo, da cena alternativa, underground. Isso foi em novembro de 2009. Minha prima ficou insistindo e eu aceitei fazer. Nós pensamos numa data, falamos com os donos do Luar, marcamos dia 05 de março de 2010. Chamamos DJ, porque antigamente tocava um pessoal que não era DJ, eram nossos amigos que aprenderam a mexer na pick up de DJ e tocavam. Decidimos as pessoas. Fechamos! Depois tivemos que decidir o nome pra festa, pensei, pensei, pensei, e decidi que seria o nome de uma música, de uma música do Placebo, que é uma banda que eu gosto muito. O Nenê do *Dance of Days*, uma vez ele fez uma festa no Tatuapé, que ele colocou o nome de *Special Nicks*, que é o nome de uma música da banda Placebo, aí eu pensei em colocar o nome de uma música do Placebo, que é uma das minhas bandas preferidas, então eu fui procurar uma música do Placebo. Aí eu tenho todos os CDs e quando eu estava selecionando eu vi lá *Plasticine*, eu ouvi, achei legal, aí eu conversei com a minha prima e outras meninas, expliquei que a tradução de *Plasticine* é como ‘*massa de modelar*’, em seguida eu fiz um pré-flyer, eu nem sei mexer no photoshop direito, escrevi *Plasticine*, *Plast de branco* e *Cine de vermelho*, escrevi assim: ‘*Em breve, março de 2010*’, só coloquei isso. Depois fui divulgando, divulgando, até que inventei de fazer o flyer. Fiz o flyer, a data, DJ, coloquei endereço, tudo, e começamos a divulgar. Aí chegou dia 05 de março de 2010 e aconteceu, mas eu não lembro como foi a primeira festa, se foi cheia, se não foi... eu lembro que tinha muito amigo nosso.”

Timidamente a festa foi ocupando espaço e conquistando seguidores. Na história recontada por Sérgio ele inicia fazendo menção ao escritor e músico paulistano Nenê Altro, 43 anos, vocalista da banda *Dance of Days*, figura controversa nesse cenário. Em entrevista publicada em 4 de março de 2010 no site [www.vice.com](http://www.vice.com), Nenê comentou como o envolvimento com determinadas cenas musicais compôs partes de sua trajetória:

Entrevistador: “*Essa coisa do punk pra você no começo foi uma coisa de família e molecada, mas de repente começou a fazer um certo sentido né?*”

Nenê: “*Cara, o punk, pra mim, entrou na veia. Entrou como uma coisa tipo de cultura. Ele me formou enquanto adolescente. Só que daí passei por tudo isso e tal, passei pelo anarcopunk, por esse meio straight edge e tudo, e descambei nisso do *Dance of Days*. E foi quando comecei a perceber que eu não conseguia mais me livrar do punk enquanto essência. Porque eu não conseguia mais ser de outra maneira. Eu tava formado*

*disso. Tipo aqueles velhos que não conseguem mais mudar. E incorporei aquele negócio. Era melhor eu aceitar porque gosto de ser assim. É o tipo de música, de cultura que escuto. Se quero ir num show eu vou num show de música punk, sabe? É o que faz eu me sentir bem. Vou colocar um disco de música punk... Vou encontrar com meus amigos punks no boteco, tá ligado? E essa é a minha cultura. Se vou lá fora fazer circuito punk, vou fazer circuito squat, sabe? É isso que gosto de fazer”* (Trecho de entrevista retirada do site <[http://www.vice.com/pt\\_br/read/nene-altro-o-rei-do-punk](http://www.vice.com/pt_br/read/nene-altro-o-rei-do-punk)>, acesso em 19 de abril de 2016).

Talvez o trânsito mencionado seja a justificativa para Nenê ser visto como uma figura controversa nesse cenário musical. Não é o nosso objetivo recontar a trajetória de Nenê, tampouco dos gêneros musicais aos quais ele se refere. Optamos por trazer partes da entrevista dele por entendermos que são importantes para a compreensão da história da Plasticine. Levando em consideração as falas de Nenê e de Sérgio, notamos que o projeto inicial da Plasticine possui semelhanças com o da festa Grind, inaugurada em maio de 1998, numa região “central” de São Paulo, mais especificamente na boate A Lôka, localizada na rua Frei Caneca.

No domingo dia 10 de maio de 1998, estreou timidamente na casa noturna A Lôca, o projeto Grind – Rock Project for Mix People. Criado pelo DJ, promotor, jornalista, produtor musical e agitador cultural André Pomba Cagni, então com 34 anos, a ideia era realizar uma matinê domingueira onde tocasse rock, pop e suas variantes. Até aí, nada de novo. O problema é que o Pomba queria tocar esse som para um público que preferia morrer envenenado do que escutar rock: o chamado público gls – gays, lésbicas e simpatizantes. Falar em rock perto desse povo era falar grego com legenda esquimó. Pelo menos era isso que todo mundo pensava (Steffen, 2008, p. 9).

A maioria das/dos frequentadoras/es da Grind vinham daquele que era considerado o templo do “*underground*” na metade dos anos 1980, em São Paulo, a casa Madame Satã (Moraes, 2006; Palomino, 1999). Um dos frequentadores, o estilista brasileiro Heitor Werneck, relembra momentos desse período:

Heitor Werneck: “*Eu ia no Satã andes de virar Satã. Chamava Cabaré, um lugar que só tinha travesti e punk, em 79. Eu tinha acabado de chegar de Berlim, que a minha família é alemã. Ai eu tava andando em São Paulo, eu tinha um cabelo moicano azul. Tava andando, não sei como, chego no Cabaré, um monte de gente esquisita, falei “Ai, que legal!” E entrei. Fiquei lá. Sai de lá cinco dias depois.”* (Steffen, 2008, p. 13).

É curioso notar como dez anos após a inauguração do projeto Grind e mais ou menos três décadas depois da inauguração do Madame Satã, surge na “periferia” da zona leste paulistana uma festa com objetivos semelhantes, a Bilétrica – antecessora da Plasticine. Outro aspecto interessante é que novamente sob a rubrica de “*underground*”, “*travestis*”, “*punks*”, “*homossexuais*” e “*roqueiras/os*” pareciam caminhar juntas/os (Palomino, 1999; Moraes, 2006; Steffen, 2008).

Ainda que Sérgio não tenha dado maiores detalhes dos meandros da Bilétrica, é possível entrever que as frequências e circulações que ali começaram foram fundamentais para a constituição de amizades dentro e fora do bar Luar Rock. Ademais, sua autoidentificação enquanto “*gay*”, pode ter sido um fator relevante para que a Plasticine se constituísse enquanto um espaço que “*cola de tudo*”. Nesse sentido, a Plasticine é tanto um resquício da Bilétrica pelo aspecto estético-musical “*underground*” quanto se vale da premissa da diversidade musical e de orientação sexual – aspectos que tiveram como pontapé inicial as décadas de 1980 e 1990 na região “central” de São Paulo.

Não podemos deixar de notar que a aproximação de Sérgio com uma ampla gama de gêneros musicais, além das suas circulações por diversos lugares em São Paulo facilitaram a entrada dele em determinados espaços. De família “*pobre*”, de origem nordestina, do Estado do Piauí, Sérgio nasceu em São Paulo e assim que completou 18 anos contou que sua circulação pela cidade “*nunca se resumiu ao local de moradia*”: ele mora em Guaianases, trabalha em um salão de cabeleireiro na rua Augusta, organiza a festa Plasticine, em Itaquera, além de trabalhar eventualmente como DJ em boates no município de Mogi das Cruzes, nos bairros da Bela Vista e da Consolação. Durante a entrevista, várias vezes Sérgio enfatizou que se reconhece como “*afrodescendente*”, contrariando o registro de nascimento “branco” e apontando sempre para o cabelo todo estilizado em *dreads*. O fato de se reconhecer como “*gay*” foi um fator importante na narrativa, principalmente pela afirmação identitária e, segundo ele, pela facilidade em se comunicar com o público mais jovem.

### 1.3.2 *Don't be plasticine. Don't forget to be the way you are*

*Beauty lies inside the eye of another youthful dream  
That doesn't sell it's soul for self-esteem  
That's not plasticine  
Beauty lies inside desire and every way ward heart redeemed  
That doesn't sell it's soul for self-esteem  
That's not plasticine*

*Don't forget to be the way you are (x4)*

*The only thing you can rely on is that you can't rely on anything  
Don't go and sell your soul for self-esteem  
Don't be plasticine*

*Don't forget to be the way you are (x4)  
And don't forget to be the way you are (x4)  
The way you are (x4)*

(Placebo, 2003)

No dia 5 de março de 2010 ocorreu a primeira edição da Plasticine.

Massa de modelar. Foi com esta tradução livre que Sérgio respondeu ao nome da música, homônima a festa que organiza. Em uma tradução literal do trecho que selecionamos para intitular esta seção, é notório que há uma crítica à artificialidade presente em algumas relações sociais: “*Don't be plasticine. Don't forget to be the way you are*” – “Não seja artificial. Não esqueça de ser do jeito que você é” (tradução livre). Além de um gosto pessoal pela música, Sérgio tem consciência do significado da canção, embora a acepção que faz da palavra *plasticine* não tenha o mesmo sentido no original, recorrer à tradução massa de modelar serve para mostrar que desde o início a intenção da festa é reunir diferenças de públicos e de gêneros musicais em um só espaço, levando em conta que o caráter de massa de modelar sugere implicitamente uma crítica a rótulos. Uma massa (público) que é modelada/o “*conforme o momento*”, “*conforme a vontade cada uma/um*”; expressões que ouvimos reiteradamente durante as incursões etnográficas na festa<sup>40</sup>.

<sup>40</sup> A ideia de “corpos em derrapagem” situados nos “territórios de luz e sombra” das festas de forró eletrônico, na cidade do Crato, no Ceará, aventada por Roberto Marques (2015) é um ponto de reflexão importante para compreendermos os manejos que são feitos sobre identidade na Plasticine e a própria noção de condutas, expressa pelo termo “*conforme o momento*”, por exemplo. Se para Marques a

Aos poucos a “*Plast*”, como é popularmente conhecida, foi ganhando coro. Os amigos de Sérgio e da prima dele, Catarina, foram e ainda são importantes vetores de divulgação. A festa, que antes ocorria mensalmente, passou a acontecer quinzenalmente a pedido do público frequentador, que conforme o tempo passou foi se misturando cada vez mais.

Eu: Depois da primeira edição da Plasticine, vocês pensaram em fazer o quê?

Sérgio: *“Aí pensamos em marcar a próxima, já no mês seguinte. Aí marcamos a próxima pro mês seguinte, e fomos fazendo mensalmente, uma vez por mês, aí o pessoal começou a colar [aparecer] e sugeriram da gente fazer a festa toda semana. A gente pensou que não tinha tempo, tinha os nosso trabalhos, pensamos na possibilidade de fazer quinzenal. Depois de muito tempo, que a gente viu que a festa tava bombando, começando a bombar, fizemos quinzenal, só de sexta, e isso durou mais ou menos um ano. Aí o pessoal começou a pedir uma festa no dia de sábado, então nos resolvemos fazer. Fizemos, ficou legal, passou uns dois meses e voltamos a fazer festa no sábado. Passou três meses fizemos de novo, aí o pessoal começou a reclamar porque gente que trabalhava no sábado não podia ir na sexta. Aí resolvemos fazer quinzenalmente, numa semana na sexta, na outra no sábado, então começamos a intercalar. Aí mudou muito o público e vai até hoje emo, vai funkeiro, vai gótico, vai skatista, skinhead, punk, vai patricinha, vai gente de tudo que é lugar, então estamos há três anos e um mês...”*

Eu: A ideia é continuar?

Sérgio: *“É. A gente não tem vontade de parar, porque, até pro pessoal de lá da região, que tipo tem muita balada que lá a gente permite entrar a partir dos 16 anos, então muita gente que não pode sair, não pode entrar em balada no centro, vai lá. Eu não chamo de balada porque eu acho que o Luar não é uma balada, acho que é uma casa que a gente faz uma festa lá. Então, a gente não pretende parar, só se em um dia que.... Enquanto estiver duas pessoas indo a gente vai fazer.”*

Eu: Como era o estilo do povo que frequentava as primeiras edições da festa?

---

constituição da “identidade regional” “‘*nordestino*’ se dá por uma analogia do centro em relação a uma de suas margens possíveis em um contexto de disputas de poder específico, a descrição de espacialidades, rotas, ritmos, práticas qualificadas como nordestinas seria pouco produtiva quando se deseja pensar aspectos descritivos, de um grupo particular, ao invés de reiterar tais disputas de poder” (p. 97). Desta feita, a derrapagem identitária presente na festa Plasticine serve de confronto para aquelas imaginações geográficas que insistem na associação isomórfica de identidades a espaços e/ou lugares.



Sérgio: “Era um povo rock n’ roll... Era um pessoal que gostava de... Porque no começo a gente só tocava um pouco de música eletrônica, e o resto era mais rock, anos 80, que era o pessoal mais que curtia rock: The Strokes, essas bandas indie, rock alternativo. Aí depois de um tempo a gente colocou o funk, colocou umas músicas mais pop porque o povo foi pedindo, aí hoje em dia a gente toca de tudo, até axé...”

No intervalo entre janeiro de 2012 e janeiro de 2013 observamos na rede social *Facebook* a multiplicidade de temas abordados na Plasticine: *Neon Fashion Party* (14/01/2012), *White Party* (10/02/2012), Eles VIP até meia-noite (24/02/2012); 2 anos – a comemoração (24/03/2012), Especial Páscoa – caça aos ovos (06/04/2012), Sexta-feira 13 (13/04/2012), ...*Baby one more time* (28/04/2012), *I’m sexy and I know it* (11/05/2012), *American Pie* (25/05/2012), Especial Divas do *Pop* (Batalha das Divas) (26/05/2012), Noite dos solteiros (09/06/2012), Arraial da Plasticine (22/06/2012), Anjos e demônios – Preparados para este encontro entre o céu e o inferno? (06/07/2012), Especial – Dia mundial do rock (14/07/2012), *Happy friendship day* (20/07/2012), *Blackout* (29/07/2012), *No pants night* (10/08/2012), Tá bombando! (25/08/2012), Festa da mini-saia (01/09/2012), *A clock work orange* (14/09/2012), *B-day* – 11 anos de Luar Rock Bar (29/09/2012), Melhor é ser criança! (13/10/2012), Welcome to Halloween (27/10/2012), Especial Lady Gaga no Brasil – *Born This Way* (10/11/2012), Especial Tecnobrega – Eu sou cafona, e daí? (23/11/2012), *I love New Wave 80’s* (08/12/2012), *Goodbye Cruel World* – o último natal! (21/12/2012), *Neon Fashion Party* (04/01/2013), Festa do pijama – pegue o seu ursinho, a festa vai começar! (12/01/2013), Especial Reggae – se nada der certo, viro hippie! (18/01/2013), *Cosmonaught* – diretamente dos E.U.A (25/01/2013), Festa do Farol – pare e me chupe (26/01/2013).

A retroalimentação entre temáticas festivas e frequentadores é um dos componentes fundamentais ao entendimento da história da Plasticine. O que antes era um bar de predominância “heterossexual” e do gênero musical rock, foi dando espaço a expressões variadas de estilos, identificações e ritmos. Ousamos dizer que a partir da inauguração da festa Bilétrica, e anos depois da Plasticine, a circunscrição

representativa do bar começou a destacar certa ideia de “modernidade”, produzindo situacionalmente temáticas festivas, estilos e processos de identificação por meio de circulações e da busca por referenciais exógenos, ou seja, essa noção de “moderno” existe, contudo está sustentada por características que são buscadas fora do bairro/da região.

Segundo Maíra Kobayashi (2013), que também realizou pesquisa na Plasticine:

O que se pode concluir a partir daí é que a tentativa de aproximação do visual ‘moderninho’ presente no circuito alternativo de São Paulo – que faz com que grande parte desse público [da Plasticine] frequente ou tenha forte interesse em conhecer esse circuito, indo para boates localizadas em regiões mais centrais em São Paulo – acaba por legitimar o padrão ‘moderninho’ de conduta. Porém, esse padrão ‘moderninho’ tem rachaduras na medida em que segue apenas o gosto estético da vestimenta (Kobayashi, 2013, p. 115).

A análise de Kobayashi evidencia que a partir de determinado fluxo para um circuito *mainstream* de festas, ou por meio de suas representações, as/os frequentadoras/es da Plasticine constroem processos de identificação e produzem diferenças engendradas principalmente por marcações de classe e de consumo. Segundo a autora, exercitar a legitimação de um padrão “moderninho” de conduta opera na contramão, por exemplo, de uma produção sonora e visual local, afinal se Kobayashi destaca que existem rachaduras estético-visuais nesse contexto, estas não são caracterizadas apenas pelo emblema da indumentária. Conforme sustenta Facchini (2011, p. 151): “estilos, classificações e identidades apontam tanto para possibilidades de agência quanto para processos de diferenciação”.

Como operadores de diferenças os estilos audiovisuais presentes na Plasticine agenciam a própria ideia que se tem/dissemina sobre o espaço. A diferença entre “*balada*” e “*casa*” proposta por Sérgio indica caminhos analíticos balizados, mesmo que indiretamente, por uma ideia polarizada entre “centro” e “periferia”. Se há uma construção narrativa, por parte de Sérgio, que distingue “*balada*” e “*casa*”, é possível deslocar seu raciocínio para uma análise breve sobre onde está localizada a Plasticine.

Em Itaquera, a arquitetura da maioria dos bares não se destina a este fim, e isto se estende também aos pequenos comércios construídos nas garagens de algumas casas. Portanto, quando ele menciona que a Plasticine se assemelha a uma “*casa*” e não a uma “*balada*”, faz todo o sentido quando o olhar para a festa extrapola suas dimensões estruturais e perscruta a representação local.

Tal percurso histórico além de enfatizar detalhes a contrapelo dos mitos de origem que são construídos sobre os lugares e espaços, dá conta das transformações etárias e musicais: “*liberar a entrada de menores de idade e tocar de tudo, inclusive axé*”, é no limite produzir sociabilidades locais cujas afinidades marcam semelhanças por local de moradia, classe social, idade, gosto musical, circulação e ideal de “modernidade”. A Plasticine, nesse sentido, foi sendo transformada na medida em que seu público se tornou adulto e passou de mero ouvinte para potencial proponente, demandando desde temáticas festivas até *sets* musicais, por exemplo.

### 1.3.3 “*Na Plast cola de tudo!*”

A “*Plast*” não se sustenta somente em termos de sonoridades e visualidades. Conforme a rápida entrevista com Sérgio prosseguia, insistimos que ele afinilasse ainda mais sua narrativa. Nossa ideia era compreender o que estava em jogo quando ele se referia à expressão “*cola de tudo*”, assertiva que sob o nosso ponto de vista não dizia respeito apenas a estilos e gêneros musicais.

Quando fomos a primeira vez na Plasticine notamos uma profusão de identificações ligadas a gênero e sexualidade: “*hétero*”, “*homossexual*”, “*gay*”, “*conforme o momento*”, “*bicha*”, “*viado*”, “*lésbica*”, “*racha*”, “*boy*”, “*sapatão*”, “*bī*”. Consideramos oportuno não exatamente fazer um glossário de cada terminologia, mas entender o que Sérgio pensava a esse respeito.

Eu: Atualmente, quais as pessoas que frequentam a Plasticine?

Sérgio: “*Eu não sei. Geralmente, eu dou a definição de alternativos. Quando eu falo alternativo as pessoas entendem; é um público alternativo: cola gay, cola lésbica, cola hétero, cola de tudo!*”

Eu: É curioso, porque eu tinha percebido que, eu não sei, eu posso estar enganado, porque das vezes que eu fui na Plasticine eu vi muitos *homossexuais*.

Sérgio: “*Então, já tiveram muitos que saíram do armário na Plast. Eu não sei se é porque a festa é minha e como o pessoal já sabe que eu sou gay, tipo, vai porque é a festa do Sérgio, é uma festa GLS. Só que a gente não criou na intenção de ser uma festa homossexual, tipo GLS, mas vai porque eu tenho muito amigo gay, e eles acabam indo; então acaba o pessoal indo, porque é a festa do Sérgio e vão colar, mas a intenção era ser um público hétero, tanto que a gente fez mulher VIP até uma hora da manhã, coloca tequileira pra dar bebida na boca dos caras... essa próxima festa que a gente vai fazer ia ter meninas de biquíni dançando. A princípio, a gente não quer que seja uma festa GLS. Não por mim, eu não ligo. Mas os meninos, não que eles não querem, mas o foco não é, mas lógico que pode colar gay, hétero, é a Plasticine.*”

“Cola” (presença, aparição, frequência) “*de tudo*” (guarda-chuva que abriga uma noção de multiplicidade) era uma expressão que fundamentava as narrativas de Sérgio e dava um sentido para o espaço. Na fala dele parece que o termo “*de tudo*” é sinônimo de “*alternativo*”, que, por conseguinte se aproxima da tradução livre para o título da festa: Plasticine = massa de modelar. Dentro do espaço físico da festa as/os frequentadoras/es modelam-se “*conforme o momento*” e dependendo do nível de sobriedade.

Um primeiro ponto de análise diz respeito à autoidentificação “*gay*” de Sérgio e a possível relação que esta afirmação identitária possui na construção de afinidades e na frequência, principalmente, de “*gays*” e “*lésbicas*” na festa. Quando pontuamos que observávamos a presença maciça destes públicos nas festas que ele organizava, ressaltamos que nossa intenção não era sugerir uma ideia de “*comunidade*”, mas perscrutar o que fez com que tais sujeitos comesçassem a ocupar de maneira expressiva o bar a partir da inauguração da Plasticine. Ele comentou que muitas/os ali já “*saíram do armário*”, mas não entrou em detalhes. Além disso, ele insinuou que o aparecimento de “*gays*” se deu porque grande parte dos seus amigos que são “*gays*”

entendeu a festa como um espaço “GLS”. Portanto, o sentido da festa é tanto uma construção individual que parte de uma afirmação identitária específica quanto é uma produção coletiva que movimenta, de algum modo, afinidades eletivas e “disputas” por espaço entre “*homossexuais*” e “*heterossexuais*”.

Ainda intrigados pela expressão “*cola de tudo*”, perguntamos a Sérgio se ele já havia presenciado algum tipo de tensão entre “*homossexuais*” e “*heterossexuais*” dentro da festa. Ele comentou:

Sérgio: “*Já teve, mas foi sem motivo. Eu fiquei sabendo uma vez, tinha um casal gay se beijando, dois meninos, e tinha um skinhead lá que viu e não gostou. Aí começou a tirar satisfação, sendo que ele sabia que o lugar não é GLS, mas cola de tudo: hétero, gay, bi; cola tudo! Aí acabou causando: deu uma cabeçada na boca do menino que usava aparelho, a boca até grudou no aparelho... Faz uns dois anos. Isso aconteceu logo no primeiro ano da festa. O menino tinha uns 13 anos, andava com os skinheads mais velhos e se sentia no direito de agredir, mas depois do que aconteceu ele nunca mais entrou no Luar.*”

O que se nota, também, é que a expressão “*cola de tudo*” é uma espécie de força situacional que serve de estímulo para tornar menos problemática as tensões entre “*heterossexuais*” e “*homossexuais*”. A cena recontada por Sérgio esquadrinha amplamente o sentido da festa e o próprio percurso pelo qual passou o espaço: o bar era até 2007 majoritariamente frequentado por “*heterossexuais*” ouvintes de rock; em 2008, com a inauguração da festa Bilétrica, entrou em cena o estilo punk (por conta do organizador, Nenê Altro) e a tímida frequência de “*homossexuais*”, e em 2010, a partir da inauguração da festa Plasticine (organizada por Sérgio, assumidamente “*gay*”), a frequência de “*homossexuais*” se consolidou e acabou gerando uma demanda pela promoção de festas denominadas por algumas/uns de “*mix*”, que agregassem a diversidade de públicos e de gêneros musicais, ou seja, as transformações de público acabaram ditando as regras de convivência no espaço.

Outro ponto importante está situado na menção à sigla “GLS” feita por Sérgio: “*a gente não criou na intenção de ser uma festa homossexual, tipo GLS*”; “*a princípio, a gente não quer que seja uma festa GLS*”. Embora essa situacionalidade,

em alguns momentos, empurre a festa para um sentido amplo de diversidade, sugere que mesmo uma festa onde “*cola de tudo*”, por conta de uma não-fixação identitária, leva em conta tal assertiva relacionando-a a demandas específicas que marcam um proposital recuo, isto é, não ter a intenção de promover uma festa “GLS”, e sim “*alternativa*”, não significa única e exclusivamente que este posicionamento reflita a mistura de públicos tão recorrente nas falas de Sérgio, mas que essa mesma ideia de mistura, por vezes, achata o público “*homossexual*” e faz deste um apêndice ou uma identificação com a qual o público “*heterossexual*” não quer ter. Segundo Sérgio:

Sérgio: “*Porque se eu, tipo, taxar a Plast de GLS, tem muito hétero que tem preconceito de ir em balada GLS. Se eu começar a falar que é GLS, os amigos vão zoar: ‘Ah, vocês vão naquela baladinha de viado, GLS’.* Eu prefiro não perder público, então eu prefiro falar que é *underground alternativo*, eu não sei de onde que eu inventei isso, *underground por causa da casa, tipo, que é escura, pixada, meio porão, aí tipo, eu falo underground alternativo.*”

Ainda que Sérgio procure se afastar da ideia de “GLS”, é interessante notar que seu uso é tão ambíguo quanto a expressão “*cola de tudo*”. Conforme Facchini (2005):

A sigla GLS não implica a ideia de “todos” ou “qualquer pessoa”, mas ao contrário, cria uma nova lógica de classificação dos indivíduos, abrindo a possibilidade de ser *gay*, *lésbica*, *simpatizante* ou *não-simpatizante*. Os “*não-simpatizantes*” estão excluídos desse novo grupo delimitado pela sigla GLS e pela ideia de “*tolerância*”, criando, antes, uma nova distinção entre os *homossexuais*, os que mantêm uma relação de *tolerância/simpatia* para com eles e os que não mantêm tal relação. Essa lógica classificatória parece bastante enraizada na ideia de que as diferenças existem e devem ser preservadas, ou ao menos toleradas, o que tem se intensificado, no Brasil, com a introdução do “*politicamente correto*” e com a expansão dos ideais de direitos humanos (Facchini, 2005, p. 177).

E Facchini continua:

Apesar de mais associada a estilos de vida ligados à música eletrônica, a sigla GLS tem “*invadido*” outros territórios. Um exemplo é a festa *Grind – The Rock Project For Mix People*, que ocorre semanalmente, desde 1998, na casa noturna A Lôca (região central de São Paulo), com a proposta de

oferecer uma “alternativa GLS” para o público identificado com a cena *rock* e “colaborar para diminuir o preconceito do público *rock* com relação à cena GLS” e com o *slogan*: “É o *rock*, finalmente saiu do armário!” (Facchini, 2005, p. 178).

A noção de “GLS” que surge nos anos 1990 na esteira da relação entre processos de identificação e mercado, conforme mencionamos ao falar sobre o Guingás criam uma “ambiguidade classificatória” (Facchini, 2005). Pensando na instantaneidade do uso da sigla “GLS” é possível notar que o G e o L são facilmente reconhecíveis dentro do movimento LGBT, contudo a inserção do S, por não se tratar de uma identidade, se configura como uma espécie de entre-lugar, que somente se torna inteligível a partir da confluência com uma concepção mercadológica. Além disso, quando o termo é colocado em prática dentro de estabelecimentos comerciais, a ideia de que “qualquer pessoa” está agregada nessa rubrica soa como aspecto meramente retórico, afinal, como bem pontua Facchini, “não-simpatizantes” estão excluídos dessa delimitação terminológica.

No que se refere à expressão “*cola de tudo*”, que segundo Sérgio parece ser sinônimo de “*alternativo*” ou “*underground alternativo*”, seus usos denotam por um lado uma premissa “tolerante”, por outro tornam “opaca”, por exemplo, uma possível identificação momentânea da festa enquanto “GLS” (é curioso notar como isso causa um desconforto principalmente para o público de homens “*heterossexuais*”, afinal estes não se identificam com nenhuma das letras da sigla). Assim, “*cola de tudo*”, “*alternativo*” e “*underground alternativo*”, além de serem nomeações que “aliviam” certo estigma subjacente ao “GLS” - “*Ah, vocês vão naquela baladinha de viado, GLS*” - são linhas tênues que erigem distinções conforme conveniências específicas e prévias marcações temporais de sujeitos que antecederam à criação da Plasticine e ajudaram a formatar o sentido anterior do bar enquanto espaço majoritariamente “*heterossexual*” e do gênero *rock*.

A partir desse atravessamento de nomenclaturas a *Plast* foi se tornando o que é: uma festa que não é “GLS”, mas que “*cola de tudo*”, majoritariamente frequentada por jovens, entre 15 e 25 anos, advindos de regiões “centrais” e “periféricas”. A semente plantada pela festa Grind na noite paulistana de fato possui direta relação

com o surgimento da Plasticine, talvez a única diferença entre ambas seja a localização geográfica. Ainda que os organizadores das duas ocupem posições distintas, a premissa que rege seus projetos diz respeito à criação de um evento não definidamente “GLS”, mas que apresentasse *sets* musicais de rock, *pop* e variantes, “*inclusive axé*” – no caso da Plasticine. De acordo com Pedro Alexandre Sanches, frequentador da festa Grind:

O Grind chegou num momento em que ninguém tocava rock, e o Pomba começou a tocar rock no meio de uma cidade que só ouvia música eletrônica. O Grind modificou muito isso, eu acho, hoje existem vários lugares de rock, e a diversidade sexual desses lugares é muito maior. Antes existia lugar de rock, claro, mas era estritamente hétero, prum público roqueiro, não sei o quê. E aí o Grind sacudiu isso (Steffen, 2008, p. 191).

O Grind foi um momento importante da cena rock paulistana. A ideia principal era disseminar uma cena onde o rock não fosse um gênero exclusivamente “*heterossexual*”, foi exatamente com esse *turning point* que Pomba, organizador da festa, se deparou quando viajou a São Francisco, em 1997, ao observar “mina com mina, cara com cara... Era um bar gls, rolando rock. E era rock pesado, tipo Motorhead” (Steffen, 2008, p. 24).

Após um tempo fazendo pesquisa em Itaquera, começamos a observar pelo menos três bares de rock que só mudavam o nome: Aquárius Rock Bar, Pub Rock Bar e Luar Rock Bar. Destes três, o único que possuía uma proposta semelhante ao Grind era o Luar Rock Bar, os demais seguiam uma linha rock sem apelo *pop*. Tal como o Grind, a “*Plast*” sacudiu esse cenário local. E continuará sacudindo: “*enquanto estiver duas pessoas indo a gente vai fazer*”, afirmou Sérgio.

Finalizamos este percurso compreendendo que a Plasticine vai muito além de uma apressada dicotomia entre “centro” e “periferia”. Não procuramos nos valer de homogeneidades e tampouco colar pessoas a espaços e/ou lugares. O que exercitamos foi uma contextualização necessária com vistas a situar a festa em um lugar específico da cidade de São Paulo e sobre o qual são exercitadas cenas musicais, processos de identificação e mobilidades.



#### 1.4 Refúgio dos Anjos - bar “da Ângela”

No dia 12 de setembro de 2015 foi realizada a tradicional festa de aniversário do bar Refúgio dos Anjos, popularmente conhecido como bar “da Ângela”, situado na rua Barão de Igarapé-Miri, 659, entre as travessas Ezeriel Mônico de Matos e Liberato de Castro<sup>41</sup>, no bairro do Guamá, em Belém. Dias antes da festa nos aconteceram duas situações emblemáticas: I – no dia 1º de setembro conseguimos entrevistar a dona do bar, a Ângela, 45 anos, “entendida”, em uma conversa de pouco mais de 50 minutos em sua residência, também no Guamá; II – A esposa de Ângela, Cláudia, entrou em contato conosco, via *whatsapp* no dia 6 de setembro, pedindo-nos ajuda para compor “uma frase ou um texto bafônico para colocar no flyer do níver do bar.”

Essas duas situações coincidiam de forma positiva para o andamento da pesquisa. Durante a entrevista com Ângela expressamos a nossa felicidade em fazer parte de um momento que pra nós era histórico, porque extremamente significativo. Conseguimos tal feito a partir de uma articulação de um dos irmãos de Ângela, Reginaldo, insistência nossa que havia se prolongado por mais de dois anos. A segunda situação, interessante e ao mesmo tempo inusitada, me fez refletir sobre os níveis de confiança que são estabelecidos em um trabalho de campo entre pesquisador e interlocutor, relação que pode estar fadada ao fracasso já nas primeiras investidas. É, sobretudo, uma relação de invasão de privacidade cuja linha tênue entre pesquisador e interlocutor pode se perder no meio do caminho, ou nunca acontecer, se não houver troca, ou melhor, caso ocorra dádiva em um ponto e não se concretize a contra-dádiva no outro ponto, é necessário haver reciprocidade (Cf. Mauss, 2003). Como diria Marilyn Strathern:

acho que devemos fazer mais do que apenas nos preocupar com “vozes” e “falantes”, ou com a cumplicidade com os ditos informantes. São pontos bastante críticos não só até que ponto se permite que os atores falem, a abertura com que os diálogos originais são reproduzidos ou a restituição de

---

<sup>41</sup> Uma das especificidades dos moradores de Belém no que diz respeito à indicação de endereços é, quase sempre, detalharem o perímetro exato de determinado estabelecimento.

sua subjetividade por meio do dispositivo narrativo, mas também de que tipo de atores se trata. Precisamos ter alguma ideia da atividade produtiva que está por trás do que as pessoas dizem, e portanto da própria relação entre elas e o que foi dito. Sem saber como suas próprias palavras lhes “pertencem”, não podemos saber o que fazemos ao nos apropriar delas (Strathern, 2014, p. 137).

Gostaríamos de iniciar este resgate histórico-etnográfico não como uma mera descrição e tampouco como uma simples observação. Em vários momentos nos vimos como intruso, frequentador, pesquisador e todos os outros qualificativos que nos fazem não apenas olhar e ouvir, mas também interagir. Trata-se, então, de uma etnografia na qual procuraremos nos deter sobre os sentidos do bar Refúgio dos Anjos em uma articulação com a expressão de gêneros e sexualidades e com as noções de amizade e de “*resistência*” acionadas.

Mapearemos três momentos que servirão de suporte para a constituição, a visibilidade e a permanência do bar no bairro do Guamá, procurando, sempre que possível, articulá-los aos marcadores sociais recorrentes: classe social, sexualidade, gênero, idade/geração e “raça”/cor. Acreditamos que a existência e a “*resistência*” do bar “*da Ângela*” nos possibilitam uma maior compreensão sobre as sociabilidades “*homossexuais*” que ali se estabelecem, bem como da constituição de determinadas trajetórias e amizades.

#### 1.4.1 A Arte de Pecar

Eu: Qual foi o primeiro nome do bar?

Silmara: “*O primeiro nome era ‘A Arte de Pecar’.* Foi quando a polícia mandou fechar, em 1996, no ano em que surgiu o bar, no dia 13 de setembro de 1996”.

Eu: Você pode relatar um pouco mais sobre o ocorrido com a polícia?

Silmara: “*Sim. Teve o caso com a polícia que pegou uma ‘de menor’ [referindo-se à uma adolescente menor de idade] que a portaria não percebeu e a jovem tinha entrado com identidade falsa, aí chegou a polícia e tal e foi que fecharam o bar, prenderam a Ângela, aí foi aquela coisa toda, mas com um mês [após ter resolvido esse caso com a polícia] depois ela reabriu.*”

Eu: Por que o bar trocou de nome, para Refúgio dos Anjos?

Silmara: “*Porque, justamente, foi na época quando a polícia pegou [a adolescente menor de idade], e então o delegado colocou que... a Ângela viu em São Paulo uma boate com o nome ‘A arte de pecar’, e ela achou legal aí ela colocou aqui, só que o delegado colocou no jornal que ela dava bebida pra pessoas ‘de menor’ e arrecadava dinheiro, aí por isso que era ‘A arte de pecar’, ela ‘pecava com as de menores’, e tudo isso ele colocou, estás entendendo? Aí saiu a nota no jornal. Na verdade, foram três meses pra reabrir o bar, mas ela lutou, lutou...*”

A história recontada por Silmara (42 anos, “*entendida*”) aparece *ipsis litteris* nas falas de outras/os frequentadoras/es do bar com quem também mantivemos contato durante a pesquisa, em geral, homens com condutas “*homossexuais*” de mais de 30 anos, popularmente chamados de “*barrocas*”. Todos eles apontaram Reginaldo (46 anos, “*gay*”) e Eloi Iglesias (60 anos, “*gay*”) como fundadores do bar. O mito de origem em torno da criação do espaço remonta ao dia 13 de setembro de 1996, data em que Reginaldo e Eloi decidiram organizar um bingo, entre amigos, no quintal da casa onde hoje funciona o bar, de modo a arrecadar dinheiro para custear a cirurgia e a viagem a São Paulo da mãe de Ângela, de Reginaldo e de Silmara – família “*pobre*” oriunda do município de Abaetetuba (Pará), composta por mais cinco filhos.

No decorrer da inauguração do bar até finais da década de 1990, período no qual eu identifico o bar como um espaço certa precariedade estrutural e de pessoal, não há como não perceber a relação tensa entre Ângela, o bar e a polícia. Podemos observar partes desse contexto a partir da nota publicada em um jornal local.

**Imagem 8: Nota publicada sobre o bar “da Ângela” em um jornal local de Belém.**



Foto: Ramon Reis, arquivo pessoal de Reginaldo.

Retrocedendo algumas décadas é possível localizar na história do Movimento LGBT em âmbito internacional os constantes conflitos com a polícia. Enfatizamos, novamente, o emblemático episódio ocorrido em 28 de junho de 1969, no bar *Stonewall Inn*, em Nova Iorque.

Segundo Nancy Achilles (1992 [1964]), a partir do processo de institucionalização de bares “*gays*” em São Francisco, a ambivalência entre a quantidade expressiva de estabelecimentos comerciais destinados ao público LGBT e a pouca possibilidade de demonstração pública da homossexualidade, justamente pelas constantes perseguições policiais, foi o que exacerbou os constantes conflitos entre grupos LGBT e a polícia.

Police relations with the gay bars are closely linked to the politics of city government. When a change of administration is due or there are reports in the press about sex crimes or the increasing crime rate, the pressure on the homosexual bars is intensified. The closing of a bar tends to pacify the public demand for action, and makes it appear that the administration is doing a fine job of cleaning up the city. Much of the evidence gathered in the constant police surveillance of the bars is held in abeyance until political expediency requires it. The bar owners, aware of the shifting patterns of police pressure, often have a fairly good idea of when the “heat” will be most intense (Achilles, 1992 [1964], p. 12).

Vale ressaltar que tais situações têm lugar e se tornam visíveis exatamente a partir de movimentos de afirmação identitária (*coming out*) em massa que se constituem através da formação de “*gays ghettos*” - espaços de segurança, acolhimento e da consolidação de uma ideia de “comunidade”<sup>42</sup>.

Essa noção localizada de “comunidade” ganhou contornos instigantes através do trabalho de Ernesto Meccia (2011). Ao longo de sua pesquisa o autor observou distintas subjetividades “*homossexuais*” que ora se adequam, ora se recusam a fazer parte do que o autor chama de “gaycidade” – regime contemporâneo da homossexualidade, sobre o qual há uma menor representação de “gueto” e uma abertura para a construção de estilos de vida “*gay*” juvenis e heterogêneos com

---

<sup>42</sup> Não obstante ter ocorrido um maciço processo de afirmação identitária nos Estados Unidos, consolidando certa ideia de “comunidade”, Eve Sedgwick (2007, p. 21) mostra que: “A epistemologia do armário não é um tema datado nem um regime superado de conhecimento. Embora os eventos de junho de 1969, e posteriores, tenham revigorado em muitas pessoas o sentimento de potência, magnetismo e promessa da auto-revelação gay, o reino do segredo revelado foi escassamente afetado por Stonewall. De certa maneira, deu-se exatamente o oposto. Para as antenas finas da atenção pública, o frescor de cada drama de revelação gay (especialmente involuntária) parece algo ainda mais acentuado em surpresa e prazer, ao invés de envelhecido, pela atmosfera cada vez mais intensa das articulações do (e sobre o) amor que é famoso por não ousar dizer seu nome. Uma estrutura narrativa tão elástica e produtiva não afrouxará facilmente seu controle sobre importantes formas de significação social”.

maiores graus de liberdade. Fica evidente que tais sujeitos mais velhos lidaram e resistiram, com maiores ou menores lembranças, à clausura de suas intimidades diante da imposição do Estado e da polícia, instituições que procuraram mantê-los na invisibilidade. Talvez por isso alguns desses homens tenham se habituado, ainda hoje, a expressarem seus afetos e desejos eróticos na clandestinidade.

Sobre determinada limpeza/higienização e as situações de disputa presentes nos trabalhos de Achilles (1992) e Meccia (2011), é significativo lembrar que no Brasil, durante a década de 1980, mais precisamente na cidade de São Paulo, ocorreu uma ação conjunta entre o movimento de militância “lésbica” e “gay” da época, na qual ambos organizaram um ato público em frente ao Teatro Municipal contra o então delegado José Wilson Richetti que, além de ter expulsado as prostitutas de São Paulo para Santos, “iniciou uma ação contra os frequentadores noturnos do centro da cidade que ficou conhecida como ‘Operação Limpeza’” (Facchini, 2005, p. 98)<sup>43</sup>.

Desta feita, no momento em que cruzamos os dados teórico-etnográficos mencionados com aquela nota publicada no jornal de Belém e o relato de Silmara é possível fazer conexões promissoras. A primeira delas, sintomática da tensão entre polícia e LGBT em diversos contextos, diz respeito à posição de enfrentamento que determinados indivíduos precisaram ter em situações de perseguição e controle; a segunda conexão se refere aos famigerados processos de revitalização dos “centros antigos” de várias cidades, uma das primeiras justificativas para o andamento desses processos é limpar toda e qualquer sujeira começando pela expulsão da prostituição, caminhando em seguida para uma reformulação estrutural que incide sobre a abertura e o fechamento de prédios residenciais e estabelecimentos comerciais. Revitalização, neste caso, significa “modernizar”, expulsar tudo o que é “decadente”, ou o que faz determinado lugar ser “decadente”.

Diante desse exercício de limpeza e revitalização que incide, quase sempre, em “centros antigos”, o ato de deslocar o olhar para a “periferia” (lugar que já nasce “decadente” para algumas/uns), não como mera estrutura precária, encaminha uma

---

<sup>43</sup> A esse respeito, ver também: Júlio Simões e Regina Facchini (2009).

análise potencial sobre sociabilidades que existem, “*resistem*” e persistem em cenários que estão fora do circuito *mainstream* de lazer e entretenimento urbano.

O lugar onde está localizado o bar “*da Ângela*”, o bairro do Guamá, além de possuir porções territoriais, a exemplo da comunidade Riacho Doce, marcadas pela desconfiança em torno da segregação e do crime (Marra, 2008), João Dias Júnior aponta que:

trata-se de um bairro de bastante movimento, como uma sementeira humana que desabrocha todos os dias nas ruas, nas feiras, nas escolas, indo e vindo para o trabalho, se articulando de diversas formas, participando de eventos lúdicos e festas religiosas. Enfim, um espaço específico da urbe, que guarda algumas características que lhe dão singularidade, determinando o nível de identificação de seus moradores com o espaço (Dias Júnior, 2009, p. 38).

Percorrendo os dados supracitados, observamos que o bairro se constitui por meio de dois níveis de representação: um primeiro nível que relaciona pobreza e violência; e um segundo, que está ligado a práticas culturais, a uma “sociabilidade festiva”<sup>44</sup> e “*homossexual*”.

Sobre esse último aspecto, talvez as duas maiores expressões de sociabilidade “*homossexual*” presentes no Guamá são o concurso de beleza “*gay*” Marquinha do Biquíni e o bar “*da Ângela*”. O primeiro ocorre desde 2008, sempre no segundo semestre, no quintal de uma casa, cuja finalidade é “*eleger o melhor bronzado, a melhor marquinha do biquíni*” das “*candidatas*” (rapazes “*homossexuais*”)<sup>45</sup>; o segundo é o espaço de sociabilidade “*homossexual*” mais antigo de Belém, que em setembro de 2016 completou 20 anos.

<sup>44</sup> O termo “sociabilidade festiva” utilizado por Carmem Rodrigues (2008) se refere diretamente à apropriação do conceito feita por Xavier Costa (2002). Em sua pesquisa no festival cultural de Fallas, em Valência (Espanha), Costa identificou que a expressão da “sociabilidade festiva” mesclava aspectos importantes entre tradição e modernidade; tal sociabilidade reflete não somente o modo como se constituem e/ou se agregam relações, mas também processos de transmissão de conhecimentos. É importante destacar que, como afirma Georg Simmel (1983), a sociabilidade não é algo dado e por isso não pode ser entendido meramente como um elemento descritivo. Enquanto forma lúdica de sociação, seus efeitos dizem respeito principalmente à criatividade, ao dinamismo e à possibilidade de grupos se reunirem em torno de algo.

<sup>45</sup> Mais detalhes sobre o concurso estão contidos em: Reis (2015d).

Ao retomarmos a nota no jornal não há como negar a relação direta entre a história do bar e a trajetória de Ângela. Ainda que a acusação de que seria um espaço para fins de exploração sexual, de acordo com o delegado Fernando Flávio que presidiu o inquérito, Ângela foi incentivada, principalmente por Reginaldo, a continuar: *“a senhora vai ser conhecida, quando a gente for ver o teu nome vai estar por aí nas fotos dos jornais, não na parte policial.”* Segue um trecho da entrevista com Ângela onde ela relatou o antes e o depois da batida policial:

Eu: Como ocorreu a batida policial?

Ângela: *“Em 1997, um ano depois da inauguração do bar, em agosto – mês de aniversário da minha mãe... eu acho que foi uma cilada, porque era muito carro. Nessa época que eu montei o bar, tinha a Status, tinha a Luau (boates da época), aí como ‘bombava’ a minha casa sexta, sábado e domingo, eu acabei ganhando o movimento dessas outras boates. Aí nesse dia tinha muito carro, a polícia invadiu, os meus pais moravam lá, a minha mãe passou até mau. A polícia empurrou a porta achando que era um espaço de prostituição, aí foi que saiu aquela nota no jornal, de que eu era aliciadora de menores e tudo”.*

Eu: E sobre o processo?

Ângela: *“Respondi o processo. Era horrível. Nas minhas audiências a mamãe ficava mal. Eu chorava toda vez porque eu sabia que eu não ‘tava’ errada. Na verdade, no dia do depoimento ninguém compareceu [no caso dos policiais], em todas as audiências que eu fui não compareceu ninguém, aí eles tiveram que arquivar. Aí sim, quando eles fecharam eu fiquei quase uns dois meses sem abrir, eles fecharam mesmo, aí eu paguei advogado, aí o meu advogado, que também é amigo do Reginaldo... Eles [os policiais] pediram um monte de exigências pro bar funcionar. Como naquela época na frente do bar tinha um posto de gás, eu não podia vender cigarro porque de acordo com eles um dos meus clientes poderia jogar uma bagana de cigarro no posto e então poderia explodir, aí meu advogado falou assim: ‘Não, então se for pra fechar o bar dela, a gente vai ter que fechar horrores de bares que tem dentro de posto de gasolina’. Aí ele entrou com vários recursos, então eu consegui reabrir de novo, depois de um mês e meio de fechamento. Eu reabri em outubro de 1997, mais ou menos, foi horrível, eu achei que não ia conseguir”.*

Não à toa o termo “*resistência*” tenha ficado na ordem do dia durante o aniversário de 19 anos do bar: “*resistir*” dentro de um contexto “periférico”; “*resistir*”, sobretudo, como sinônimo de continuidade (vontade de continuar). As



suspeitas sobre os reais objetivos do bar, oriundas de uma premissa moralizante, fizeram com que Ângela repensasse não apenas o nome do bar, mas também o lugar que ela ocupava naquele cenário (enquanto mulher e “*entendida*”) com vistas a ganhar, aos poucos, a confiança da vizinhança e da própria família que não sabiam a “*real intenção daquele fundo de quintal*”.

Nancy Achilles (1992 [1964]) mostra que uma das características promissoras para a permanência dos bares “*gays*”, em São Francisco, era a autoafirmação identitária da/do proprietária/o, algo que, de acordo com a autora, não apenas identificava o público que se queria atingir, assim como formatava o espaço enquanto um ambiente seguro e acolhedor.

Resguardados os devidos espaços e temporalidades, o argumento de Achilles parece fazer algum sentido quando colocado em perspectiva com o bar “*da Ângela*”. Ainda que se tratasse de um espaço precário e da não-publicização da orientação sexual de Ângela, pelo menos nos primeiros anos, desde o início houve uma espécie de simbiose que relacionou a proprietária, o bar e a sua clientela. Esta relação se torna evidente em partes da entrevista de Nilton (36 anos, “*homossexual*”):

Eu: Com relação aos espaços de sociabilidade na “periferia”, tu és um frequentador assíduo de alguns lugares, especificamente da Ângela, fala um pouco dessa tua relação com esse espaço, porque parece que isso é muito forte, então tem certo sentimento, ou não?!

Nilton: “*Olha, a minha relação com o bar ‘Refúgio dos Anjos’ é muito simbiótica, porque quando eu vim pra Belém eu morava em Ananindeua, mas eu mudei pro Guamá. Eu morava no Riacho Doce, que é o quintal da Ângela. A ‘Ângela’ (o bar) nasceu no quintal da casa dela, e a minha prima como ela é lésbica de muito tempo ela era amiga dela... A Ângela fazia churrasco na casa dela e convidava a minha prima, então eu era convidado também porque eu já tinha 18 anos. A minha prima um dia me convidou pra ir lá, num domingo. A gente entrou pelo xagão da casa, que é exatamente onde é (o bar ‘da Ângela’), era uma casa comum com alguns cômodos e lá atrás tinha um quintal pequeno, não tinha nem cimento, e tinha um churrasco normal lá, só que era um lugar escondido, secreto da homossexualidade (risos), não era oficial*”.

A relação “*simbiótica*” a qual se refere Nilton representa não apenas o seu primeiro contato com um espaço de sociabilidade “*homossexual*”, assim como o elo que interliga a constituição de amizades e homossexualidades. Nesse sentido, outro aspecto que deve ser levado em conta na trajetória do bar “*da Ângela*” são os manejos feitos em torno das relações de amizade, que conseqüentemente extrapolam a estrutura do bar. É necessário pontuar que tais amizades localizam, nos primeiros anos, a homossexualidade pela chave do “segredo”, ou melhor, de uma sociabilidade que não ousa dizer onde está.

De família “*muito pobre*”, e autoidentificado como “*pardo*”, Nilton comentou que suas estadias entre Belém e Igarapé-Miri (Pará), entre a adolescência e o início da idade adulta, o fizeram reconhecer que a vivência da homossexualidade na cidade de Igarapé-Miri “*é super conservadora, a cidade não possui uma educação libertadora e as famílias são fechadas, e também elas guardam muito essa questão de casar os seus filhos, repassar os seus filhos pra formar uma família tradicional*”. Segundo ele a vinda definitiva pra Belém foi uma “*libertação e trouxe uma série de alternativas em como lidar com a sexualidade, de como trilhar novos caminhos e tal, e, de certa forma, procurar minha felicidade*”. O encontro com o bar “*da Ângela*” foi o ápice de toda essa “*libertação*”. Atualmente, Nilton trabalha como professor e pedagogo em uma escola estadual de Belém, e sempre que pode retorna ao bar para alimentar aquela relação “*simbiótica*” que mencionou.

Ratificamos, assim, a importância de etnografar o bar “*da Ângela*” pelo tempo de existência, 20 anos, e, sobretudo, por estar localizado em um bairro “periférico”. A “*resistência*” do bar e das pessoas que o frequentam tem transformado os sentidos do espaço ano após ano. A partir desse viés temporal, destacamos o caráter inusitado no qual o bar foi criado: como uma brincadeira entre amigas/os no quintal de uma casa que tomou proporções não mensuradas e que sempre estiveram atreladas ao nome da proprietária. Ângela, por sua vez, é proprietária do bar, mãe, vendedora de churrasco, figura pública, empresária, uma espécie de faz tudo, apesar das ajudas de sua esposa e das/os amigas/os que a cercam. Nesse sentido, acreditamos que não seja possível

compreender a existência e a popularização do bar sem descolá-lo da figura de Ângela, “*entendida*” reconhecida e “*respeitada*” no Guamá.

#### 1.4.2 Refúgio dos Anjos: da popularidade

Eu: Conta um pouco qual era a intenção quando o bar foi criado.

Reginaldo: “*Primeiramente o bar não surgiu com a proposta de ser um bar de identidade homossexual. A gente pensou na possibilidade de criar um espaço, que não se pensou de imediato de um espaço de uma identidade, apesar de que as pessoas que estavam no local eram todas de uma identidade homossexual, tanto lésbicas quanto gays, e a gente pensou de fazer um bar alternativo, por ser um espaço num fundo de um quintal, por ser num bairro periférico, mas próximo, também, da universidade, então quando a gente cogitou em iniciar o bar seria um bar pra pessoas que quisessem fugir dessa rotina que existia de bares em Belém, então ser um espaço mais introspectivo, onde a gente pudesse ouvir MPB [Música Popular Brasileira], onde a gente pudesse trazer, um pouco, esse aspecto amazônico pra dentro de um espaço que era um fundo de um quintal... então, porque não criar um bar alternativo? Onde pessoas que quisessem ter esse espaço pra poder se encontrar pudessem vir. Ai o que ocorre? A minha mãe morava na casa onde a gente também morava, meu pai também morava, então a nossa preocupação era muito em ter medo que ela descobrisse o que era aquilo, caso viesse a ser um bar homossexual, pra homossexuais, até porque muitas pessoas que começaram a frequentar, elas passaram a se beijar, e, a nossa preocupação era essa, que a mamãe visualizasse isso, tanto é que a gente, inicialmente, pedia pra que as pessoas não exagerassem nas suas relações afetivas. Mas, em síntese, ele surge com esse propósito, que vai lentamente transformando-se num bar de identidade homossexual.*”

O segundo momento foi um período em que o bar começava a tomar forma e aos poucos ia se tornando popular. Com o tempo, o público que frequentava aumentou e Ângela não hesitou em realocar a mãe e o pai para outra moradia. A casa foi sendo transformada em um estabelecimento comercial: o quintal virou uma pista de dança, com piso, decoração, luzes, bares; a cozinha permaneceu no mesmo lugar; a área dos quartos passou a servir como uma espécie de *lounge*; e a sala foi separada dos demais ambientes e transformada em um ponto comercial. Ângela e Silmara optaram por continuar morando na casa, em um pequeno compartimento onde ficava a sala. Nesse

período mais pessoas moradoras/es do Guamá começaram a frequentar o bar, que não somente as/os amigas/os de Ângela, Silmara e Reginaldo. Os processos de circulação tanto endógenos quanto exógenos começaram a se tornar mais visíveis, mas a divulgação continuava sendo feita no “*boca a boca*”.

**Imagem 9: Da esquerda para a direita: corredor de entrada e saída e pista principal.**



Foto: Ramon Reis, arquivo pessoal.

Uma das questões que nos instigou a compreender como o bar foi ganhando popularidade na cena local surgiu a partir da relação, presente na fala de Reginaldo, entre identidade e espaço. Nota-se que durante este texto todas as autoidentificações das/dos entrevistadas/os estão grafadas em itálico entre aspas, exatamente para dizer que se trata de uma questão situacional, vivenciada de modo distinto e a partir de contextos específicos de afirmação. Por exemplo, a diferença entre se assumir como “*entendida*” no caso de Ângela e Silmara em contraposição à Reginaldo que se assume como “*gay*” diz muito sobre o(s) lugar(es) que cada uma/um ocupa nessa realidade: Reginaldo é homem, é o filho mais velho, foi o primeiro a se mudar de

Abaetetuba para Belém e também o primeiro (de uma família de 8 – 4 mulheres e 4 homens) a ingressar em uma universidade; enquanto que Ângela e Silmara são mulheres, durante algum tempo tiveram que ajudar a mãe nas atividades domésticas, o que as impossibilitou de sair de casa mais cedo para trabalhar ou se dedicar aos estudos.

A possível identificação do bar como um espaço de sociabilidade “*homossexual*” preocupava Reginaldo e suas irmãs porque ele e elas tentavam resguardar sua família a partir do que consideravam exagerado em uma relação afetivo-sexual entre “*homossexuais*”. Aquele lugar “*secreto e escondido da homossexualidade*”, sobre o qual se referia Nilton, diz muito sobre esse contexto. Havia um questionamento dentro da família acerca de qual seria o objetivo daquele encontro entre amigas/os, além do questionamento entre Ângela, Silmara e Reginaldo a respeito de qual o momento certo de suas vidas onde pudesse fazer sentido o exercício do *coming out*.

O processo de afirmação identitária das/os frequentadoras/es do bar foi ficando mais evidente para Ângela quando ela começou a se dar conta de que o seu público majoritário era de mulheres e homens autoidentificadas/os como “*homossexuais*”, e de que mesmo com uma divulgação informal sobre o estabelecimento a clientela cativa do bar acabou transformando-o em um “*bar de identidade homossexual*”, segundo Reginaldo. Ainda que este, em um primeiro momento, vislumbrasse um bar não-identitário, alternativo, por certo resguardo e uma não-publicização de condutas “*homossexuais*”, tais aspectos nos fazem pensar que esta chave argumentativa talvez sustente uma lógica classificativa e estigmatizante entre a representação de uma homossexualidade “*mais respeitável*” e outra “*menos respeitável*”. Isso, em certo sentido, explica o fato de algumas/alguns se identificarem como “*entendidas/os*” e não como “*homossexuais*”, sendo o primeiro termo mais discreto e opaco do que o segundo, ou seja, o público que frequentava o bar e que garantiu sua popularidade, almejava uma não-publicização de suas identidades e tampouco a identificação do bar enquanto espaço de sociabilidade “*homossexual*”.

Quando nos referimos aos níveis de respeito em torno da homossexualidade, nossa tentativa é mostrar que por trás do discurso pronto e acabado de Reginaldo, da tensão diante do processo de *coming out* e dos seus efeitos no âmbito familiar, estava em pauta, também, um jogo de silêncio sobre algo que vai se popularizando, mas não se quer falar, sobre algo ambivalente, ou que se constitui forma contida/discreta.

Lembramos que no final da década de 1980, mais precisamente em 1989, foi defendido um trabalho de conclusão de curso (TCC) – no curso de Ciências Sociais da UFPA - intitulado Homossexualidade: representações, preconceito e discriminação em Belém<sup>46</sup>. A autora, a antropóloga Telma Gonçalves, desenvolveu um estudo pioneiro com “*homossexuais*” e “*heterossexuais*” (na faixa dos 22 aos 40 anos), com vistas a compreender “o que era recorrente em suas representações sobre a homossexualidade” (Gonçalves, 1989, p. 13). Um dos aspectos que gostaríamos de reter desta pesquisa é o que diz respeito à classificação identitária entre “*homossexuais*”, algo que aparece ilustrado de forma explícita através da opinião de um interlocutor “*homossexual*”, ele “considera a existência de três classes de *homossexuais*: as ‘bichinhas’ ou ‘escrachados’, os ‘entendidos’ e os ‘enrustidos’” (*idem*, p. 35). Assim, tais termos se tornam inteligíveis da seguinte forma: as “bichinhas”/os “escrachados” são os que assumem postura feminina, geralmente são “*passivos*” e “*pobres*”; os “entendidos” são aqueles que assumem sua homossexualidade, possuem maior nível de consciência política e maior grau de escolaridade, além de criticarem a dicotomia entre “*ativo*”/“*passivo*”; por fim, os “enrustidos” são aqueles que hesitam em publicizar suas identidades e apenas um pequeno grupo de amigos possui conhecimento sobre isso.

Nos sistemas de classificação presentes no trabalho de Telma é possível observar como já naquela época a articulação entre os marcadores de classe, gênero e sexualidade se tornavam evidente, questão pungente também nos trabalhos clássicos de Peter Fry (1982) e Néstor Perlongher (2008 [1987]). Desta feita, a preocupação inicial de Reginaldo acerca da identidade do bar e do que este se tornaria pode estar justificada a partir das seguintes perguntas que, com certeza, dialogam com os

<sup>46</sup> Agradecemos ao antropólogo e amigo Milton Ribeiro pela indicação deste trabalho.

marcadores sociais citados: como inaugurar um espaço de sociabilidade “*homossexual*” na “periferia” de Belém onde “*homossexuais*” não podem dizer quem são pelo contexto de opressão diária? Como reunir num só espaço “bichinhas”/“escrachados”, “entendidos” e “enrustidos”, para citar os termos usados na pesquisa de Telma, sem que isso causasse constrangimentos?

Se o exagero ou o escracho, para Reginaldo, poderia ser algo que escancarasse a identidade do bar (ainda que ele não nos tenha dito isso), foi a possibilidade de vivenciarem uma maior informalidade, vinculada à noção de “*bagaceira*”, que formatou o bar. É preciso ressaltar que esses aspectos não estão circunscritos ao contexto pesquisado, mas seus empregos engendram determinada representação sobre o espaço.

Embora Ângela afirme que a maior porcentagem de seu público não advém do Guamá – “*se eu dependesse dos entendidos daqui eu já teria falido, porque os meus clientes são a maioria de fora*” – é a relação entre a presença das/dos “de dentro” e das/dos “de fora” que abre possibilidades para pensarmos que a popularidade do bar é tanto exógena quanto endógena e que o acionamento êmico sobre a noção de “*bagaceira*” diz respeito a uma ilusória aparência de igualdade. Isso se torna evidente quando levamos em conta a representação dos grupos que comumente se formam na pista de dança: na entrada da pista ficam os que mantêm uma postura mais masculina, em geral não moram no bairro (os “de fora”), aparentemente mais velhos (há quem diga que são os que possuem maior poder aquisitivo); no centro há uma maior expressão da dança, seguida pela significativa mistura do público; nos fundos, próximo ao banheiro, estão os que fazem parte da “*comunidade*” (os “de dentro”); por fim, nas laterais, é onde a maioria das mulheres está concentrada. Estas são representações de um dia de domingo.

Por fim, gostaríamos de pontuar a potência das amizades que se formam no espaço. Não obstante a separação intra e extragrupos, a relação recíproca entre Ângela e elas/eles ressalta o caráter “*familiar*” pelo qual todas/os se referem ao bar. Michel Foucault (1981) afirmou que a amizade, entendida como modo de vida, pode ser útil

para compreendermos como formas de compartilhamentos se constituem, não deixando de lado as marcações sociais já mencionadas; nas palavras dele: “me parece que um modo de vida pode dar lugar a uma cultura e a uma ética. Acredito que ser gay não seja se identificar aos traços psicológicos e às máscaras visíveis do homossexual, mas buscar definir e desenvolver um modo de vida” (p. 3). A despeito da noção de cultura, ética e modo de vida “gay” ser bastante controversa nos dias atuais, não podemos deixar de notar que as “estratégias”, para a estruturação do bar, feitas por Ângela e sua clientela caminham de uma suposta lógica alternativa para uma identificação do bar num espaço-tempo majoritariamente “*homossexual*”. Sem dúvida, esses encontros entre pares favoreceram visibilidades locais, além de possibilitarem reconhecimento.

### 1.4.3 Do reconhecimento

Ângela: “*Tem muita gente que me dá parabéns, que eu melhorei, que realmente no início do bar era lama, chão batido, cimento bruto, e hoje o pessoal vê que eu melhorei bastante a estrutura. Algumas pessoas dizem: ‘Ângela, eu acho que é a tua humildade que faz isso (de ser reconhecida), dessa pessoa humilde que tu és, teu sorriso’. Eu tinha uma namorada que ela ia no bar e tinha o prazer de me ver recolhendo as garrafas de cerveja das mesas, de limpar a mesa, mesmo sendo dona do bar. Ela falava: ‘Égua, Ângela! Só de tu ires na mesa a gente já ficava’: ‘Olha, a dona do bar limpando a mesa’... Isso pode acontecer em qualquer lugar (no caso da atitude de espanto da namorada ao ver a dona do bar limpando), de ver a/o dona/o vim e limpar a mesa, por exemplo. Porque tem alguns que gostam só de mandar*”.

O terceiro momento desponta como o período de reconhecimento do bar. As circulações endógenas e exógenas se massificaram, intensificando a diversidade de público, premissa que se coaduna com a proposta inicial de Reginaldo: “*de construir um ambiente onde as pessoas estivessem à vontade, sem se preocuparem com a roupa, que tocasse vários gêneros musicais e agregasse um público diverso*”.

Durante a primeira década dos anos 2000 notamos que o bar conseguiu ter consistência, principalmente no que diz respeito ao aspecto estrutural: é nesse período que as batidas policiais diminuem, por conta dos esforços de Ângela em solucionar



pendências burocráticas (como alvará de funcionamento e licença do corpo de bombeiros), é também o momento que consideramos como de maior especialização das funções: “institucionalização” do espaço através da “sistematização do trabalho”, mesmo que a rotatividade de funcionárias/os continue sendo de amigas/os que trabalham sem carteira assinada.

Ainda nesse período Ângela e seu bar foram ganhando notoriedade e reconhecimento, dentro e fora do bairro, a partir da relação direta com os termos êmicos “*respeito*”, “*humildade*” e “*consideração*”, como está evidente no trecho da entrevista que abre esta seção. Lembramos, ainda, que ao longo das edições da Parada LGBT de Belém, iniciada em 2002, o bar foi sendo inserido aos poucos na organização deste evento através de um trio elétrico destinado ao espaço.

Ângela possui uma ampla rede de amigas/os “*homossexuais*” e “*heterossexuais*”, que frequentam o bar, e pela sua habilidade em lidar com diversos públicos ela consegue borrar certa formalidade das relações exclusivamente capitalistas. Compreendemos que esta sistemática exerce efeito por meio da articulação de três fatores: a identificação êmica do bar (bar “*da Ângela*”), a popularidade da proprietária e sua simpatia e o reconhecimento pelos pares e pela vizinhança como uma “*entendida*”/“*sapatão*” de sucesso e “*respeito*”.

Sobre o uso do termo êmico “*respeito*”, gostaríamos de relacionar seu uso à pesquisa de Regina Facchini (2008). Na cena paulistana - “central” e “periférica” - de sociabilidade entre “mulheres que se relacionam afetivo-sexualmente com outras mulheres” que ela pesquisou, é possível observar que os códigos que acionam a categoria do “*respeito*” intercalam aspectos de discrição, performance de gênero e popularidade. Nas palavras dela: “Além da ‘masculinização’ e de *ficar na sua*, comportar-se de modo bem humorado e fazer-se querida pelas pessoas de forma a ‘compensar o estigma’ também são estratégias adotadas para garantir o *respeito*” (p. 269). Vale lembrar que, “apesar de haver estratégias que garantem o espaço de agência nos *bairros* de ‘periferia’, e dessas estratégias serem acionadas por boa parte

das mulheres que vivem nesses espaços, é preciso dizer que nem toda ‘periferia’ é igual e que não há estratégias únicas” (*idem*, p. 270).

É interessante notar como Ângela, expressando uma postura tanto feminina quanto masculina (a depender da situação), negocia noções de sucesso e “*respeito*” dentro e fora do espaço. De um lado o sucesso que a faz ser conhecida pela vizinhança e lhe garante credibilidade, do outro o “*respeito*” que se aproxima da ideia de “*consideração*” presente em algumas falas. A seguir apresentamos trechos da entrevista de Silmara que exemplificam essa dinâmica:

Silmara: *“Tem uma vizinha que trabalha aqui do lado do bar com venda de lanches... Então teve um dia, se não me engano uma única vez, que a Ângela não abriu no domingo, aí a vizinha até comentou: ‘Nossa! Quando a Ângela não abre, a Barão [Avenida Barão de Igarapé-Miri, onde está localizado o bar] fica morta, né?! E a Ângela aqui é conhecidíssima’. Quando tem as brigas a Ângela acaba pegando o microfone, fala mesmo! Ela não tem medo. É mais por questões de ciúmes, são mais aquelas briguinhas da Ângela chegar e dizer: ‘Bora! O que é isso? Bora parar!’. O pessoal tem um respeito muito grande por ela. No caso, eu conversei com uma menina que ia brigar, num outro dia, ela disse: ‘Olha, eu só não dei uma copada, da bebida que eu tava, no rosto da fulana, porque eu respeito a Ângela, porque a gente tem uma grande consideração, e eu sei que a gente vai querer voltar...’ E a Ângela barra mesmo, ela não deixa entrar mesmo. Aí a pessoa como gosta de vir, aí acaba não fazendo”.*

A figura da proprietária imponente, que serve, limpa e festeja durante o trabalho, que dá bronca e conselho quando necessário e que costuma ser carinhosa e simpática com sua clientela, são os maiores fatores que contribuem para a “*resistência*” do bar. Este discurso da “*resistência*”, que tomamos de empréstimo da entrevista realizada com Reginaldo, é muito mais do que o posicionamento dicotômico entre a extinção prematura de um espaço em contraposição à sua fixidez estrutural; é preciso, como pondera Renato Carmo (2009, p. 45): “conceber uma outra interpretação que tende a encarar o espaço social como algo mais complexo, passível de ultrapassar o vicioso destino dos lugares, que ora perecem ora teimam em permanecer”. A discussão é bem mais complexa e não se resume às lógicas de abertura e fechamento de espaços.

Em um retorno ao Guamá, em um final de tarde, mais especificamente em direção ao bar, encontramos Silmara trabalhando num restaurante que no passado tinha dado lugar à sala da casa que morou. Na condição de dona do estabelecimento, ela comentava que várias pessoas (homens e mulheres “*heterossexuais*” moradoras/es do bairro) sentiam vontade de comer no restaurante, mas suas mães ou pais a/o impediam, por acharem que a homossexualidade seria transmitida (sic) via ingestão da comida que era servida.

Se para algumas/alguns mulheres e homens “*homossexuais*”, moradoras/es de “centros” ou de “periferias”, existe certa negação de vínculo momentâneo de sociabilidade com o bar, para uma parte da vizinhança “*heterossexual*” que não pode “exterminar” o bar, é preciso encontrar alguma forma, ao menos retórica, que justifique a vinculação entre comida-homossexualidade-contaminação. Não obstante certa aceitação e “*respeito*” às/aos “*homossexuais*” moradoras/es do bairro e que transitam pelas ruas, percebemos que para determinadas pessoas, “*heterossexuais*” e vizinhos do bar e do restaurante, é preciso identificar que produtos vendidos por Ângela e Silmara são desprezíveis, insignificantes e contaminadores. Atualmente, no lugar do restaurante há um depósito de bebidas. Soubemos que Silmara retornou para Abaetetuba e inaugurou um restaurante no município. Ângela e Reginaldo nos contaram que Silmara está “*fazendo o maior sucesso*” com o novo empreendimento.

Ainda sobre o aspecto da comensalidade, é possível perceber a distinção entre as/os frequentadoras/es que comem o “*churrasquinho de gato*” quando as atividades do bar encerram e as/os que não comem. Os “*churrasquinhos*” são preparados durante a semana e vendidos a R\$ 2,00 na frente do bar, sempre ao final da festa de domingo. Assim que a última música começa a tocar, Ângela sai da bilheteria do bar e faz as vezes de vendedora de churrasco, com o auxílio de uma ajudante. O semblante de soberba e jocosidade transparece na expressão de algumas/alguns frequentadoras/es que olham para quem come com desprezo. As/os que apreciam os “*churrasquinhos*”, regados a farinha de mandioca e pimenta a gosto, em geral, elogiam o sabor.

A marcação de classe é recorrente nesta etnografia, não somente por mostrar que determinadas/os “*homossexuais*” de classe média/média alta não frequentam o bar “*da Ângela*” porque está localizado em um bairro de “periferia”, ou frequentam e ironizam situações que lá ocorrem (por exemplo, a proprietária vender churrasco), mas também porque enfatiza o movimento de ascensão social pelo qual tem passado a proprietária e como ela usa isso a seu favor (borrando padrões de classe) e a favor das melhorias no bar (ainda que digam que “*o espaço continua do mesmo jeito*”). Esse borramento das fronteiras de classe, cuja performance de Ângela representa para algumas/alguns, é um dos fatores que contribui diretamente para sua crescente notoriedade e “*respeito*”, além de favorecer o reconhecimento e a “*resistência*” do bar, aspectos explicados pela seguinte frase: “*Apesar da condição da Ângela ela não perdeu suas raízes*”.

Os marcadores sociais de gênero e sexualidade também são importantes. A começar por se tratar de uma mulher “*homossexual*” proprietária de bar. Apesar de existirem outras mulheres que administram bares de sociabilidade “*homossexual*” em Belém, ainda são poucas se compararmos ao número de homens “*homossexuais*” proprietários de bares e boates “*gay*” da capital. Sobre essa questão, destacamos a própria distinção entre sábado e domingo, que aconteceu somente com o tempo e através de demandas específicas. “*Elas sempre arrumam confusão e eles, apesar de calminhos, tumultuam no domingo*”, ou como afirma Ângela: “*Elas brigam, eles brincam*”. Estas falas distanciam mulheres e homens “*homossexuais*” há algum tempo dentro do bar. Ângela, então, resolveu abrir o bar no sábado e no domingo para atender a esses pedidos. No sábado o público majoritário é de “*entendidas*”, além da presença de poucos casais “*heterossexuais*” da vizinhança, há shows de bandas locais (que cantam musicais regionais) em um pequeno palco montado na pista, por onde são espalhadas mesas e cadeiras. No domingo a pista é tomada por “*gays*”, “*homossexuais*”, “*entendidos*”, “*bichas*”, que quase nunca ficam sentados, estão sempre indo e vindo, flertando, encontrando amigos, ou dançando a *playlist* repetitiva que vai do carimbó à *pop music*.

São dois dias que formatam representações de sociabilidade “*homossexual*” para mulheres e homens. Parece uma divisão bastante “acertada” de acordo com as/os frequentadoras/es. Estes acreditam que essa separação deve continuar por uma suposta “*essência masculina homossexual*” menos violenta em contraponto a uma “*essência feminina homossexual*” mais violenta (sic). Questão que dialoga muito bem com aspectos de visibilidade e invisibilidade, do quanto uma proposital distância entre públicos pela sexualidade, mas não apenas por este marcador, exacerba preconceitos e discriminações. Quando mencionamos a diferença de público do sábado para o domingo, devemos mencionar que nos primeiros anos de existência do bar essa distinção não foi uma pauta que se privilegiou primeiro porque o pontapé partiu de um homem, Reginaldo, que possui uma extensa rede de amigos homens “*homossexuais*”, e, segundo, naquela época Ângela e Silmara se assumiam “*heterossexuais*” e tinham poucas amigas “*homossexuais*”.

A relação estabelecida entre Ângela e as/os frequentadoras/es não está circunscrita na lógica empresária/cliente: por ter constituído uma representação do bar desatrelada do caráter estritamente capitalista, a dinâmica da relação para elas/es é “*familiar*”, que só funciona e faz sentido na presença da proprietária. Ângela, em certas ocasiões, parece uma “mãe”, ou “tia” que aparta brigas, dá broncas, conselhos, conversa, bebe junto, e ainda “serve” comida (“*churrasquinho de gato*”) no final do expediente. Ela faz questão de ouvir os anseios, vontades e pedidos. Outro fator que lembra essa atmosfera “*familiar*” diz respeito ao bar ter se constituído enquanto a extensão da casa de Ângela. Naquele “*fundo de quintal*”, a sociabilidade que ali tomou forma não se desvinculou da imagem de residência.

No final das contas todas/os fazem parte de uma “*família*”? Sim e não. Estamos certos de que não existe uma homogeneidade, os próprios marcadores de classe e de sexualidade escancaram distinções. Essas questões dependem de como cada uma/um se insere no espaço e dos níveis de pertencimento e distanciamento, que podem ser maiores ou menores. Compreendemos que a noção de “*família*”, ou de ambiente “*familiar*” se torna rentável quando articulada à constituição de amizades

que extrapolam a estrutura do bar, mas fazem bastante sentido dentro deste; para finalizar esta seção, citamos abaixo um trecho da entrevista de Narciso (33 anos, “*homossexual*”):

Eu: Como foi o teu primeiro contato com a Ângela?

Narciso: “*Olha, eu nem lembro como foi o meu contato com a Ângela, eu só sei que por eu fazer parte do GHP (Grupo Homossexual do Pará) e os meninos eram muitos amigos dela, um deles era até irmão de criação, e nisso qualquer reunião era no bar dela. Íamos pra lá, mas apenas um grupo. Não era todo mundo que ia, eram as pessoas que ela mais confiava, e eu fui apresentado pra Ângela. Ai a gente foi conversando e virando amigos, e como a gente mora no mesmo bairro, fomos ficando amigos. Ai nisso nós temos uma amizade até hoje, por exemplo o bar tem 17 anos de aberto, eu acho que eu sou amigo dela há uns dez anos*”.

A história de Narciso com o bar e com a Ângela é praticamente de consanguinidade. Nascido no Guamá, de família dividida entre classe média e baixa, “*afroreligioso*” (do candomblé), “*negro*”, integrante de uma escola de samba e funcionário público, desde muito novo ele possui um vínculo próximo com Ângela. Eventualmente ele trabalha na portaria do bar. Na passagem da idade adulta e na busca por relacionamentos, amigas/os e diversão, a inauguração do bar “*da Ângela*” foi um espaço onde ele pôde se afirmar enquanto tal, mesmo que naquela época, 1997/1998, vivesse a homossexualidade de modo escondido.

Portanto, o esforço histórico-etnográfico que apresentamos nos permitiu compreender as constantes negociações feitas em torno do estabelecimento de um bar de sociabilidade “*homossexual*” na “periferia” de Belém, no bairro do Guamá. Os períodos que recorremos verbalizam uma história de amizades, “*resistências*”, reivindicações e visibilidades, acentuando a própria cotidianidade local. Enquanto pesquisador foi um exercício fundamental para o que me é supostamente tão familiar; enquanto frequentador foi extremamente válido para conhecer trajetórias, espaços, histórias, que pareciam se bastar naquilo que eu via nos sábados e domingos.

### **1.5 Existências, “*resistências*”, persistências**

Podríamos preguntarnos no sólo qué verdad revela la metáfora espacial de centro-periferia, sino también qué disposición de conocimiento y poderes específicos encubre. Esto significa re-abrir ese espacio, re-pensar las viejas fórmulas y plantear nuevas preguntas (Chambers, 1995, p. 113).

Repensar antigas fórmulas e elaborar novas perguntas. Este enunciado pode ser um disparador, não de soluções, mas da produção de problemáticas em torno de velhos e atuais modelos de explicação. Se a retórica inicial entre “centro” *versus* “periferia”, e vice-versa, teve lugar num passado não muito distante quase para um “isolamento” de lugares e pessoas, a chave de explicação atual sobre tais compósitos requer cuidados que dizem respeito não somente a opacidade recorrente acerca de desigualdades e segmentações, mas, sobretudo do que não era a preocupação em décadas anteriores: a sociabilidade, neste caso, “*homossexual*”.

Um dos questionamentos que vem à tona segue um curso que para alguns pode não se constituir em novidade, qual seja: por que somente em finais dos anos 1980 a temática da sociabilidade em contextos de “periferia” ganhou consistência? Não se trata de acusar uma série de pesquisadoras/es por não abordarem a temática em suas pesquisas, mas serve, especialmente, na intenção de reabrir o modelo “centro-periferia” para “novas” perguntas, afinal como mostra Teresa Caldeira (2000) tal oposição foi perdendo força ao longo desses anos.

Enquanto esse sistema de compreensão não consegue mais explicar a dinâmica urbana contemporânea, seja pela distribuição de renda, seja pelos novos padrões de organização social, a mobilidade é um dos componentes fundamentais para demonstrar quais “disposições de conhecimento e poder” (Chambers, 1995) estão, atualmente, em jogo. Além disso, no caso desta pesquisa, o ponto conectivo que pretende explicar certa virada epistemológica diz respeito à abertura de espaços de sociabilidade “*homossexual*” nas “periferias”, pela articulação com três sentidos: existência, “*resistência*” e persistência, coadunadas à constituição, permanência e visibilidade de cada espaço.

Assim, nesta última seção daremos ênfase ao termo êmico “*resistência*” recorrente em falas públicas e em conversas informais em maior nível nos bares Guingás e “*da Ângela*” e em menor nível, sob a rubrica do que chamamos de visibilidades político-corporais (apresentações de si), na festa Plasticine.

Antes de tudo, precisamos pensar essa “*resistência*” como uma forma de negociação localizada em um espaço-tempo<sup>47</sup>. Não se trata apenas de uma superação de dificuldades, tampouco do tempo de existência. O uso do termo compreende as transformações pelas quais vêm passando o espaço/bairro/cidade/homossexualidade. Não podemos deixar de notar que conforme os bares e suas/seus frequentadoras/es vão envelhecendo, há sempre um discurso saudosista que relembra a história do bar, de cenas específicas, e que por isso também rememora trajetórias individuais.

Foi durante os períodos de campo em Belém que notamos certa ênfase sobre o termo “*resistência*”, indicando o pioneirismo do bar “*da Ângela*”, a imposição da proprietária, das/os funcionárias/os e das/os frequentadoras/es diante das batidas policiais, além de possibilitar com que várias/os “*homossexuais*” moradoras/es do bairro pudessem ter um primeiro contato com um bar “*gay*”.

Em um dos retornos a campo em São Paulo, ficamos atentos às falas públicas, em aniversários, ou em conversas informais que pudessem indicar não uma verbalização direta sobre o uso da palavra “*resistência*”, mas sinônimos ou indicadores que fizessem sentido, de algum modo, no bar Guingás e na festa Plasticine. Conforme a pesquisa avançava, percebemos que no Guingás o indicador de “*resistência*” está ligado principalmente à superação de determinadas dificuldades: financeira e localização geográfica. Nas incursões na Plasticine, em nenhum momento presenciamos discursos e/ou conversas que recorressem à “*resistência*”, contudo observamos que pela dinâmica do espaço, agregando “*homossexuais*” e

---

<sup>47</sup> Para uma noção de resistência enquanto um processo de negociação, ver Uday Chandra (2015). Nos termos deste autor: “First, resistance may, as we know all too well, fail to alter existing social arrangements in particular instances, but the *failure of resistance* ought to be differentiated from the *failure to resist*. Second, there is no teleology implied by our emphasis on the emancipatory direction taken through everyday acts of resistance. Power relations may be reworked from below in a manner that makes one’s life more bearable or ameliorate the material conditions of one’s subordination, but we do not intend to imply that such a change in individual lives and society at large is either revolutionary or the harbinger of future revolution” (Chandra, 2015, p. 565).



“heterossexuais” nem sempre em relações amistosas, as/os frequentadoras/es “homossexuais” “resistem” e permanecem na festa por um exercício de afirmação identitária através de um reforço a visibilidades político-corporais que, em alguns casos, disputam espaço com “heterossexuais” durante a festa. Precisamos evidenciar que essa noção de “resistência” é menos uma vinculação aos estudos clássicos sobre subalternidade<sup>48</sup> e mais uma forma de compreender o potencial produtivo de agências e/ou representações estruturais que partem da “periferia” e atravessam a cidade.

As análises de Michel Foucault, especialmente em “Vigiar e Punir” (2014 [1975]) e “História da Sexualidade I – A vontade de saber” (1993 [1976]) destacam o modo como se constituem relações de poder e, por conseguinte, como se estabelecem exercícios de resistência – negociações entre forças que não necessariamente se constroem por meio de maniqueísmos (lícito/ilícito, moral/amoral, bem/mal). Nesse sentido, antes que se afirme que o poder e/ou a resistência é alguma coisa, é necessário compreender o substrato das relações (suas bases e o que extrapola), aquilo que nos escapa. Como nos lembra Foucault em seu plano teórico-metodológico sobre o estudo das prisões:

Analisar antes os “sistemas punitivos concretos”, estudá-los como fenômenos sociais que não podem ser explicados unicamente pela armadura jurídica da sociedade nem por suas opções éticas fundamentais: recolocá-los em seu campo de funcionamento onde a sanção dos crimes não é o único elemento; mostrar que as medidas punitivas não são simplesmente mecanismos “negativos” que permitem reprimir, impedir, excluir, suprimir: mas que elas estão ligadas a toda uma série de efeitos positivos e úteis que elas têm por encargo sustentar (e nesse sentido, se os castigos legais são feitos para sancionar as infrações, pode-se dizer que a definição das infrações e sua repressão são feitas em compensação para manter os mecanismos punitivos e suas funções (Foucault, 2014 [1975], p. 28).

A construção textual do autor não é simplesmente uma retórica da negação da negação, ele não está preocupado em desvendar o que é o poder, mas seu caráter estratégico. É justamente quando Foucault se propõe a esquadrihar a relação entre política e corpo que ele deixa evidente que suas explicações não se bastam por uma

---

<sup>48</sup> A esse respeito, ver: Gayatri Spivak (2010)

lógica moral e/ou jurídico-estrutural. Neste *gap* analítico ele evidencia sua opção em trabalhar com a noção de microfísica.

Ora, o estudo desta microfísica supõe que o poder nela exercido não seja concebido como uma propriedade, mas como uma estratégia, que seus efeitos de dominação não sejam atribuídos a uma “apropriação”, mas a disposições, a manobras, a táticas, a técnicas, a funcionamentos; que se desvenda nele antes uma rede de relações sempre tensas, sempre em atividade, que um privilégio que se pudesse deter; que lhe seja dado como modelo antes a batalha perpétua que o contrato que faz uma cessão ou a conquista que se apodera de um domínio. Temos em suma que admitir que esse poder se exerce mais que se possui, que não é o “privilégio” adquirido ou conservado da classe dominante, mas o efeito de conjunto de suas posições estratégicas – efeito manifestado e às vezes reconduzido pela posição dos que são dominados. Esse poder, por outro lado, não se aplica pura e simplesmente como uma obrigação ou uma proibição aos que “não têm”; ele os investe, passa por eles e por meio deles; apoia-se neles, do mesmo modo que eles, em sua luta contra esse poder, apoiam-se por sua vez nos pontos em que ele os alcança (Foucault, 2014 [1975], p. 30).

Ao relacionarmos o processo da produção de um discurso sobre “*resistência*” às afirmações identitárias, vistas por nós como visibilidades político-corporais, queremos dizer que a “*resistência*” não é um produto fechado em si por um enunciado e tampouco que os corpos são propriedades de cada espaço. Ainda que seja utópico pensar numa “anatomia” política que problematize não apenas arquétipos corporais, quando levamos em conta a noção de “corpo político” (Cf. Foucault, 2014 [1975]) conseguimos compreender que as estratégias de superação de dificuldades, de imposição entre grupos, de permanência e de existência fazem sentido no âmbito das relações que são construídas em cada bar, num jogo que mescla a materialidade (instituição/estrutura/espaço/bar) e a técnica (agência/indivíduo/corporalidades/subjetividades) que “servem de armas para as relações de poder e de saber que investem os corpos humanos e os submetem fazendo deles objetos de saber” (*idem*, p. 31). Assim, o exercício da “*resistência*” precisa ser entendido de modo localizado e contextual para que o público que frequenta cada bar dê sentido ao espaço, situe noções de pertencimento e de distanciamento, elabore narrativas sobre “*resistência*” e compreenda os efeitos de suas circulações.

Apresentamos abaixo alguns trechos da entrevista de Reginaldo e de uma fala pública da *drag queen* Ioiô Vieira de Carvalho para facilitar a compreensão sobre a variedade de significação em torno da “*resistência*”:

Reginaldo: “*a Ângela é muito querida entre os militantes do movimento homossexual, e esse pessoal está, hoje, muito alerta pra situações de homofobia feita principalmente por policiais; então é um bar que hoje persiste, é um bar que todo domingo o público é muito grande, muito variado, e o que eu... Às vezes, quando eu viajo para São Paulo, Rio de Janeiro, tudo mais, até em Curitiba... uma vez quando eu estava em Curitiba, e aí algumas pessoas falavam: ‘Ah, eu fui num bar lá que é o bagaço [referindo-se ao bar ‘da Ângela’] no domingo, onde todo mundo se joga, as bonitas, que são as bichas chiques que vão pras boates, elas estão lá se rasgando, bebendo’. Então eles comentam, é um bar que sai comentado, eu acho que isso não é só do bar da Ângela, eu acho que isso é de qualquer bar que dentro de uma cidade ele resiste, por exemplo se você for perguntar sobre Fortaleza, lá tem um lugar que dizem que: ‘Olha, esse bar já existe há muito tempo’. Em São Luís a mesma coisa. Então, tem vários lugares que tem esses bares de resistência, que a gente poderia dizer, não no sentido de resistir contra todo tipo de opressão, mas me parece que é onde as pessoas vão, se identificam, curtem, elas esquecem o que são pra serem algo que elas querem naquele momento, que durante o cotidiano não conseguem ser.”*

Ioiô Vieira de Carvalho: “*assim como não é fácil ser LGBT e morador de periferia, também não é fácil lutar diariamente para que o bar resista, seja visível e reconhecido em um lugar extremamente preconceituoso.”*

As falas acima exprimem significados distintos para a “*resistência*”. As palavras “*persiste*”, “*resiste*” e “*bares de resistência*”, utilizadas por Reginaldo são justificadas a partir de uma relação de aproximação entre agência e estrutura, enquanto algo que denota um “*apagamento*” não de identidades, mas da própria pessoa (um esquecimento, ao menos momentâneo, de si); não se trata de um simples movimento de mudança corporal, mas de uma “*performatividade*” (Butler, 2003) que percebe o bar como um facilitador de suas expressões de gênero e sexualidade, ou seja, é uma agência que também se produz no espaço. Talvez seja por isso que Reginaldo afirma que não se trata de uma “*resistência*” como um ato de “*resistir*” a toda sorte de opressões.

Em São Paulo, é possível observar mais dois sentidos para a “*resistência*”. Um primeiro, bem mais abstrato, na Plasticine: a cena de violência que mencionamos na seção sobre o percurso histórico da festa não mostra exatamente um grupo de “*homossexuais*” reivindicando algum tipo de espaço, pelo menos não explicitamente, mas informa que a violência, nesse caso homofóbica, não é tolerada na festa. A “*resistência*”, nesse sentido, é tanto uma imposição a possíveis agressões quanto uma ação de disputa. Um segundo sentido, no caso do Guingás, onde a noção de “*resistência*” que é elaborada se constrói numa proximidade entre agência e estrutura, mais ou menos parecido com o que ocorre no bar “*da Ângela*”, para enfatizar as dificuldades cotidianas que sujeitos LGBT moradoras/es de “periferia” e o bar enfrentam. Portanto, a despeito das especificidades, é válido salientar que tais “*resistências*” são também uma forma de produzir narrativas sobre a cidade.

Precisamos ressaltar que as formas de expressão da “*resistência*” nos três bares possuem outros significados que não apenas os que aparecem nas falas acima. Por exemplo, no bar “*da Ângela*” o exercício de “*resistirem*” às batidas policiais sinaliza para lutas cotidianas contra a violência homofóbica e para certa busca por visibilidade (afirmação identitária: marcação de existência no bairro). Com relação à Plasticine a própria visibilidade político-corporal na quais expressões de gênero e sexualidade são afirmadas na festa, independente de se tratar de uma disputa por espaço ou de uma não tolerância a agressões verbais ou físicas, denota que o fato de estarem ali, vestidos a caráter, ou não, acentua o caráter diverso da festa, ainda que este aspecto seja meramente retórico. Por fim, mas não menos importante, no Guingás existe a questão da superação de dificuldades (pessoais e estruturais), mas também, ao longo dos anos, tal “*resistência*” esteve/está atrelada a um imperativo direcionador no bairro, ou seja, desde o início da criação do bar, as maiores tensões partiram da vizinhança e do seu *modus operandi* de “controlar” o que se deve ou não fazer, onde determinado estabelecimento deve ficar etc.

Os aspectos acima nos fazem lembrar daquilo que Foucault chama de “hipótese repressiva” (1993 [1976]), para enfatizar que, pelo menos, desde o século

XVIII a maior parte da sociedade vive sob a égide de uma hipocrisia sexual, ou melhor, de uma repressão sexual. O trato que é dado à sexualidade e ao sexo impõe uma série de restrições seja para o ato em si, seja para um simples enunciado sobre a intimidade. Sem querermos criar subterfúgios anacrônicos, procuramos deixar evidente que o argumento de Foucault não explica por completo a realidade pesquisada, mas ajuda a elucidar que cenas de batida policial, de agressões físicas e verbais e “controles” da vizinhança compõem uma lógica não exatamente de repressão, mas de um “apagamento” ou de tornar “invisível” os sujeitos “*homossexuais*” presentes nos bairros em questão ou, então, para situá-las a partir de arquétipos e caricaturas.

Precisamos fazer, rapidamente, um último adendo. Embora faça bastante sentido, no contexto pesquisado, que “*resistência*” seja sinônimo de tempo de existência, exercício de imposição e disputa por espaço e superação de dificuldades, é importante ponderar, como mostra a antropóloga Saba Mahmood (2006), que a agência em torno da resistência também pode evidenciar questões extremamente importantes do ponto de vista da relação entre sujeito e a norma, entre o “comportamento performativo” e a “disposição interiorizada”. Em sua pesquisa sobre o movimento feminino das mesquitas, no âmbito do revivalismo islâmico no Cairo, Egito, a autora propõe uma releitura, embasada na teoria pós-estruturalista da formação do sujeito, sobre a noção de agência indicando-a “como uma capacidade para a ação criada e propiciada por relações concretas de subordinação historicamente configuradas” (Mahmood, 2006, p. 123).

Se a capacidade de provocar a mudança no mundo e em si próprio é histórica e culturalmente definida (tanto em termos do que constitui a “mudança” quanto em termos de como ela é provocada), então o significado e sentido de agência não podem ser fixados de antemão, mas antes devem emergir através de uma análise dos conceitos específicos que propiciam modos de ser concretos, responsabilidades e efetividades. Deste ponto de vista, o que aparece, de um ponto de vista progressista, como um caso de passividade insultante e docilidade, pode ser efetivamente uma forma de agência – forma que apenas pode ser entendida a partir dos discursos e estruturas de subordinação que criam as condições para o seu desenvolvimento. Neste sentido, a capacidade de agência pode ser encontrada não só em actos de resistência às normas

como também nas múltiplas formas em que essas normas são incorporadas (Mahmood, 2006, p.131)<sup>49</sup>.

Finalizando, queremos, mais uma vez, ratificar que neste capítulo tratamos de marcações temporais muito próximas umas das outras, por isso optamos por trabalhar com a ideia de momentos, cuja rentabilidade não fecha a temporalidade em si mesma, caso contrário correríamos o risco de que determinado momento além de se auto-explicar não poderia ser relacionável. Ainda assim, pode parecer que cada momento, pelo curto período, não esteja definido apenas por um qualificativo, de popularidade e reconhecimento, por exemplo, e se construa de modo aleatório e distinto desta sequência que criamos, pois estamos lidando com “periferias” distintas; levando em conta que tratamos de espaços compósitos, gostaríamos de ressaltar que tais temporalidades possuem sentidos distintos para as/os frequentadoras/es, que podem se aproximar, ou não, da maneira como compreendemos o processo histórico de cada bar. São, sobretudo, versões onde procuramos recuperar dados coletivos e individuais envoltos pelas transformações do tempo (Cf. Halbwachs, 2006), com vistas a localizar campos de possibilidades - memoriais e identitários - multifacetados e em constante disputa (Cf. Pollak, 1992).

Portanto, durante os levantamentos de dados e incursões etnográficas notamos como é produzido um sentido para cada espaço a partir de distintas significações em torno da palavra “*resistência*”. Embora não seja algo inovador o uso deste termo em contextos “periféricos”, principalmente nos casos em que se afirma o valor identitário pelo local de moradia, ou quando observamos o uso de tal palavra pelos movimentos sociais, ou ainda nas análises históricas sobre determinados espaços e lugares, na chave da sociabilidade “*homossexual*” a verbalização sobre expressões de “*resistência*” nos dá suporte para refletirmos a respeito de temporalidades que menos se isolam em suas trajetórias e circunscrição socioespacial e mais visibilizam circulações, endógenas e/ou exógenas, que distam dos circuitos *mainstream* de lazer e

---

<sup>49</sup> A partir de uma chave analítica que articula feminismo, poder e agência, ampliando o escopo de análise de noções como resistência e dominação, ver: Anne McClintock (1993 e 2010).

diversão. Se essa “*resistência*”<sup>50</sup> é sinônimo de poder, sua capilaridade reflete modos de apropriação, produção e afirmação contrapostos ao que supostamente é visto como não circulável e não existente, ou seja, no que equivocadamente, ou propositalmente, se observa negando ou exotizando.

\*\*\*

Neste capítulo objetivamos traçar um percurso histórico-etnográfico que nos possibilitasse situar o lugar da pesquisa. O esforço empreendido pretendeu olhar para a “periferia” não como uma macroestrutura oposta ao “centro” e ausente de equipamentos urbanos e culturais; não obstante haver uma série de desigualdades sociais em contextos de “periferia” e de segmentações que a afastam de regiões “centrais” procuramos dar ênfase à sociabilidade “*homossexual*” presente em lugares “periféricos”.

Na esteira do que compreendemos como virada sócio-antropológica em torno da categoria “periferia”, referendada em grande medida pelo trabalho clássico do antropólogo José Guilherme Magnani (1998), sobre lazer e tempo livre na “periferia” paulistana, nossas investidas ambiciosas em São Paulo e Belém nos fizeram compreender que o movimento de descentralizar sociabilidades “*homossexuais*” é necessário porque destaca visibilidades político-corporais que não se furtam em (re) criar estratégias de apropriação do espaço urbano, além de não encapsular agências e estruturas.

---

<sup>50</sup> Mais uma vez, é importante ressaltar que a complexidade do termo resistência não pode ser apenas explicada pelo poder de resistir a relações de dominação. A produção da resistência (leia-se: agência) é muito mais que uma subordinação, subversão ou transgressão de normas sociais, é também uma modalidade de ação (Cf. Mahmood, 2006); no caso dos interlocutores desta pesquisa, ela é um movimento-ação.

## **Capítulo 2 – Entre pertencimentos e distanciamentos: mobilidades, eventualidades e agenciamentos socioespaciais<sup>51</sup>**

Neste capítulo, enfatizaremos os pertencimentos e distanciamentos socioespaciais como plano central para a compreensão sobre os sentidos de lugar. Nosso ponto de partida é perscrutar os manejos que os interlocutores utilizam para se apropriarem da cidade, num processo que compreendemos como movimento-ação.

A construção textual do capítulo privilegia três etnografias específicas em momentos de confraternização nos bares, eventualidades que servem de suporte para uma melhor apreensão a respeito dos modos como são acessados, ou não, os bares e das distinções entre públicos articuladas às marcações sociais que aparecem nesses movimento-ações. Vale ressaltar que o nosso esforço em perscrutar agenciamentos socioespaciais específicos não parte do simples fato de mostrar que as pessoas circulam dentro ou fora de suas localidades, mas de perceber que o exercício de ir e vir (do pesquisador e dos interlocutores, dentro e fora dos espaços) é fundamental para o entendimento do que é “central” e/ou “periférico” e, portanto, do que é aceitável/negável, desejável/não desejável.

### **2.1 Movimento-ações no espaço urbano: a mobilidade como empoderamento**

“*A cidade não se relaciona com a periferia*”. Esta frase nos foi dita em uma das conversas com Tarcísio (37 anos, “gay”), frequentador do Guingás, em julho de 2013, na frente do bar. Tarcísio prosseguiu comentando: “*O centro não se relaciona*

---

<sup>51</sup> Esta é uma versão revisada do *paper* “‘*A cidade não se relaciona com a periferia*’: (des)centralidades e circulações de jovens *homossexuais* em bairros ‘periféricos’ de São Paulo e Belém”, que apresentei no 39º Encontro Anual da Anpocs, em Caxambu (Minas Gerais), 2015. Segue link para o *paper*: <[http://www.anpocs.org/portal/index.php?option=com\\_docman&task=doc\\_view&gid=9937&Itemid=461](http://www.anpocs.org/portal/index.php?option=com_docman&task=doc_view&gid=9937&Itemid=461)>, acesso em 31 de julho de 2016. Agradeço o aceite do trabalho e, especialmente, às contribuições da professora Regina Facchini e do professor Roberto Marques (coordenadores do SPG 20 – Sexualidade e gênero: espacialidade e relações de poder em diferentes escalas do urbano), bem como do debate levantado pela professora Isadora Lins França, críticas que me ajudaram a refinar as análises aqui apresentadas. Partes desse capítulo seguem em processo de publicação conjunta com Bruno Puccinelli, parceria que tem me ajudado a repensar, amadurecer e sofisticar os dados que serão desenvolvidos ao longo do capítulo.



*com a periferia. Tanto que você percebe a questão do vestuário, da linguagem, a musicalidade, tudo isso se diferencia de quando você está numa balada de uma região central para uma região periférica”.*

O trecho supracitado chama atenção para a questão da mobilidade, não apenas por conta da invisibilidade da “periferia” para o “centro”, mas principalmente porque esta invisibilidade, a partir das especificações da fala de Tarcísio, não está alheia a um contexto mais amplo e por isso é possível notar conexões e distinções de vestuário, linguagem, musicalidade, diferença e relação entre “centros” e “periferias”.

Nesta seção procuraremos nos deter em torno do argumento da mobilidade a partir de uma política relacional/de conectividade (Massey, 2013 e 2000), ou de uma política que envolve movimento material, significado e prática móvel (Cresswell, 2009 e 2006), que perscruta os efeitos e sentidos do que chamamos de movimento-ações de homens “*homossexuais*” moradores de determinadas “periferias” das cidades de São Paulo e Belém. Seguindo essa pista, corroboramos com a perspectiva espaço-temporal presente em Doreen Massey (2013 e 2000), na qual a noção de espaço é uma produção aberta e contínua sempre construída em relação a algo/alguém.

Quando começamos a pesquisa de campo em São Paulo, em 2013, não cogitávamos trabalhar com o tema da mobilidade, algumas pistas apareciam com maior ou menor ênfase dependendo do local e da proximidade com as pessoas. Na verdade, a mobilidade aparece aqui de forma indireta, tangenciada na maioria das vezes como uma alusão aos movimentos do pesquisador e em outros momentos apresentada no cruzamento de fluxos e contrafluxos dos interlocutores. Ainda assim, decidimos por trazer a temática para o texto por entendermos que a materialidade do movimento é significativa para lançarmos luz aos hiatos existentes entre “centro” e “periferia”.

De antemão, ressaltamos que os deslocamentos que apresentaremos não possuem relação com nenhuma ideia de migração que implica perda de vínculo com o lugar de origem. Não é a mesma coisa, por exemplo, que a grande migração “*gay*” e “*lésbica*” americana dos anos 1970 e 1980 para as metrópoles (Cf. Weston, 1995). O

ponto principal, corroborando com Joan Vincent (2010), é observar como se constroem redes, cartografias, fluxos, contrafluxos e relações intra e extra bares. É, sobretudo, não reificar a noção de movimento<sup>52</sup>.

Embora o argumento de Vincent esteja localizado em uma discussão metodológica sobre sociedades agrárias europeias no século XIX, seu ensaio questiona certa noção totalitária e pouco sistemática dos estudos de comunidade. A autora explora os fluxos organizados de mulheres, adolescentes e crianças (categorias negligenciadas da população rural) exatamente pela possibilidade de confrontar o que ela chama de “ilusória aparência de estabilidade estrutural”. Nesse sentido, o que procuraremos trazer à baila são as seguintes questões: quem circula? Por onde circula? Por que circula?

Perguntas como essas são centrais na pesquisa de Lilianne Magalhães (2008), cujo objetivo principal foi:

desvendar a relação existente entre grupos culturais e experiência urbana de jovens de periferia. Para isso, foi preciso saber sobre suas vivências cotidianas: para onde estes/as jovens se deslocam, quais os seus trajetos, de que forma vivenciam e elaboram a experiência da cidade e as maneiras pelas quais se apropriam do espaço urbano e neste constroem os seus circuitos (Magalhães, 2008, p. 18).

Tais proposições interpelam a constituição de políticas de mobilidade e de acesso, ou seja, de políticas de circulação que enfatizam os lugares enquanto processos. Por conseguinte, “não é possível entender o ‘centro da cidade’ – por exemplo, a perda de empregos ou o declínio do trabalho de manufatura que lá ocorre – somente pela observação do centro” (Massey, 2000, p. 184). O ato de circular e o efeito da circulação se aproximam de um movimento-ação, aonde o ir e vir, que cruza malhas urbanas, interage de maneira significativa com pessoas e espaços/lugares em um exercício de dar sentido ao trajeto percorrido. Esse movimento-ação não é compreendido apenas como objeto de troca, pode ser percebida também como uma

---

<sup>52</sup> Como diria França (2013, p. 16): “A relação entre a produção de lugares – a atribuição de sentidos aos espaços – e as pessoas que por eles transitam é de constituição mútua: ao mesmo tempo em que produzem diferença e desigualdade a partir desses trânsitos e de diferentes posições de sujeito, também se produz sentidos de lugar”.

articulação interseccional que lança olhar para gêneros, sexualidades, classes sociais, cores, idades, gerações, desejos, intenções, vontades, transformações espaço-temporais; algo que não está restrito ao movimento de saída da “periferia” para o “centro” (Magalhães, 2008) ou ao contrafluxo do “centro” para a “periferia”. Desta feita, nossos esforços em refletir sobre a mobilidade, tendo em vista certa dificuldade em definirmos um termo de análise (trânsito, deslocamento, circulação, fluxo, contrafluxo), dispõem sobre três elementos mais amplos subjacentes à própria noção de mobilidade, tal como propõe Tim Cresswell (2009):

A mobilidade é um emaranhado de movimento **físico**, de **significado** e de **prática**. Cada um destes elementos da mobilidade é, em meu entender, político. Mobilidade é também movimento social. Combina o movimento (de pessoas, de coisas, de ideias) com os significados e as narrativas que os circundam. Permite igualmente reconhecer o facto de as mobilidades serem produzidas dentro dos sistemas sociais que, por sua vez, ajudam a configurar. As mobilidades não podem ser compreendidas sem reconhecermos que existem em inter-relação e em relação com várias formas de fixidez (Cresswell, 2009, p. 25, grifos nossos).

Se Cresswell pensa em aspectos materiais, nos significados e nas práticas referentes ao movimento, é exatamente na esteira deste argumento que trazemos à tona questionamentos necessários para essa discussão, quais sejam: quem se move para mais longe? Mais rapidamente? Mais frequentemente? Como a mobilidade é constituída discursivamente? Que narrativas têm sido construídas sobre a mobilidade? Como as mobilidades são representadas? Como é experienciada? Até que ponto é confortável? É forçada ou livre? Questões que dizem respeito diretamente aos seis temas aventados pelo autor na produção das mobilidades: força, velocidade, ritmo, caminho, sensação/experiência e fricção.

Ao cotejarmos o argumento acima com a pesquisa de Néstor Perlongher (2008 [1987]) não restam dúvidas de que a desterritorialização e o trânsito de homens em busca de sexo com outros homens, além de afastá-los para um espaço-tempo “sujo” e moralizado (nesse caso, o “centro antigo” de São Paulo), coloca em pauta uma negociação pormenorizada sobre o desejo a partir do que o autor chama de “fluxos

libidinais” (marcações sociais de classe, “raça”/cor, sexualidade e gênero, que se expressam através de um mercado do sexo).

Embora Perlongher não tenha construído uma análise específica sobre a mobilidade, os trânsitos de seus interlocutores localizam exercícios de movimento que traçam um diálogo entre cidade e desejabilidade: as noções de “sujo”, “lixo” e “luxo” marcam socialmente quem faz parte dessa dinâmica, onde ela está localizada, quando e como aparecem. O trânsito sexual analisado pelo autor ganha sentido por meio de uma chave que tanto coloca em relação o binômio “centro-periferia” quanto pondera que as noções de decadente e desejável, por exemplo, fazem parte de um sistema de explicação que ultrapassa a imaginação simplista sobre o movimento.

Bruno Puccinelli (2015, p. 117) é enfático em afirmar que se por um lado são legitimadas cartografias de poder que “constroem uma ideia de centro que se desloca em relação ao que seria o centro oficial da cidade, tornando-o, portanto, mais desejável, por outro produzem uma rede de sexualidade desejável traçada nos mapas desse centro”. Esse modo de construir acessos e desejos serve de mote para amparar os significados de “*decadência*” e “*revitalização*” de áreas consideradas inóspitas e inabitáveis por conta, por exemplo, da frequência de moradoras/es de regiões “periféricas”. Esse movimento-ação que intitulei de “periferização central” é exatamente o que tensiona a necessidade de olhar para territorialidades como marcadores sociais e estimular reflexões comprometidas com o espaço urbano e suas fissuras.

A partir das incursões, notamos que tal perspectiva relacional se constitui também em conexão com regiões “centrais” de São Paulo, a despeito da existência de sociabilidades que se constituem em função do local de moradia. Sobre este último ponto, lembramos das incursões no bar Guingas. Durante as idas neste espaço conhecemos Oton, um rapaz de 34 anos, que se autoidentifica como “*homossexual*”. O primeiro contato com ele ocorreu durante uma de suas apresentações no karaokê do bar. Ele, simpático e sorridente, chamava atenção pela extensão vocal e por certa semelhança com o timbre da cantora Alcione. Quase sempre, a pedido da plateia, ele

cantava alguma música de Alcione, e ao término de sua apresentação costumava ser ovacionado.

No período em que conhecemos Oton, no primeiro semestre de 2013, ele trabalhava em uma loja no shopping Aricanduva (zona leste). De família de origem nordestina, Oton se reconhece enquanto “*negro*” e “*pobre*”, marcações sociais que ele agencia com veemência e orgulho. Com o tempo, notamos que ele era um frequentador assíduo do bar. Em uma de nossas conversas o questionamos sobre sua frequência no bar:

Eu: Você poderia comentar por que frequenta o Guingas?

Oton: *“Em uma das conversas com um amigo eu falei assim: ‘Ah eu vou no Guingas porque eu canto, eu converso com todo mundo’. Ele disse: ‘Credo! Aquilo é lugar pra pessoas de boa índole ir?’. Aí eu falei assim: ‘Ué, mas você mora na zona leste!’.* [O amigo retrucou]: *‘Ah, mas eu não sou igual a esse povo.’ Eu falei assim: ‘Como não?! Você é pobre, tão pobre quanto eles e quanto eu. Você não é melhor e nem pior do que nenhum que está ali dentro.’ Então eu descarto. Eu gosto de vir aqui no Guinga’s porque está perto da minha casa, eu canto, eu danço se eu quiser e se eu tiver de saco cheio eu vou embora, não tem ônibus eu vou a pé. Ah! Fico nervoso!”.*

Por meio do trecho da conversa acima são descortinados determinados desmembramentos sobre os modos como Oton dá sentido aos seus movimento-ações. Nota-se que existem fluxos da “periferia” para o “centro”, que ocorrem por questões de classe social e de certa ausência de entretenimento na “periferia”, e contrafluxos do “centro” para a “periferia”, além das circulações por “periferias” para dar visibilidade a determinadas sociabilidades e espaços e/ou pela facilidade de locomoção (no caso das pessoas que moram no bairro, a exemplo de Oton). Parte dessa circulação endógena é vista por uma chave acusatória a partir de quem está no “centro” e procura se distanciar da “periferia”, ou por quem mora na “periferia” e nega a possibilidade de ser reconhecido enquanto morador de “periferia”. O termo êmico “*bichinha de bairro*” é constantemente acionado nessa dinâmica, algo que nos faz lembrar a categoria êmica “*bicha popular*” (rude, espalhafatosa, feia) presente na pesquisa de

Isadora Lins França (2012), por exemplo, em um samba “gay” no “centro antigo” da cidade de São Paulo<sup>53</sup>.

Em outra situação de campo, na festa Plasticine, em Itaquera (zona leste), conhecemos Sérgio (24 anos, “gay”). Ele divide seu tempo entre o trabalho de DJ na festa Plasticine, onde também é *promoter*, além de discotecar em festas na rua Augusta e imediações e em cidades da região metropolitana de São Paulo, como Mogi das Cruzes, e ainda trabalha durante o dia em um salão de cabeleireiro na rua Augusta.

Durante uma de nossas conversas, na festa Plasticine, perguntamos a ele quais os lugares que costuma frequentar em São Paulo:

Ramon: Quais os lugares que você costuma frequentar em São Paulo?

Sérgio: “*O meu bairro [Guaianases] não tem nada. Então, geralmente, quando eu vou fazer alguma coisa, ou tem que ser no outro bairro, que é em Itaquera, que tem shopping, tem tudo! Pra lazer eu gosto de ir, mesmo, pra Augusta, Liberdade, ou pra Mogi [das Cruzes] geralmente pras baladas, mas eu gosto, mesmo, das coisas da Augusta... É São Paulo, tipo, é o centro, aqui [Rua Augusta e adjacências] é o centro de São Paulo, é o centro de tudo!*”

É interessante notar a configuração de circuitos de lazer e sociabilidade, além daqueles considerados *mainstream*, nos movimento-ações de Sérgio: morador de Guaianases (zona leste de São Paulo), consumidor de um shopping em Itaquera (zona leste de São Paulo), frequentador das “baladas” da Rua Augusta (epicentro de sociabilidade “homossexual” e “heterossexual” em São Paulo), frequentador do bairro da Liberdade (bairro tradicionalmente conhecido pela imigração japonesa), contíguo aos bairros da região do “centro antigo” de São Paulo, frequentador de Mogi das

<sup>53</sup> Segundo França, essa categoria êmica foi visualizada com mais clareza na sua etnografia realizada em um *samba* “gay” – o Boteco do Caê - localizado na Rua Bento Freitas, área contígua ao Largo do Arouche, Praça da República e Avenida Vieira de Carvalho. Em seus termos: “No *samba* também foi possível visualizar com maior clareza a figura da *bicha* popular, posição evitada por boa parte dos homens que acabei durante a pesquisa – e que parece assombrar a todos com a ameaça da vergonha e da abjeção social. Encontrei ali uma versão da *bicha* cujas histórias realmente passavam, em certa medida, pela vergonha e pela abjeção, mas que não se resumiam a isso, falando também de um lugar que, em relação aos seus pares *héteros* ou aos que não *bichavam*, trazia vantagens sociais e permitia maior mobilidade – geográfica e social” (França, 2012, p. 250).

Cruzes (região metropolitana da capital paulista) pelo trabalho eventual de DJ na festa Freak Nation, nesta cidade.

A cartografia situacional de Sérgio, isto é, os manejos feitos por ele em torno da relação entre equipamentos urbanos, mobilidades, sociabilidades, funciona como vetor de direcionamento para marcar socioespacialidades. O desenho do movimento-ação de Sérgio, portanto, desvela seus usos do espaço urbano na esteira do que ele constrói como referência, representação e apropriação da cidade.

Oton e Sérgio perscrutam a cidade de maneira particular. Seus movimento-ações atravessam “centros” e “periferias” (re) criando estratégias de apropriação do espaço urbano. Não obstante haver sinalizações que envolvem a constituição de representações estruturais baseadas por uma noção geográfica/cartográfica, vale lembrar que a maneira como eles agenciam seus movimentos está relacionada à produção de contingências “que buscam desorientar, desfamiliarizar, além de expor as incoerências e fragmentações do próprio espacial (nesse caso, primeiramente, o espaço da cidade)” (Massey, 2013, p. 162). Se mapas são, sobretudo, arquétipos cartográficos, que há muito tempo compreendem um esforço em subjugar o espacial, é necessário olhar para mapas e espaços/lugares enquanto abertos e em constante curso.

Conforme assevera Iain Chambers (1995):

Los fluctuantes contextos de lenguajes y deseos atraviesan la lógica de la cartografía y exceden las fronteras de su espacio tabular, taxonómico. Más allá de los bordes del mapa entramos en las localidades del mundo vibrante, cotidiano y en una perturbadora complejidad. Nos encontramos aquí con la ciudad marcada por el género, la ciudad de las etnicidades, de los territorios pertenecientes a diferentes grupos sociales, con centros y periferias en desplazamiento, con la ciudad como un objeto determinado de diseño (arquitectura, comercio, planeamiento urbano, administración estatal) que simultáneamente resulta plástico y mutable: un lugar de acontecimientos, movimientos, memorias transitorios. Se trata por lo tanto, también, de un espacio significativo para analizar, para pensar y comprender críticamente (Chambers, 1995, p. 128).

Em Belém foi possível observar que essa perspectiva relacional e móvel, que parte da “periferia”, também se constitui em conexão com regiões “centrais” da

cidade, apesar de existirem certas sociabilidades que se constituem em função do local de moradia.

Reginaldo: *“Eu acho que é importante perceber que esses indivíduos, que saem de um espaço para o outro [nesse caso da ‘periferia’ para o ‘centro’], eles estão também dentro dessa dimensão de digerir aquilo que não lhes pertence. Eu acho que a ponte contrária também se faz [do ‘centro’ para a ‘periferia’], é claro que cada um dentro das suas limitações, dos seus temores, das suas leituras sobre o espaço, do seu comprometimento, ou não, com o espaço”*

Nilton: *“Uma coisa que é muito interessante é que também tem os bares que são afastados do centro. Por exemplo, tem um bar que fica na Cidade Nova, região metropolitana [de Belém], a Rainbow [boate] na Augusto Montenegro [rodovia localizada na região metropolitana de Belém], tem também um karaokê gay na 1º de dezembro [atualmente avenida João Paulo II. Importante avenida de entrada e saída da cidade, que interliga ‘centros’ e ‘periferias’]. É muito cômodo, pensando na geografia, o público frequentar onde é próximo de sua casa. É óbvio que existe essa migração, mas é muito comum ter o público relacionado ao lugar”*

Com o decorrer das entrevistas e conversas tais (des) centralidades e circulações ganharam fôlego porque direta, ou indiretamente, as falas foram construindo caminhos e representações distintas das cidades pela intersecção com classe, gênero, sexualidade, “raça”/cor, idade/geração.

De posse desse breve apanhado teórico-etnográfico, não pretendemos trazer à baila um exercício genealógico sobre o tema da mobilidade, os dados mencionados não pretendem reificar a noção de movimento.

A seguir, apresentaremos os dados etnográficos de Belém e São Paulo que foram coletados entre o segundo semestre de 2014 (em Belém) e primeiro semestre de 2015 (em São Paulo), com ênfase para determinados eventos: a festa de final de ano do bar “*da Ângela*”, os aniversários de 5 anos da Plasticine e de 8 anos do Guingas, respectivamente.

## 2.2 Cidades, festas e espaços: três etnografias



Nesta seção nossa intenção é apresentar três eventos específicos – uma festa de réveillon e dois aniversários, respectivamente - que, embora estejam sistematizados de modo separado, mostram as retomadas de campo em Belém e São Paulo, na tentativa de compreendermos quais as políticas de conectividade, mobilidade e acesso (Massey, 2000 e 2013) exercitadas em cada espaço/lugar a partir dos sentimentos de pertencimento e distanciamento presentes em algumas falas.

Daremos ênfase a determinados eventos porque a presença do pesquisador neles possibilitou consubstanciar análises sobre agenciamentos, disputas, segregações, compreendendo que o sentido dos movimento-ações em relação com espaços/lugares ganha força quando ocorrem cruzamentos com determinados marcadores sociais de diferença.

Concernente à relação que tais análises situacionais têm com as pesquisas em antropologia urbana, especialmente as que foram produzidas pela Escola de Manchester, a ideia de observar determinados eventos almeja vislumbrar essas festas “como um dispositivo didático, iluminando de uma maneira peculiarmente eficaz os traços discrepantes que fazem parte da construção de uma ordem social complexa e normalmente bastante opaca” (Hannerz, 2015, p. 146); opaca porque se tratam de eventos localizados nas “periferias” e com um raio de alcance menor se comparados às festas realizadas em regiões “centrais”.

Perseguiremos o potencial produtivo de cada evento, apresentando etnografias em cenários “periféricos” de cada cidade, com vistas a lançar luz para cada uma das “periferias” – Guamá, Itaquera e São Mateus, respectivamente – e compreender os “campos de possibilidades” (Velho, 1994), ou os “campos de manobra” (Moutinho, 2006), que são criados na relação com as/os frequentadoras/es. A intenção é construir compreensões sobre espaço urbano tomando como ponto de partida os eventos, isto é, tendo como base um olhar etnográfico cujos percursos caminham dos aspectos endógenos para os exógenos, de dentro para fora (Mitchell, 2010).

### **2.2.1 Etnografia I: Réveillon do Refúgio<sup>54</sup>**

<sup>54</sup> Consideramos oportuno manter esta seção e as outras duas que seguem em primeira pessoa.

Imagem 10: *Flyer* do evento de réveillon do Refúgio dos Anjos



Fonte: Perfil social do bar no Facebook  
 <<https://www.facebook.com/refugios.dosanjos.5?fref=ts>>, acesso em 21 de setembro de 2016.

“Nenhum de nós é tão bom quanto todos nós juntos”. Assim que entrei no bar “da Ângela”, antes da tradicional queima de fogos do final de ano de 2014, por volta de 23h00, observei que o bar ainda estava esvaziado, dirigi-me aos fundos e comecei a olhar mais detidamente para um dos quadros na parede: uma armação ampliada e revestida de madeira na proporção 1 metro x 1 metro, formado pela frase que abre este parágrafo e que servia de título e no plano de fundo a imagem estilizada da bandeira do arco-íris que contrastava com várias pessoas de pé, todas na cor preta. Do outro lado, várias pinturas eróticas de corpos de mulheres e de homens seminus. Conforme as pessoas chegavam e o tempo passava, por vezes me peguei distraído olhando para aquele primeiro quadro, em uma tentativa de entender qual o sentido daquela mensagem.

Enquanto uma série de questões vinha à tona, desloquei minhas atenções para o ir e vir das pessoas, que até aquele momento eram majoritariamente mulheres, autoidentificadas como “*homossexuais*”, “*entendidas*” ou “*sapatão*”. Ao perceber que havia cadeiras disponíveis em um dos bares da pista de dança resolvi sentar. Nas primeiras duas horas ali tive uma sensação de isolamento, apesar de estar em um espaço que considero acolhedor. Decidi trocar mensagens pelo celular com amigos, via *whatsapp* (aplicativo de celular para o envio de mensagens e vídeos).

Quando avistei Ângela, fitei por alguns minutos até que ela notou e veio me cumprimentar. Com um largo sorriso, ela me deu um forte abraço e perguntou se eu estava bem. Respondi sim. Habilidade na conversa e nos movimentos, ela falava comigo e mais duas ou três pessoas próximas de nós. Em seguida, Ângela pedia uma garrafa de sidra para a funcionária do bar e sem titubear abria com felicidade. Ela me ofereceu um copo com sidra acompanhado de um pequeno recipiente com amendoim. Aceitei.

Notei que a imagética que envolve a figura da proprietária e das/os clientes parecia se diluir em uma fração de segundos. Explico: tanto na entrada (posição ocupada por sua mulher, que fazia às vezes de caixa e *hostess*) quanto na pista de dança (espaço dominado por Ângela) a atmosfera de acolhimento e amizade predominava. Por se autoidentificar como “*entendida*”, ser influente e empresária de sucesso na “noite *gay*” de Belém, Ângela possui uma ampla rede de amigas/os “*homossexuais*” e “*heterossexuais*”, que frequentam o bar, e pelo seu hábil manejo em lidar com diversos públicos ela consegue borrar certa formalidade das relações exclusivamente capitalistas.

Quando iniciei efetivamente a pesquisa de doutorado procurei ampliar minhas análises através da articulação entre espaço, tempo, cidade, circulação, e o não menos importante tema dos marcadores sociais da diferença. Assim, ao olhar para o bar (espaço), refletir sobre os seus 20 anos de existência (tempo) e sua localização “periférica” (cidade), conversar e (re) conhecer os fluxos e os contrafluxos das/os frequentadores (circulação), e, por fim, perceber semelhanças ou distinções de

sexualidade, gênero, classe, “raça”/cor, idade/geração (marcadores sociais da diferença) por meio da relação entre proprietária e clientes, todos esses fatores favoreceram a compreensão a respeito da informalidade da postura de Ângela e a sensação de acolhimento durante a permanência de cada cliente no bar.

Pensando na potencialidade dos laços de amizade ali representados e naquele quadro que prendeu minha atenção assim que cheguei ao bar, considerei oportuno cruzar minha subjetividade aos vetores de união, acolhimento e informalidade, com vistas a me aproximar destas sensações não apenas como pesquisador, mas também como frequentador. Passei, então, para o centro da pista de dança e dei um giro de 360 graus, ainda que eu fosse abraçado por algumas pessoas em cenas congeladas e individuais, senti-me envolto em uma espécie de abraço coletivo. Deixei-me levar numa sensação extasiante que durou alguns minutos. Lembrei que em vários momentos, em Belém e São Paulo, me emaranhei nas relações: dancei, bebi, flertei, beijei, mantive amizades. Portanto, notei que a premissa da união, do acolhimento e da informalidade constitui alguns dos sentidos do bar “*da Ângela*”, as interações que ali eram estabelecidas mantinham lógicas de afetividade e reciprocidade.

Com o decorrer da festa me aproximei de Reginaldo e de mais dois amigos em comum, montamos um grupinho onde interagíamos conversando, bebendo, dançando e rindo. Eventualmente Reginaldo fazia comentários de cunho geracional nos quais enfatizava suas percepções sobre a presença de frequentadoras/es mais antigos. Ainda que ele não me indicasse quem seriam essas pessoas, seu comportamento acentuava certa proximidade com homens “*homossexuais*” mais velhos (“*barrocas*”). Presenciei várias situações em que ele dançava e conversava com algumas “*barrocas*”. Tais cenas não apenas me colocavam no polo oposto ao de Reginaldo, pelo marcador etário e geracional (tenho 29 anos e Reginaldo tem 46 anos, somos de gerações distintas), bem como me mostravam, naquela ocasião, certo silêncio de Reginaldo acerca do público “*homossexual*” mais jovem. Tentando não ser invasivo, resolvi não questioná-lo e lancei luz para a disposição de outros grupos na pista.

Nos instantes sequenciais me detive às diversas performances ali presentes, e comecei a olhar de modo panorâmico para as circunstâncias que mais me chamavam atenção na pista de dança. Quando observei a relação entre música, estilo, performance de gênero, sexualidade, classe, local de moradia, “raça”/cor e circulação percebi que ficava evidente o distanciamento da noção de “*junto e misturado*” recorrente nas falas, ali não havia igualdade entre grupos e tampouco elas/es se relacionavam da mesma forma; talvez a postura carismática de Ângela desse essa impressão de uniformidade, que desapareceu após uma cuidadosa observação.

Dentro desse extenso cruzamento de marcadores e sinuosidades, a disposição dos grupos e das pessoas distinguiu pertencimentos e distanciamentos. Minhas impressões iniciais, de algo que mais parecia uma miscelânea de questões, foram bastante desordenadas e confusas, tive várias dificuldades de me distanciar de algo tão familiar, afinal sou frequentador assíduo do bar desde 2005. Ainda assim, esforcei-me por colocar em prática meu olhar distanciado.

As questões foram aparecendo de modo sistemático em cada ponto da pista de dança. Há algum tempo um rapaz havia comentado que nos fundos daquele ambiente os grupos que ali se formavam eram, em sua maioria, compostos por moradoras/es do bairro. Diferente dos sábados e domingos que são dias comuns de funcionamento do bar, aquela festa de réveillon, pensando na quantidade de mesas e cadeiras que preenchiam o espaço e no expressivo número de pessoas sentadas, era semelhante ao que ocorria aos sábados, majoritariamente frequentado por mulheres “*homossexuais*” (“*lésbicas*”, “*entendidas*”, “*gays*”, “*machudas*”, “*femininas*”, “*sapatão*”, “*patás*”), com eventuais apresentações de bandas locais. Enquanto que nos domingos o público majoritário é de homens “*homossexuais*” (“*gays*”, “*entendidos*”, “*viados*”, “*bichas*”, “*bichinhas*”), a maioria se diverte em pé. Em incursões anteriores não pude deixar de notar que houve, sim, certa aglomeração de moradoras/es do bairro nos fundos da pista de dança, mas esta questão, assim como outras que apareceram, não pode ser generalizada.

Durante o evento foi significativo perceber a relação promissora entre sexualidade, performance de gênero e música, a começar pela diferença de público não exatamente pela quantidade e muito menos por uma emulação performática. Enquanto nos sábados e nos domingos era possível observar cenas de sociabilidade de maneiras separadas, naquele réveillon mulheres e homens “*homossexuais*” ocupavam o mesmo espaço; aqui, novamente, os dizeres daquele quadro parecem fazer sentido, principalmente se preferirmos tornar opaco o caráter distinto e levarmos em conta a mensagem de união implícita no quadro. À medida que eu caminhava pelo espaço, constatei a presença maior de mulheres, parte delas sentadas e acompanhadas de suas respectivas namoradas/esposas. A quantidade de mesas e cadeiras era pouca e conforme a hora passou quem chegou depois das 01h00 teve que ficar em pé.

Ao som de carimbó<sup>55</sup> todos literalmente dançavam, e ao mesmo tempo em que alguns homens “*homossexuais*” (também chamados de “*passiva(s)*” ou “*bichinha(s)*”) faziam as vezes de damas para homens “*homossexuais*” mais masculinos (“*mona(s) ocó*” ou “*bicha(s) boy*”), pares de mulheres também se formavam: as mais femininas eram cortejadas pelas mais masculinas (“*machuda(s)*”, “*caminhoneira(s)*”).

Outro gênero musical que formava representações parecidas é o tecnobrega, também regional, mas que nem todos se comprometiam a dançar porque exigia passos mais elaborados. Durante a sequência de tecnobrega, alguns casais se destacavam pelos acelerados rodopios e trançados. Diferente do carimbó que é dançado solto, o tecnobrega requer uma técnica corporal que enfatiza a junção dos braços e da pélvis. Em geral, nos dois gêneros musicais, “*machudas*” e “*monas ocó*” conduzem as “*bichinhas*” ou as “*femininas*”. Resolvi destacar esses dois gêneros por considerá-los regionais e constituintes destas sociabilidades, ainda que possam, eventualmente, borrar marcações de sexualidade e gênero pela representação de pares de “*bichinhas*”

---

<sup>55</sup> Criada no século XVII e de herança africana e influências indígenas e ibéricas, essa parece ser uma dança que transita por gerações e performances de gênero. O carimbó é uma dança regional onde o homem corteja a mulher através de movimentos circulares marcados pelas pisadas para frente e para trás com a perna direita acompanhando os braços e pernas flexionados, com uma curvatura corporal semi-agachada. A ideia é que a mulher, ao desempenhar movimento semelhante ao do homem, permaneça sob o domínio deste e o envolva em seus giros que destacam o levantar dos saíões estampados e coloridos.

ou de “*machudas*”, são pontos reflexivos em torno da compreensão dos discursos de feminilidade e masculinidade e do que os aproxima e/ou distancia<sup>56</sup>.

A relação de proximidade e distância explicita outra chave analítica que mescla classe, “raça”/cor, local de moradia e circulação, que mesmo de difícil acesso, por se tratar de uma etnografia pontual, é possível evidenciar arenas de agenciamentos. Lembro que em 28 de junho de 2015, por ocasião do dia internacional do orgulho LGBT, participei como ouvinte de uma roda de conversa no Grajaú (extremo da zona sul de São Paulo), onde tive um contato mais direto sobre determinadas demandas de jovens “*gays*” moradores de “periferia”. O evento, intitulado Periferia Trans, colocou em pauta a suposta uniformidade de “centros” e “periferias” e o seguinte questionamento: por que circular para o “centro”? A partir do uso do termo “*transa*” acionado pelas/os jovens presentes, para dar sentido aos movimentos eróticos pela cidade, bem como de suas apropriações por variados espaços, eles questionavam os processos acusatórios que exercem controle sobre suas corporalidades, seus modos de vida e seus locais de moradia, estigmatizando e reforçando preconceitos e discriminações em torno da nomeação “*bichinhas de bairro*”.

Nesta tentativa meio arriscada de cumprir a extensa demanda de marcadores sociais que mencionei, o tema da mobilidade desmembra-os e indica o que pode ser rentável naquele evento de final de ano. Através da mobilidade consegui compreender determinados sentidos de lugar, além de cores, desejos, vontades, classes, bairros. Aproximávamo-nos das 03h00 e Reginaldo e nossos amigos decidiram ir embora. Despedi-me deles. Pretendi permanecer para atentar sobre duas situações que comentarei adiante: o banho de cheiro e a distribuição de caldo verde.

No sentido de interpelar os marcadores supracitados, procurei colocar em pauta o tema da mobilidade porque verifiquei que determinadas conversas escrutinavam uma aparente mistura de público que enfraquecia quando observei que cada posição era ocupada pelo reconhecimento dos pares. “*Moro no centro e costume*

---

<sup>56</sup> Agradeço a Sílvia Aguião por me alertar a respeito dessas representações de pares de “*bichinhas*” ou de “*machudas*”.

*vir na Ângela no domingo, que é um dia que meus amigos também vem. Nós gostamos de ficar aqui nesse bar de próximo da entrada da pista de dança”; “Sou guamaense e quando venho na Ângela fico aqui no centro ou nos fundos da pista de dança”; “Eu sou do Guamá e prefiro vir aqui na Ângela no sábado porque dá menos gente e eu consigo sentar, é mais tranquilo”; “Eu e minhas amigas moramos no centro e gostamos do domingo, é mais divertido e, às vezes, conseguimos sentar ali pelo meio, onde dá muita bicha dançando, a gente acaba se envolvendo e dançando também”.* Estes são apenas alguns trechos que mostram a potência das dinâmicas de movimentação dentro e fora do bar.

A despeito dessas falas não se referirem ao réveillon, o que vi neste evento me fez esbarrar em uma questão importante, algo que identifiquei como um gradiente espacial de cores que ia do mais claro ao mais escuro, tomando como ponto de referência a entrada da pista de dança e os fundos desta. Ainda que a entrada possua uma luminosidade mais acentuada e nos fundos a luz seja mais escassa, talvez esse escurecimento ou embranquecimento, que depende do referencial e de um olhar minucioso, seja esclarecido quando eu recorro ao que me foi exemplificado nas conversas acima.

Diante dos pungentes processos de identificação, gostaria de mencionar que

A identificação com o bairro – “*guamaense*”/”*sou do Guamá*” – mostra como o reconhecimento de algum modo é compartilhado (**por algumas/alguns**) no agenciamento das circulações dentro e fora do bar. Por maior que seja a sensação de pertencimento com o bar, (**por aquelas/es que não moram no bairro**), se declarar “*guamaense*” e consequentemente ser morador desta “periferia”, em grande parte de classe baixa e “*morena/moreno*”, e frequentar a “*Ângela*”, os faz se afirmarem conhecedoras/es das dinâmicas do bairro e do bar, mais de perto, e podem assim democratizar a frequência de *homossexuais* “*guamaenses*” negros no bar (Reis, 2015c, p. 15, grifos nossos)<sup>57</sup>.

Sob o escrutínio da mobilidade, percebemos como o jogo entre pertencer e não pertencer a determinada localidade sugere um enfraquecimento sobre uma representação mais igualitária de determinado espaço, não porque o argumento possa

<sup>57</sup> A respeito dos agenciamentos por identificação com o local de moradia e os efeitos em torno do reconhecimento e da projeção interna e externa na representação do bairro “periférico” Jurunas, em Belém, ver Carmem Rodrigues (2008).



se voltar para a “necessidade” de se criarem “guetos de bairro”, mas pela própria leitura equivocada que iguala “*bagaceira*” à igualdade, ou que circunscreve “*bagaceira*” à “periferia”<sup>58</sup>. Nesse sentido, trata-se de algo que se constrói de modo situacional e que caracteriza o bar como um espaço compósito. Dito de outra forma, “no concreto o espaço é vivido em plena tensão. É isso que exala das disposições correntes do dia-a-dia e das várias representações construídas pelos diversos actores sociais sobre as suas próprias vidas” (Carmo, 2009, p. 52).

Caminhando para o fechamento desta etnografia, ainda observei dois momentos importantes: o banho de cheiro e a distribuição de caldo verde, respectivamente. Por volta de 06h00 Ângela suspendeu um balde sobre a bancada de um dos bares com o “*tradicional banho de cheiro*” de ervas regionais, ocasião bastante esperada por quem permanecia até aquele horário. Com o auxílio de uma caneca Ângela dava início ao ritual, que simbolizava um atrativo para boas energias durante o novo ano. Aos poucos aqueles homens e mulheres se aproximavam, espontaneamente, e Ângela derramava uma pequena porção sobre a cabeça de cada um/uma. Aquele era um banho facultativo, contudo dependendo do grau de proximidade entre proprietária e clientes o banho era jogado em pessoas e/ou grupos. O caldo verde foi distribuído logo em seguida em pequenas porções servidas em copos de plástico – uma mistura feita de frango desfiado e legumes. “*Cura ressaca*”. Ocasão que matinha todas/os de pé independente do notável cansaço.

Tais ritos de passagem finalizavam a festa e se relacionavam às questões que mencionei ao longo desta etnografia. Na recorrência ao quadro que me serviu de objeto reflexivo logo que adentrei na pista de dança, a mensagem de união presente nele se agregava aos rituais de finalização do evento por conta da postura acolhedora

---

<sup>58</sup> Sobre o caráter polissêmico em torno do termo *bagaceira*, no contexto de sociabilidade “*homossexual*” de Florianópolis, ver Carlos Henning (2008). Ademais, a respeito da distinção que sujeitos “*homossexuais*”, moradores de uma favela carioca, manejam através das marcações de cor, mestiçagem e homossexualidade em relação com suas circulações pela cidade do Rio de Janeiro, ver Sílvia Aguião (2007). Por fim, concernente a noção situacional entre “centro” e “periferia”, ou entre “central” e “periférico”, e do quanto a “periferia” (pelos discursos, pela representação estrutural e por quem frequenta) pode estar no “centro” e vice-versa, ver as seguintes pesquisas realizadas na cidade de São Paulo: Júlio Simões *et al.* (2010), Isadora França (2012), Bruno Puccinelli (2013) e Ramon Reis (2014a).

e amigável da proprietária e da colaboração das mulheres e dos homens “homossexuais” no reforço a essa sensação de acolhimento. Por fim, ao cruzarmos a miscelânea de marcadores sociais com as falas, posturas e espaço, foi possível identificar, mesmo que breve, pertencimentos e distanciamentos negociados por agenciamentos espaço-temporais dentro e fora do bar, no avançar e recuar de cada movimento-ação, enfim, na própria existência deste espaço de sociabilidade.

## 2.2.2 Etnografia II: 5 anos de “Plast”

Imagem 11: Flyer do evento de 5 anos da Plasticine



Fonte: Perfil social da festa no Facebook  
 <<https://www.facebook.com/plasticinepartysp?fref=ts>>, acesso em 21 de setembro de 2016.

A etnografia que segue foi realizada no dia 14 de março de 2015, por ocasião da comemoração de 5 anos da festa Plasticine. Convidei um amigo, Fausto, para me acompanhar. A contragosto ele aceitou. Fausto viajou de Belém para São Paulo por

motivos acadêmicos e gostaria que eu o levasse em alguma boate reconhecida no circuito *mainstream* de sociabilidade “*homossexual*”, por exemplo: *The Week, Blue Space*, Bubu. Quando expliquei a ele que nosso itinerário seguia o contrafluxo “centro-periferia”, a mais ou menos uma hora e meia de distância, e que se tratava de um lugar que não figurava na lista dos mais requisitados, ele se mostrou desapontado.

Talvez por se tratar de uma festa definida como “*underground alternativo*” pelo *promoter*, Sérgio, ela não aparece nas indicações do Guia Gay de São Paulo (2016), apesar de um expressivo número de jovens “*gays*” e “*lésbicas*” frequentarem o espaço.

Durante nosso percurso, Fausto me questionava com frequência: “*Você sabe, mesmo, onde fica esse lugar?*”, “*É perigoso?*”. Eu procurava passar segurança nas respostas. Ao chegarmos no ponto final – estação de metrô Corinthians-Itaquera – Fausto me olhou e disse: “*Nossa! Foi rápido!*”. Em seguida, nos encaminhamos para o ponto de ônibus. Eu não tinha a certeza de qual lotação nos levava ao bar. Pedi informação a um funcionário e ele apontou para uma das lotações à nossa esquerda. Notei uma movimentação de mulheres e homens vestidos com roupas pretas, mulheres com corte de cabelo raspado na lateral (conhecido tecnicamente como *under cut*) e homens de cabelo comprido, elas/es utilizavam algum tipo de acessório de couro e piercings. Associei-as/os à estética de algumas/alguns das/dos frequentadoras/es da Plasticine e afirmei ao meu amigo que aquelas pessoas também iam para a mesma festa. Ledo engano. Fausto e eu descemos no mesmo ponto que elas/eles, mas para a minha surpresa o bar se chamava Aquarius Rock Bar, no sentido contrário ao Luar Rock Bar. Eu tentava permanecer calmo, mas meu amigo aparentava estar desesperado. Passamos mais de meia hora nessa situação. Com a ajuda de um aplicativo de celular Fausto pediu um táxi. O medo pairava sobre nós. Após a chegada do táxi saímos de lá aliviados.

Passados esses momentos de desespero, começamos a rir. Foi, sem dúvida, uma situação que me fez refletir acerca da minha suposta posição de segurança desempenhada em campo. Nas duas capitais pesquisadas sempre procurei abstrair o

estigma, e certo mantra midiático, que ronda os bairros de “periferia” pela associação direta a questões de violência e insegurança. Os questionamentos de Fausto foram primordiais porque me fizeram perceber que a constituição de sociabilidades “*homossexuais*” e a produção de espaços (bares ou boates) voltado ao público “*homossexual*” morador de “periferia” deve ocupar um lugar específico na sociedade, qual seja: o de ser opaco nesta cena, primeiro por determinadas/os “*homossexuais*” que não se reconhecem enquanto moradoras/es de “periferia” e não vivenciam o cotidiano da “periferia”, e segundo porque servem como espaços de figuração onde o reconhecimento e/ou visibilidade acontecem pela informalidade da comunicação.

Os argumentos acima agenciam marcações, principalmente, de classe social e “raça”/cor. É preciso ressaltar que os discursos que visibilizam a “periferia” como afirmação identitária apontam para a relação positivada entre a publicização dos processos de identificação com o bairro a partir do discurso advindo dos gêneros musicais hip-hop e rap, ou dos que compartilham desta estética, que em geral advém de uma classe social baixa e de sujeitos negros (Cf. Guasco, 2001).

Pensamos que esse é um dos pontos que faz com que a produção de sociabilidades “*homossexuais*” localizadas em “periferias” tenha sido invisibilizada por muito tempo. Diferente dos *rappers*, interlocutores de Pedro Guasco (2001), que positivam o fato de serem moradores de “periferia”, no caso das/os “*homossexuais*” moradoras/es de “periferia” com as/os quais mantivemos contato suas relações com a “periferia” são ambivalentes: os discursos são contingenciais e às vezes superpostos pelo caráter de recusa e negação em se reconhecerem como moradoras/es de “periferia”.

Chegamos no bar Luar Rock por volta de 00h30, deparamo-nos com uma fila de aproximadamente 100 pessoas. Enquanto esperávamos, comecei a observar a agitada movimentação na rua e notei algumas mudanças espaciais: uma boate, identificada ingenuamente por mim como uma casa de forró. Um rapaz do meu lado retrucou: “*Isso é um puteiro!*”. Outro bar. Eu olhava para aquelas/es jovens na fila e me sentia frustrado porque parecia haver uma “barreira” entre elas/es e eu. Não

conseguia estabelecer diálogos. Procurava prestar bastante atenção nas conversas. Uma espécie de etnografia auditiva e ocular, tarefas consideradas por Vincent (2010, p. 475) como “preliminares ao registro dos eventos, do mapeamento das redes e do desdobramento dos casos”.

Por sorte, um grupo que estava do nosso lado resolveu conversar. Um dos rapazes mais comunicativos nos perguntou de onde éramos. Explicamos a ele que nascemos no Pará, contudo meu amigo respondeu que viajava a trabalho e eu esclareci que morava em São Paulo porque questões acadêmicas, sem emitir mais detalhes. Fausto e o rapaz começaram a conversar sobre assuntos profissionais. Lá pelas tantas nos detemos a ouvi-lo falar sobre seu local de moradia (em Santa Cecília, no “centro”), com ênfase para seus movimentos pela cidade, que enfatizavam certo domínio e conhecimento do que era mencionado. Segundo ele, a frequência na “*Plast*” diz respeito ao tempo que morou com sua família em Itaquera, bairro onde construiu seus primeiros laços de amizade e que o levaram a conhecer espaços de sociabilidade fora de um circuito *mainstream*, a exemplo de uma “*balada*” em Mogi das Cruzes (região metropolitana), a *Freak Nation*. Ele ressaltou que “*o público da Freak é bem semelhante ao da Plast, mas a Plast é melhor*”.

A “cartografia de sociabilidade” (Cf. Magalhães, 2008) daquele(s) jovem(ns) sistematizava um plano territorial que era compartilhado entre algumas/uns. O sentido dessa circulação aproximava grupos de regiões “periféricas” e “centrais” de São Paulo em torno de trajetos que adquiriam inteligibilidade pela via do estilo, da música, da linguagem e da corporalidade. É possível compreender que essas/es jovens dão sentido aos seus deslocamentos pela não circunscrição ao espaço e tampouco pela não homogeneidade destes. Elas/eles são protagonistas desta cena justamente porque produzem-na.

Massey (2000) mostra que “há diferenças no grau de movimento e comunicação, mas também no grau de controle e de iniciação” (p. 180). A autora enfatiza que dentro de dinâmicas globais de circulação existem posições de controle atuantes na “compressão de tempo-espaço”. Em outras palavras, além de não reificar

a noção de movimento, seu argumento expõe hierarquias de classe e de localização geográfica presentes na apropriação da cidade por distintos sujeitos<sup>59</sup>, por exemplo: empresários (investidores que detêm poder e influência), viajantes em contexto de diáspora (“responsáveis” por processos de mobilidade nem sempre exitosos), pessoas comuns (receptores) e moradores de favelas (produtores e receptores). Para estes últimos o duplo sentido, entre produção e recepção, ocorre porque ao mesmo tempo em que contribuem com a disseminação de suas estéticas audiovisuais, elas/eles não são legitimadas/os em espaços “centrais”.

O que disse anteriormente sobre a opacidade das sociabilidades “*homossexuais*” em “periferias” faz sentido se olharmos com mais cuidado para o protagonismo juvenil supracitado e cruzarmos pela via hierárquica da “compressão de tempo-espaço” proposta por Massey (2000). A impressão é que os contrafluxos “centro-periferia” não somente devem permanecer invisíveis (enquanto produções pontuais de mobilidade), assim como parecem não ter poder de legitimidade pelo caráter ambivalente de produção e recepção, ou seja, estão aprisionados espacialmente por outros grupos. Apesar que na última década o processo de constituição de sociabilidades “*homossexuais*” em “periferias” avançou positivamente, de modo menos exótico e mais propositivo (não meramente receptivo)<sup>60</sup>.

O jogo acima, entre produção e recepção, é pertinente se pensarmos que tais aspectos não são meros indicadores das posições que cada indivíduo ocupa. Nesse sentido, a agência é um campo de forças e de possibilidades contínuo, sobre o qual produtoras(es)/receptoras(es) de localidades “periféricas” dão sentido às suas práticas, argumento que se aproxima dos de: Facchini (2008), França (2012), Aguião (2007), Moutinho (2006) e Lacombe (2010). Como sugestão, devemos pensar que não somente a festa em si é primordial para a análise, mas suas relações com as pessoas

---

<sup>59</sup> Argumento também desenvolvido pelos seguintes autores: José Simões e Renato do Carmo (2009); Tim Cresswell (2006, 2009); Renato do Carmo (2009); José Simões (2009); Rogério Haesbaert (2009).

<sup>60</sup> Sobre os avanços e retrocessos da última década no Brasil, com ênfase para o reflexo das políticas públicas desenvolvidas durante o governo Lula, ver dossiê do Instituto de Estudos Brasileiros intitulado “O Brasil no período Lula”: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_issuetoc&pid=0020-387420140001&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_issuetoc&pid=0020-387420140001&lng=en&nrm=iso)>, acesso em 20 de maio de 2015. Ainda que não trate diretamente do tema das sociabilidades “*homossexuais*” em “periferias”, serve para refletirmos acerca das transformações que ocorreram nesse período.

promove originalidade ao que se pretende mostrar. A este respeito, na entrada da “*Plast*” olhei com curiosidade para as várias pulseiras de cores diferentes espalhadas pelo balcão, cada uma com diferentes significados:

Azul beija meninos;  
Rosa beija meninas;  
Verde beija meninos e meninas;  
Vermelha sou comprometido;

Fausto e eu escolhemos a pulseira azul. Segundo as/os presentes, a escolha por determinadas pulseiras indicava o grau de “*caretice*” de algumas pessoas, ou a disponibilidade de “*entrar na onda*” da festa. Algo que representava níveis distintos de reserva. Lembrei dos primeiros campos que eu fiz na “*Plast*”, onde muita gente comentava que “*na Plast rola de tudo*”, indicando menos compromisso afetivo-sexual e mais liberdade na escolha de relações. Aquelas situações eram o reflexo de uma espécie de borramento das convenções sociais referentes a gênero e sexualidade.

As *hostess* nos incentivaram a pegar a pulseira verde, mas decidimos que não. Talvez sejamos “*caretas*” demais para aquele contexto. Comecei a pensar sobre o quanto eu poderia parecer sisudo para algumas pessoas dentro da festa, afinal eu mantinha uma postura séria na maior parte do tempo. De algum modo, eu não me encaixava no código de desejo do evento, que indicava maior flexibilidade, ou seja, meu amigo e eu estávamos mais próximos da ideia de “*caretice*”.

Ao entrarmos no bar eu passei a ciceronear Fausto. Apresentei a ele cada um dos ambientes. Área de fumantes. *Lounge*. Pista de dança. Fundos (outra área de fumantes). Os compartimentos eram pequenos e não comportavam de forma confortável o público. Na verdade, desde 2013, ano em que comecei a fazer campo no bar, a casa não passou por reformas, apesar dos constantes pedidos das/os frequentadoras/es para aumentarem o espaço, pois “*a cada ano o público da Plast só aumenta*”. Percebi, então, que a visibilidade da festa e seu reconhecimento aumentaram com o tempo. Por exemplo, nas ocasiões que estive em “*baladas*” do “centro” costumava perguntar às pessoas se alguém já tinha ouvido falar na Plasticine,

e de dez pessoas, pelo menos duas afirmavam que sim. Outro ponto é que esse aperto pode ser conveniente para o objetivo da festa. Esse contato mais próximo, quase grudadas/os pelo suor e pelo empurra-empurra, essa avalanche de sensações e emoções, projeta uma cena do evento onde a sensualidade corporal se conecta com a música a ponto de avolumar movimentos de cabeça, braço, cintura, quadril, bunda e perna. Conforme os *beats* das músicas aceleram ou diminuem o corpo se acalma ou expande na conexão com outros corpos. Por isso, o toque é um vetor de proximidade que potencializa a paquera e a “*pegação*”.

Enquanto a proximidade acima ficava evidente, Fausto insistia em me “afastar” das pessoas, pois queria exclusividade. Voltamos para o *lounge*, afinal era mais próximo para ele pegar cerveja e nos possibilitava conversar. Ele se mostrava decepcionado com o bar, segundo ele “*havia muitos héteros e bichas mais novas e afeminadas*”, perfis que não o agradavam. De fato, para as pessoas que procuram pessoas mais velhas, a Plasticine não é o melhor lugar, independente da festa o público majoritário é de jovens, na faixa etária entre 15 e 25 anos. Dos poucos rapazes que atraíram Fausto, eles eram musculosos e estavam “*pegando*” meninas. Questão pela qual Perlongher (2008 [1987]) se debruçou, pois nas trocas erótico-sexuais entre homens que ele etnografou o desejo não se construía de maneira unilateral, estava articulado a outro “fluxos libidinais” como classe, gênero, sexualidade, “raça”/cor e idade/geração.

Fausto ainda cogitou a possibilidade de voltar para casa antes do previsto, mas alertei que estávamos muito longe e um táxi sairia muito caro. Chamei a atenção dele que o nosso horário de volta coincidia com o funcionamento do metrô, ou seja, tínhamos que esperar pelo menos até 04h40 para irmos embora.

Comecei a pensar que o sentido dos movimento-ações ali, tendo em vista que a maioria utiliza transporte público, poderia estar ligado ao tempo do metrô ou do ônibus, principalmente para quem não podia voltar a pé para casa. É bom lembrar que esta é, sobretudo, uma questão de classe social porque a maior parte das/dos frequentadoras/es da “*Plast*” não possuem carro e dependem do transporte público,



assim como eu e Fausto. O efeito destas mobilidades me causou uma impressão de que é praticamente impossível querer dar conta da maioria desses fluxos e contrafluxos, são muitos e multifacetados e, com certeza, envolvem múltiplas marcações sociais que dependem de cada experiência individual, coletiva e com a própria cidade.

Durante a minha participação no já mencionado evento Periferia Trans, notei, através do uso do termo êmico “*transa*”, que a apropriação da cidade por determinadas/os jovens “*homossexuais*” moradoras/es de “periferias” questiona não somente o modo como eles interagem com a cidade (a suposta necessidade delas/es de saírem da “periferia” e irem para o “centro” em busca de diversão e relações afetivo-sexuais), assim como lança olhar para os espaços de sociabilidade “*homossexual*” “centrais” ou “periféricos” enquanto espaços de “*transação*”, onde menos se fixa e mais se transita, mesmo que esta transitoriedade esteja vinculada ao local de moradia, por exemplo. Além disso, como não se trata de uma questão que diz respeito apenas ao marcador de classe, esses questionamentos manejam posições que ora são identificáveis pela afirmação desses sujeitos em serem da “periferia”, ora são execráveis pelo não reconhecimento destas/es enquanto “*bichinhas de bairro*” (pela suposta efeminação, falta de educação e respeito).

Essa noção de transitoriedade parece esbarrar na noção de territorialidade aventada por Perlongher (2008 [1987]), porque além de expor distintos processos de pertencimento e distanciamento, não vê os “sujeitos enquanto unidades totais” (*idem*, p. 161). O autor enfatiza que ocorrem “segmentariedades binárias” que opõem sexos, idades, classes etc.; segmentariedades que parecem fazer sentido para sujeitos ou grupos que estigmatizam/idealizam regiões da cidade – “periferias” ou “centros” – e pessoas.

Entre idas e vindas, bebíamos, dançávamos e conversávamos. Convenci Fausto a irmos para a pista de dança. A maioria das/dos frequentadoras/es comemorava cada momento a partir do gosto musical pelo *set list* dos DJs que iam se apresentando. A música era um dos maiores atrativos, funcionava como

potencializador dos movimentos corporais, dos desejos e afetos. Nas três etnografias aqui reunidas a música, ou melhor, a variedade de gêneros musicais foi um fator fundamental de aproximação. Naquele aniversário não havia bolo, discurso ou distribuição de brindes, mas havia música, jovens de idades semelhantes, e sobretudo bebida alcoólica (substância desinibidora).

Muitas latas de cerveja e sangrias baratas eram consumidas de modo rápido. De vez em quando alguém cambaleava e era ajudada/o pelas/os amigas/os. Tentamos passar para os fundos, mas era impraticável. Não conseguíamos nos mexer. Retornamos para uma das extremidades do palco onde o aperto e o calor eram amenos. Ao meu lado direito alguns casais “heterossexuais” se “pegavam” escorados em algumas pilastras, ao meu lado esquerdo vários rapazes “*davam pinta*” ao som de Rihanna.

Quando o relógio marcou 05h00 decidimos ir embora. Vários grupos saíam aos poucos, mas grande parte ficou. Alguns já estavam esperando ônibus em uma parada próxima do bar. Atravessamos um canal e fomos para uma parada de ônibus em baixo de um viaduto. Lotação. Metrô Corinthians-Itaquera, sentido Palmeiras Barra Funda (ambos da linha vermelha). Parada na estação de metrô República (que interliga linhas vermelha e amarela). Baldeação para a linha amarela do metrô, sentido Butantã. Destino final estação Fradique Coutinho, em Pinheiros. Parada para comer. Chegada em casa. Percurso que durou aproximadamente 2 horas. Nós voltávamos para casa e outras pessoas saíam da zona leste – no fluxo “periferia-centro” - para o trabalho. Distinções de classe, de circulação, de apropriação da cidade. Fronteiras “centrais” e “periféricas” agenciadas cotidianamente.

### **2.2.3 Etnografia III: 8 anos do Guingas**

Imagem 12: Flyer do evento de 8 anos do Guingas



Fonte: Perfil social do bar no Facebook  
 <<https://www.facebook.com/GuingasBar?fref=ts>>,  
 acesso em 21 de setembro de 2016.

Esta última incursão etnográfica completa o percurso proposto neste capítulo. Trata-se do aniversário de 8 anos do bar Guingas. Aquela época, ainda morando em Pinheiros – bairro de classe média/média alta - utilizei o metrô Fradique Coutinho e me desloquei até São Mateus: linha amarela, estação de metrô República, linha vermelha, sentido Corinthians-Itaquera, linha vermelha, desembarque na estação Carrão, linha vermelha, lotação, terminal de ônibus de São Mateus. Aproximadamente 2 horas para chegar ao destino final.

Percurso comum para mulheres e homens que voltavam do trabalho. Enquanto elas/eles voltavam do trabalho, eu ia para o trabalho. Em outro sentido, do mesmo modo que eu me deslocava para um espaço de sociabilidade “*homossexual*” na “periferia”, várias moças e rapazes faziam o percurso “periferia-centro” para outras/os boates e bares da região “central”. Assim, entendo que meu movimento é um

contrafluxo porque não é o que comumente ocorre, e os movimentos daquelas/es jovens são fluxos porque são reconhecidos como padrões.

Ao chegar no Guingás havia uma longa fila na entrada que aumentava na medida em que as pessoas chegavam. Isto indicava o termômetro da festa. Em geral, festas de aniversário, ou outros eventos de grande divulgação, costumam marcar seu sucesso pelo comprimento da fila, pelo menos era o que a maioria das/os presentes comentava.

Em cima daquele açougue, prometia ser uma noite especial. O açougue servia como contraponto importante porque mostrava distintas cotidianidades: de dia e até o final da tarde ocorria um intenso movimento comercial, e à noite – de quarta a domingo - quando o açougue fechava o Guingás entrava em cena como ponto de encontro e de divertimento. Dinâmicas do cotidiano reforçadas por um vai e vem comercial e de lazer e sociabilidade, o que faz da região/do bairro um espaço que se transforma com o tempo, vide os atuais projetos de mobilidade urbana trouxeram ao bairro o monotrilho da linha 15 prata (em construção), chamado de expresso monotrilho leste que interligará os bairros de Vila Prudente e Cidade Tiradentes, na zona leste<sup>61</sup>. De acordo com a maioria das pessoas pra quem perguntei, a construção do monotrilho traz benefícios principalmente de mobilidade. Enquanto o monotrilho não fica pronto, o público que chega ao Guingás vem a pé (no caso das/os moradoras/es de residências próximas), e os de fora, como eu, vem de ônibus ou de carro. Por sinal, eventos badalados costumam lotar o espaço e o estacionamento, mostrando não somente uma perspectiva de efetiva circulação de moradores de bairros “centrais” e “periféricos”, assim como marcações de classe social.

Resolvi permanecer alguns minutos na frente do bar para observar a movimentação. Aproximei-me de um rapaz, Josué, e perguntei a ele se já tinha entrado muita gente. Ele respondeu que tinha acabado de chegar e que não havia prestado atenção. Como percebi que ele se mostrava solícito, decidi continuar nossa conversa. Ele fazia questão de comentar que sua idade, 39 anos, lhe faz sentir mais

---

<sup>61</sup> Ver informações no site <<http://www.expressomonotrilholeste.com.br/o-projeto.php>>, acesso em 18 de maio de 2015.

jovem e que por isso está “*curtindo o momento*”, “*se jogando na night*”, “*aproveitando as baladas*”.

Josué esperava dois amigos. Permanecemos em diálogo por aproximadamente cinco minutos. Em seguida, seus amigos chegaram e ele pediu licença para cumprimentá-los. Fui apresentado a Fabrício e Eduardo. De início, percebi que os dois possuíam performances de gênero efeminadas. Fabrício, 36 anos, se autoidentificava como “*homossexual*” e “*negro*”, e Eduardo, de mesma idade, também como “*homossexual*” e “*branco*”. Eles comentaram, rapidamente, que antes de se conhecerem mantinham relacionamentos “*heterossexuais*”, tiveram filhas/os e se conheceram no período em que frequentavam uma mesma igreja católica. De modo simultâneo, eles resolveram sair da igreja no mesmo momento em que decidiram se assumir “*homossexuais*”.

Decidimos os quatro, entrar no bar. Considerei válido continuar na companhia deles pelas conversas e calorosa recepção, a princípio sem constrangimentos ao fato de eu estar na condição de pesquisador. Antes de entrarmos, efetivamente, permanecemos um curtíssimo tempo na fila, o que me fez perceber a recente pintura das paredes do bar, ainda com cheiro de tinta, em tons laranja e vermelho. Acompanhei-os para a pista de dança, nos fundos. É interessante observar que se eu estivesse sozinho teria me deslocado para o karaokê, ambiente onde eu me sentia mais à vontade, mas eu não queria me separar deles, pelo menos naquele momento, e permaneci na boate.

É válido notar que minhas incursões etnográficas na companhia de amigos ou recém-conhecidos além de mudar minha disposição pelo espaço, borrando zonas de conforto, aproximou-me de *insights* valiosos, a exemplo de uma etnografia que realizei, no dia 16 de março de 2013, no Guingás, na companhia de amigos. Vejamos abaixo o diálogo, via *whatsapp*, entre um amigo (Ronaldo) e outro rapaz, Fernando, que ele havia conhecido através de uma rede social:

Ronaldo: To indo pruma balada no seu bairro. Haha  
Ronaldo: Guingás

Ronaldo: Meu amigo que é antropólogo pesquisa lá  
Fernando: Não vah kkkkk... é podre de mais kkkkkk  
Ronaldo: Me chamou pra ir com ele  
Ronaldo: Eu imagino mas é trabalho de campo  
Ronaldo: Hehe  
Ronaldo: Mas pq vc acha ruim?  
Ronaldo: Vc já foi?  
Fernando: kkkkkkk... Tipo, uma vez passei “entrei” lah, sai na mesma hora kkkk  
Fernando: Por isso tenho vergonha da onde moro  
Fernando: Se vc tivesse falado mais cedo que ia vir, eu ia te fazer companhia  
Ronaldo: Ainda dá tempo. Vai com a gente  
Ronaldo: Eu descobri que era São Mateus ainda agora  
Fernando: É que já estou deitado de pijama kkkk... E minha mãe não vai deixar eu sair agora  
Fernando: Que chato, nem dá pra eu sair mesmo  
Ronaldo: Tudo bem  
Ronaldo: Depois a gente marca algo  
Fernando: Aham, marca sim...  
Fernando: Beijjos  
Fernando: E boa sorte kkkkk...  
Ronaldo: Haha obrigado.

No dia seguinte...

Fernando: Eae, como foi ontem?  
Fernando: kkkkkkkk  
Ronaldo: hahaha foi divertido  
Ronaldo: Bebida barata  
Ronaldo: Enchi a cara  
Fernando: kkkk... Imagino  
Fernando: E as pessoas de lah? Kkkkk  
Ronaldo: Feinhas né... Hehehe  
Fernando: kkkk... Imaginei  
Fernando: Vc viu? Aonde moro é feio  
Fernando: kkkkkk  
Ronaldo: Ah normal  
Fernando: É porque acho que vc não passou por nenhum baile funk daqui kkkkkk  
Ronaldo: Haha medo  
Fernando: É tenso kkkk

O diálogo acima mostra como a noção de distanciamento acionada por Fernando passa por critérios de classe e de estética. De classe porque nas entrelinhas

das frases de Fernando o bairro onde ele mora é “*feio*”, ou seja, a “periferia” de São Mateus é feia, creio eu, pela pobreza que não traz modernidade à região, e tampouco maior disponibilidade de serviços e de equipamentos de lazer e sociabilidade sofisticados; e de estética porque o Guingás é “*podre*”, assim como os bailes funk das “*quebradas*” são “*tensos*”. Compreendo esta assertiva como aproximação à sujeira, à poluição, ou a algo que esteja relacionado com o enegrecimento do espaço pela quantidade significativa de negras/os que circulam pelo local. Em uma generalização e leitura desavisada da fala de Fernando, pode ser que determinadas pessoas que frequentam, ou não, o Guingás acreditem que exista uma “estética periférica”, contudo, prefiro acreditar que exista certos direcionamentos de alguns grupos de “*homossexuais*” moradoras/es de “periferia” que compartilham pertencimentos ou distanciamentos dependendo de suas relações com lugares e espaços, das apropriações pela cidade, ou seja, dos seus movimento-ações.

Do mesmo modo com que processos de identificação/diferenciação entre grupos e frequentadoras/es de determinados espaços ajudam a produzir lógicas de pertencimento e de distanciamento, nas relações entre bairros de “periferia” e suas/seus moradoras/es, ou não, existem critérios de avaliação individuais e coletivos que devem ser levados quando há uma referência direta a determinados locais de origem/de moradia. Neste sentido, bairros de “periferia”, de forma ambivalente, podem ser lugares extremamente idealizados tanto pelo aspecto festivo quanto pelos altos índices de violência, ou as duas coisas ao mesmo tempo; como também podem ser lugares que devem permanecer invisibilizados, espécies de estruturas opacas por quem não os reconhece enquanto lugares de produtiva potencialidade. Desta feita, “o bairro pode ser um espaço vivido, mas é também um espaço construído através de processos de categorização e de identificação que asseguram a especificidade de cada bairro nos mapas mentais ou administrativos da cidade” (Vidal, 2009, p. 65)

A perspectiva metodológica de Vincent (2010) nos auxilia a não reificar o próprio efeito das mobilidades. De acordo com ela:

A perspectiva que vê a sociedade como “indivíduos em movimento” e o programa político (*policy*) como envolvendo o controle de movimento dirige nossa atenção para quem vive onde, quando e como, e para quem vai a qual lugar, quando e como, de forma que tais indagações constituam condições preliminares necessárias ao entendimento da política como um processo e como um desenvolvimento histórico (Vincent, 2010, p. 496).

Aquela festa comemorativa de 8 anos era conveniente para que eu percebesse aspectos da circulação, a despeito de eu não ter que me valer de uma pesquisa censitária de curta duração sobre o lugar de onde vinham cada uma daquelas pessoas. Vários rostos conhecidos circulavam pelo local. Dos que eu pude lembrar, muitos eram moradores de São Mateus, naquela ocasião estavam acompanhadas/os de amigas/os. Um dos moradores era Oton, que reencontrei após quase dois anos sem vê-lo pessoalmente. Ele estava trabalhando. Resolvi não incomodá-lo, mesmo assim o abracei demonstrando felicidade em revê-lo.

Considero que essas etnografias em momentos de celebração foram fundamentais porque me ajudaram a refletir, dentre outras coisas, sobre o vetor tempo. Após eu ter falado com Oton, entrei no karaokê e tive uma espécie de *déjà vu* - a maioria das pessoas que ali estavam eu já tinha visto em outras ocasiões - entre mulheres e homens mais velhas/os, parece que naquele ambiente estava o público cativo do Guingás. Se na pista de dança a sensação que observei era de maior individualidade, no karaokê a atmosfera era de maior acolhimento e reciprocidade. Permaneci por pouco tempo no karaokê porque Josué, Fabrício e Eduardo me convidaram para descer.

Do lado de fora, os três amigos começaram a me fazer algumas perguntas: “Onde você mora? Em que estado você nasceu? Qual sua idade?”. Até chegarem na pergunta que me deixou constrangido: “Você é A [ativo], P [passivo] ou R?”, perguntou Eduardo. Retruquei: “O que significa R?” Eduardo respondeu: “Relativo”. Rimos. Quando eu respondi que era “P”, Eduardo e Fabrício ficaram desapontados e se afastaram momentaneamente. Josué permaneceu calado. Fabrício e Eduardo fizeram questão de enfatizar que: “*nós gostamos, mesmo, é de sermos dominados e passivos*”. Em outra cena, Eduardo apontou para Fabrício um jovem, que aparentava



ter uns 20 anos, de porte físico magro, com músculos definidos, segundo eles “moreno”. Eles comentavam: “*Olha que delícia! Com ele eu casava. Ai, mas não posso. Eu já sou casado!*”, afirmava Eduardo. “*Mas ele é gostosinho. Olha essa barriga!*”, destacava Fabrício. Eduardo mexia o cabelo, tentava se aproximar, mas não passou disso.

Subimos. Entre um gole e outro de cerveja, Fabrício e Eduardo se insinuavam para os rapazes à nossa volta. Cerveja. Mais cerveja. O funk que tocava potencializava os movimentos corporais, enfatizando a rebolada de quadril e o balançar frenético da bunda. Josué me olhava, mas eu desviava o olhar. Ele me paquerava vagarosamente, mas eu desconversava. Quando percebi certa insistência, resolvi sair para comprar cerveja. Na volta, desviei-me deles e fui para o karaokê. Encontrei com outro amigo cantando e fiquei observando. Em seguida, Josué, Fabrício e Eduardo apareceram no karaokê. Fabrício comentou: “*Nossa, que música chata! Vamos voltar para a pista!*”. Deixei que eles fossem e fiquei.

O *insight* que Fabrício me ajudou a ter dizia respeito a algo que eu já tinha percebido quando estive outras vezes no Guingás, de que sensações de pertencimento ao espaço estão diretamente relacionadas com o fato de se sentirem à vontade e de não resumirem sua ida ao bar pelo efeito compulsório de estarem na pista ou no karaokê. “*Se você quer curtir música eletrônica você pode ficar na pista de dança, agora se você prefere um clima mais intimista você pode ficar no karaokê*”, era o que comentava uma mulher. Esta ponderação interpelava as distinções espaciais existentes entre a majoritária presença de mulheres no karaokê e a maior ausência destas na boate.

Chegando ao final da festa. O som da boate e do karaokê parou e deu início ao show. A *drag queen* residente Ioio Vieira de Carvalho dava as boas-vindas com um *pocket show* de abertura. Em seguida, a *drag queen* Silvetty Montilla, que iniciou sua apresentação com uma performance embalada por uma canção italiana, entrava em cena com mais um dos seus shows caricatos. Outras *Drags* residentes se apresentaram e o grande desfecho aconteceu quando o proprietário, as/os funcionárias/os e as *drags*

se juntaram no palco em volta do bolo. Esta cena, ano após ano, costuma ser o ápice de cada aniversário. A reunião no palco, seguida da distribuição de fatias de bolo e discurso compõem a cena.

### **2.3 Costurando fios soltos e desamarrando nós, ou: sobre como a(s) mobilidade(s) não pode(m) ser reificada(s)**

Em recente artigo (Reis, 2014a), observamos como a descentralização de sociabilidades “*homossexuais*” na cidade de São Paulo possui relação com agenciamentos que não estão circunscritos ao local de moradia dos interlocutores. Neste capítulo lançamos mão dos movimento-ações do pesquisador e dos interlocutores pelas cidades de São Paulo e Belém com vistas a compreendermos os distintos significados de “centro” e “periferia”. Enquanto alguns, não necessariamente interlocutores, procuram se distanciar da identificação “morador de periferia” por conta do estigma que os inferioriza quando comparados a moradoras/es de regiões “centrais”, a maioria dos interlocutores ressignificam este estigma de modo a se afirmarem pelo local de moradia/de origem, ao mesmo tempo em que potencializam a “periferia” enquanto lugar de produção.

No contexto apresentado nos pareceu promissor evidenciar uma política do espaço/lugar como eventualidade (Massey, 2013). Trata-se de um conhecimento/apropriação da cidade que se dá não apenas através de cenas estáticas, mas por modos processuais de envolvimento. Uma das críticas que Massey traz à baila é de que as conexões e negociações nos espaços/lugares não devem se valer de tentativas de domínio e/ou domesticação que não permitam a pluralidade efetiva das relações, caso esta pluralidade não ocorra, a premissa de que todas/os fazem parte do mesmo espaço/lugar, e que por isso são iguais, cai por terra.

Seguindo o argumento acima, não há como entender as incursões que destaquei, e os próprios movimento-ações, pelo isolamento espaço-tempo de São

Paulo e Belém e das relações sociais entre “*homossexuais*” em contextos “periféricos”. Assim, é fundamental compreender

raça, gênero, sexo, geração, região e classe como categorias classificatórias compreendidas como construções situadas – locais, históricas e culturais -, que tanto fazem parte das representações sociais como exercem influência real no mundo, por meio da produção e reprodução de identidades coletivas e de hierarquias sociais politicamente efetivas. Esses ‘marcadores’ são, por sua vez, regulados por convenções e normas e podem ser considerados categorias que, apesar de sua singularidade contextual, não adquirem seu sentido e eficácia isoladamente. É a íntima conexão – as relações que diferentes marcadores estabelecem entre si – que lhe confere sentido. Melhor dizendo, embora não sejam redutíveis umas às outras, essas categorias refletem, assim como produzem, cotidianamente, modelos, costumes, ideologias, mitos e representações e mostram-se sempre ‘em relação’. Na verdade, a própria efetividade de sua percepção se dá a partir do confronto, do contraste, da tensão ou do entrelaçamento de diferentes marcadores de diferença (Schwarcz, 2015, p. 8).

Retomar a seguinte fala de Reginaldo nos parece sintomático dessa complexa relação entre agência/estrutura, circulação/parada, pessoa/espaço: “*Eu acho que a ponte contrária também se faz [do ‘centro’ para a ‘periferia’], é claro que cada um dentro das suas limitações, dos seus temores, das suas leituras sobre o espaço, do seu comprometimento, ou não, com o espaço*”. Torna-se evidente que os meandros que nos levam aos significados de pertencimento/distanciamento, fluxos/contrafluxos, identificações/diferenciações e distância/proximidade dão conta do que está entre a abertura e o fechamento de tais circuitos, ou seja, do que está/pode estar solto pelo caminho. Nos pontos de chegada e partida existe o que podemos nomear de entre-lugar, algo que nem sempre é dito ou percebido. É onde acionamos nossas limitações, temores, leituras e comprometimentos, aspectos que representam sentidos e efeitos de cada circulação. Desta maneira, os mapas de circulação que são construídos resultam de movimento-ações distintos porque subscrevem ambivalências entre ser moradora/or de “periferia” e não usufruir de seus equipamentos de lazer e sociabilidade, se afirmarem enquanto moradora/or de “periferia” e se apropriar dos equipamentos e serviços locais, ou não ser moradora/or de “periferia” e se valer dos espaços e das sociabilidades produzidas nestes lugares.

Desta feita, cada evento pesquisado privilegiou uma marcação de tempo específica e uma linearidade compreendida entre início, meio e fim. Em Belém observamos a festa de final de ano do bar “*da Ângela*”, na passagem de 2014 para 2015. Três aspectos marcantes desta incursão foram: as sensações de acolhimento (pela via das relações de informalidade) durante a permanência no bar, o aspecto geracional que acompanha as falas das/os que fizeram parte da construção do espaço e a identificação enquanto *guamaense(s)*, que caracteriza a constituição de identidades localizadas. Em algum aspecto, a maioria delas/es recorre a termos semelhantes para se autoidentificar, ou identificar suas/seus pares: por exemplo, por classe social (baixa – “*pobres*”), “*raça*”/cor (“*morenas/os*”, “*pardas/os*”) e orientação sexual (mulheres e homens “*homossexuais*” – “*entendida/o*”, “*lésbica*”, “*sapatão*”, “*patá*”, “*machuda*”, “*feminina*”, “*caminhoneira*”, “*bicha*”, “*bichinha*”, “*gay*”, “*barroca*”).

Em São Paulo observamos duas festas de aniversário: os 5 anos da festa Plasticine e os 8 anos do bar Guingas. Na primeira, notamos um expressivo público de jovens, “*homossexuais*” e “*heterossexuais*”, entre 15 e 25 anos, majoritariamente “*pardas/os*” ou “*brancas/os*”, de classe média/média baixa e moradoras/es de outras “*periferias*”, que não apenas Itaquera. Elas/es procuram menos se rotularem por orientação sexual e mais conforme seus desejos e vontades, por exemplo: “*O que eu sou depende muito de como tá o clima da festa*”, “*Hoje eu tô mais homossexual*”, “*Hoje eu tô mais hétero*”.

A segunda festa, no Guingas, é “*voltada ao público GLS*”. Percebemos, além da maioria “*homossexual*” (“*entendida/o*”, “*sapatão*”, “*bicha*”, “*gay*”), que se autoidentifica de forma orgulhosa com o termo “*negra/o*”, e mora na região, dois aspectos principais: a distinção etária e geracional dentro do espaço, algo que distingue os ambientes da boate e do karaokê; e o recorrente discurso que afirma a localização “*periférica*” do Guingas pela via do reconhecimento enquanto espaço acolhedor e importante para o cenário de sociabilidade “*homossexual*” da zona leste de São Paulo.

Enfatizamos a presença dos marcadores sociais de sexualidade, gênero, classe, “raça”/cor, idade/geração, de modos distintos, na articulação com as mobilidades, como suporte para a apresentação dos dados. Não é possível falar de mobilidade (leia-se: movimento-ação) sem recorrermos ao modo como os marcadores sociais da diferença interferem na dinâmica das relações sociais. É mister reafirmar que nossa proposta foi dar densidade, de algum modo, à mobilidade, quase sempre vista como um ponto de saída e chegada, levando em conta situacionalidades (eventos) que se expressam os complexos investimentos que são feitos através de pertencimentos e distanciamentos contingentes. Como nos lembra Piscitelli (2008)

É importante destacar que já não se trata da diferença sexual, nem da relação entre gênero e raça ou gênero e sexualidade, mas da diferença, em sentido amplo para dar cabida às interações entre possíveis diferenças presentes em contextos específicos. O debate sobre as interseccionalidades permite perceber a coexistência de diversas abordagens. Diferentes perspectivas utilizam os mesmos termos para referir-se à articulação entre diferenciações, mas elas variam em função de como são pensados diferença e poder (Piscitelli, 2008, p. 266-267).

É importante ressaltar que Piscitelli parte de um contexto de inserção de migrantes brasileiras no mercado global de trabalho e no mercado matrimonial, ainda assim é uma referência significativa para o debate das interseccionalidades (não como meras sobreposições), principalmente porque ela recorre a este debate articulando-o ao contexto brasileiro através de dinâmicas de circulação, ou melhor, de migração, que são tangenciadas de modo transnacional.

Por fim, gostaríamos de enfatizar que todas as etnografias apresentadas tensionam leituras espaço-temporais que visibilizam ou invisibilizam agências (pessoas/sociabilidades/homossexualidades/subjectividades) e estruturas/representações (bairros/espacos/lugares) a depender do modo como os interlocutores se apropriam de determinados equipamentos urbanos.

A esse respeito, corroboramos com Frúgoli Jr. (2000) quando ele mostra que o comprometimento com os espaços é fundamental para o entendimento da lógica urbana, em especial no contexto de São Paulo, foco central de sua análise. Na construção de seu argumento sobre o caráter temporal da transformação urbano-

econômica desta capital, ele mostra três espaço-tempos “centrais” (o Centro Metropolitano, a Avenida Paulista e a Avenida Luiz Carlos Berrini) que foram perdendo, ou ganhando força, durante o processo de expansão urbana da cidade. O que é importante reter desta proposição é o emprego do termo centralidade, pois para o autor:

Ainda que no processo geral de expansão urbana possa se observar uma forte tendência à dispersão e à descentralização, é impossível postular que isto signifique a perda de um “centro”, mesmo que não se possa mais falar, no caso de uma metrópole como São Paulo, em uma única centralidade, de feição tradicional e histórica. Persiste, de toda forma, a importância constitutiva do papel desenvolvido pela centralidade no contexto urbano, porém em novos termos (Frúgoli Jr., 2000, p. 42).

Sobre o que sustenta essa noção de “centro”, que entendemos como residual porque não é possível pensar atualmente em noções puras e idealizadas tanto de “centro” quanto de “periferia”, ele prossegue:

Outra dimensão a ser assinalada é que nas regiões centrais de uma metrópole realiza-se, em maior ou menor grau, a densidade dos contatos, face a face que marcam a vida pública moderna, constituída por múltiplas dimensões como o encontro e a sociabilidade, a mediação de distintos conflitos, a tolerância à diversidade sociocultural, as manifestações políticas etc., que ganham nesses espaços a expressão mais acabada (Frúgoli Jr., 2000, p. 42).

Portanto, não podemos deixar de notar que o lugar social ocupado pelos espaços pesquisados, atravessados por pertencimentos e/ou distanciamentos, mostram que a noção de “centralidade” ou do que é “central” em oposição ao que é “periférico” ou da “periferia”, é uma construção sócio-histórica e segregacionista, que visa tornar opaca a existência desses espaços de sociabilidade “*homossexual*” localizados em “periferias”.

Ao propormos escritas e vivências cidadinas entre aspas e móveis significa dizer que estas são residuais no sentido de não encerrarem qualquer possibilidade de completude, independente do lugar onde estejam localizadas. Os processos de urbanização nas duas capitais mostram não somente que “centro” e “periferia” passaram por distintas e diversas transformações espaço-temporais, assim como as

leituras e os comprometimentos das pessoas com esses lugares definem as formas que os interlocutores acessam e desejam cada cidade.

\*\*\*

Neste capítulo, procuramos destacar a potência reflexiva da mobilidade a partir da articulação com feituradas urbanas “periféricas”. Oportunizamos análises de etnografias situacionais, em eventos comemorativos, sustentando um olhar de dentro para fora como base para o que intitulamos de movimento-ação. Essa noção de mobilidade – inspirada diretamente em Massey (2013) – foi importante para que pudéssemos apresentar os meandros da elaboração de cartografias situacionais que descentralizam sociabilidades “*homossexuais*”.

Optamos pelo uso do termo mencionado como contraponto ao simples efeito de ir e vir; não à toa corroboramos com Cresswell (2009) quando ele fala que a prática da mobilidade envolve disponibilidade, significado e frequência, ou o que alguns interlocutores identificaram como “*leitura*” e “*comprometimento*”. Nesse sentido, finalizamos compreendendo que os dispositivos de conhecimento e poder subjacentes às mobilidades, articulados a determinadas marcações sociais, interagem entre si para a construção de sentidos de lugar, pertencimentos e distanciamentos, sobretudo porque não é a reificação de uma prática que está em jogo, mas suas contingências e cruzamentos, que, inevitavelmente, são distintos.

### **Capítulo 3 – Produções sociais da diferença: percepções de estilo e marcações sociais de “raça”/cor**

A proposta deste capítulo é problematizar os dados de campo que tratem da intersecção entre determinados marcadores sociais da diferença. Para que não se trate de uma litania de marcações sociais (Crapanzano, 2001), amarraremos o capítulo a partir das intersecções entre percepções de estilo e marcações sociais de “raça”/cor e através desse plano textual alargaremos a análise, quando necessário, para outros marcadores. Vale ressaltar, antes de qualquer coisa, que o argumento não recairá sobre uma base explicativa de opressão e desigualdade e tampouco de superposição de categorias.

Os pontos que interligam o capítulo somente fazem sentido no descarte às análises estanques e essencialistas. É importante destacar que as relações entre grupos, bem como as posições individuais dos interlocutores nos espaços, servem de suporte para a tessitura textual. Em alguns casos, as observações do pesquisador, muito mais do que as entrevistas formais e conversas realizadas, dão o tom ao capítulo. Portanto, pretendemos trazer à baila agenciamentos individuais e coletivos na produção de identificações e diferenciações.

#### **3.1 A produção social das diferenças: relações entre cidade, gênero e sexualidade**

Hablar de las diferencias, hasta de las más radicales e incommensurables, en términos económicos, políticos y culturales, y de su encarnación en etnicidad, género y sexualidad, es hablar de una manera de entender la constitución de las identidades en movimiento dentro de los procesos y sometidas a ellos (Chambers, 1995, p. 119).

Nos últimos anos os debates que envolvem a produção social das diferenças constituídas em determinados espaços urbanos afunilaram-se gerando perspectivas analíticas potenciais e diversas sobre a cidade e os seus equipamentos. A cidade, de maneira recorrente, tomou fôlego para ser pensada pelo seu caráter ordinário e por ser um palco para múltiplas manifestações e expressões público-privadas que envolvem gêneros e sexualidades. A intencionalidade deste capítulo refere-se à proposição de



reflexões acerca dos agenciamentos individuais e coletivos entre os interlocutores desta pesquisa, em lugares distintos. Novamente, tomamos como uma das bases reflexivas a instigante interdisciplinaridade entre a antropologia e os estudos urbanos e seus efeitos no cotidiano de homens “*homossexuais*” em contextos “periféricos”, com ênfase para as situações etnográficas nas quais as percepções de estilo e as marcações sociais de “raça”/cor problematizam modos de ser e de estar.

Essa relação interdisciplinar nos permitiu refletir sobre a cidade e suas aproximações entre pessoas e estruturas (materiais e simbólicas) no que se refere ao trabalho do tempo (concernentes às transformações socioespaciais e das narrativas) e da imagem (leia-se: o que cada grupo, indivíduo e cidade pretendem mostrar sobre si). Acreditamos, portanto, que não há como pensar a cidade desatrelada às visualidades, narrativas e histórias específicas, sejam elas arquétipos cartográficos ou movimentações desestabilizadores. É preciso olhar para o espaço urbano não como totalidade, mas em processo (Agier, 2011), compreendê-lo pela virada analítica de uma cartografia de poder (noção referendada pela figura do mapa) para uma cartografia situacional (Massey, 2013). Esse exercício, esquadrihado nos capítulos anteriores, remete à construção de olhares não-estáticos para indivíduos e coletividades, independente do tempo e do valor que isso possa sugerir.

As “periferias” e os bares pesquisados são processuais. Pensando nesta afirmação e na perspectiva citadina aventada, entre cidades de diferentes escalas, é válido mencionar que não corroboramos com o debate que funda o campo da antropologia urbana: a dicotomia rural/urbano, conhecida também como *folk urban continuum* (Redfield, 1930), a qual esteve ancorada em aspectos teórico-metodológicos contrapostos propositalmente para engessar lugares, estruturas e símbolos. Em sua maioria, o uso que se faz dessa dicotomia tende a isolar contextos rurais de contextos urbanos pelo suposto atraso dos primeiros em contraposição à representação cosmopolita dos segundos. Michel Agier (2011, p. 87) assinala que: “o erro inicial da Escola de Chicago foi, sem dúvida, ter se referido ao mundo rural para olhar para a cidade e ver aí, por oposição, o lugar de ‘emergência do indivíduo como

unidade de pensamento e ação”. O que Agier reivindica é o modo como foi forjado o campo científico da antropologia urbana, seu argumento pretende dar conta da importância do que ele chama de “mundo rural” (empírico e teórico) para o desenvolvimento de uma antropologia da cidade, não de uma cidade em si mesma, “mas a partir de uma montagem de sequências da vida urbana retiradas de uma ínfima parte do curso real do mundo” (*idem*, p. 59).

Nossa intenção é apresentar a articulação desse debate cidadão com questões que dizem respeito às distintas vivências de gênero e sexualidade que são cruzadas por percepções de estilo e marcações sociais de “raça”/cor. Se pensar a cidade é visualizá-la dentro de um campo de ação múltiplo, a importância desse debate serve para repensarmos o lugar de uma antropologia da cidade no cruzamento de feições urbanas também compreensíveis na relação com os estudos de gênero e sexualidade.

A chave analítica que propomos perscrutar é atenção e sensibilidade, justamente porque “fazer-cidade” (Agier, 2011) na relação com os estudos de gênero e sexualidade remete à complexidade da produção social de diferenças. Tais problemáticas se aproximam da leitura de Avtar Brah (2006) a respeito do movimento diaspórico de grupos africano-caribenhos e do sul da Ásia na Grã-Bretanha do pós-guerra, os modos contingentes como o termo “negro” opera são potenciais para que a autora conceitue a diferença a partir de quatro vias.

É axiomático que o conceito de “diferença” está associado a uma variedade de significados em diferentes discursos. Mas como devemos compreender a “diferença”? No esquema analítico que estou tentando formular aqui, a questão não é privilegiar o nível macro ou micro de análise, mas como articular discursos e práticas inscreve relações sociais, posições de sujeito e subjetividades. O problema interessante então é como os níveis micro e macro são inerentes às inscrições acima. Como a diferença designa o “outro”? Quem define a diferença? Quais são as normas presumidas a partir das quais um grupo é marcado como diferente? Qual é a natureza das atribuições que são levadas em conta para caracterizar um grupo como diferente? Como as fronteiras da diferença são constituídas, mantidas ou dissipadas? Como a diferença é interiorizada nas paisagens da psique? Como são os vários grupos representados em diferentes discursos da diferença? A diferença diferencia lateral ou hierarquicamente? Questões como essa levantam uma problemática mais geral sobre a diferença como categoria analítica. Eu sugeriria quatro maneiras como a diferença pode ser conceituada: diferença como experiência, diferença como relação social,

diferença como subjetividade e diferença como identidade (Brah, 2006, p. 359).

Assim como a cidade é pensada por Michel Agier como um processo, a produção social das diferenças aventada por Avtar Brah também é vista como um processo. As preocupações de Brah são afetadas diretamente por uma leitura que critica concepções humanistas de sujeito, sobretudo as perspectivas universais que incorporam em si essencialismos históricos. Embasada pela crítica pós-estruturalista, a autora confere inteligibilidade ao sujeito a partir das produções discursivas que são construídas por distintos fatores econômicos, culturais e políticos. Em seus termos: “a grande questão é saber como a diferença é definida” (Brah, 2006, p. 365).

No que diz respeito às quatro vias de análise para a diferença, cada ponto que ela elenca corresponde a variações de significados e discursos, exatamente porque o que está em jogo não são análises macro ou micro, mas sim contingenciais. Longe de nos prolongarmos neste aspecto teórico, acreditamos que seja interessante articular tais pontos com os dados de campo. A seguir, traremos à baila as percepções de estilo dos interlocutores, que conjugam vestuários, linguagens e corporalidades na produção de diferenças e bases de identificação.

### **3.2 “É uma questão de estilo”: vestuários, linguagens e corporalidades**

Em 2013 o *promoter* da festa Plasticine, Sérgio, nos concedeu uma entrevista em um bar na Rua Augusta, próximo ao salão de cabeleireiro onde ele trabalha, na qual comentava a diferença de público e de estilo presente na festa. Conforme a periodicidade do evento passou a ser quinzenal, Sérgio começou a perceber que o público apreciador de rock e de suas vertentes, que até 2010 era majoritário no bar, foi perdendo exclusividade para “*emos*”, “*funkeiros*”, “*góticos*”, “*skatistas*”, “*skinheads*”, “*punks*”, “*patricinhas*”, oriundas/os “*de tudo que é lugar*”. A “*Plast*”, enquanto sinônimo de festa onde “*cola/rola de tudo*”, utilizou tais características para montar o seu cartão de visita.

Instigados pela profusão identitária, estilística, performática e corporal, pedimos a Sérgio que nos definisse sua percepção de público, levando em conta os aspectos de estilo e tempo subjacentes à festa.

Eu: Como você percebe o estilo do público que frequentava antes para o que frequenta atualmente?

Sérgio: *“Era um povo rock n’ roll, porque no começo a gente só tocava um pouco de música eletrônica, o resto era mais rock, anos 80, que era o pessoal que curtia rock: The Strokes, essas bandas indie, rock alternativo. Aí depois de um tempo a gente colocou o funk, colocou umas músicas mais pop, porque o povo foi pedindo. Hoje em dia a gente toca de tudo, até axé.”*

Quando tratamos de percepções de estilo, e não de um estilo em si (como um componente pré-dado), procuramos compreender que as variáveis que recobrem tais percepções são localizáveis em espaços e tempos processuais. Nesse sentido, é oportuno ressaltar que seguimos diretamente as formulações de Anselm Strauss (1999, p. 32) quando ele menciona “que trata não da ‘ego-identidade’ mas do modo pelo qual as pessoas se tornam implicadas com outras pessoas e são afetadas, e afetam-se mutuamente, por meio dessa implicação”. Torna-se sintomático, portanto, compreender as vicissitudes que engendram os modos como as pessoas se reconhecem e são reconhecidas enquanto pertencentes de espaços e lugares específicos, além de manejarem marcações sociais que as aproximam ou as distanciam conforme as relações que estabelecem.

Ao esmiuçarmos ainda mais a narrativa de Sérgio, notamos como o componente musical é agenciado com vistas a tornar inteligível a relação entre musicalidades e corporalidades. Esta relação acaba se tornando atrativa para refletirmos a respeito da intencionalidade do organizador da festa, naquilo que num primeiro momento intitulamos de oxigenação festiva, isto é, a transformação espaço-temporal correspondente à ideia de mistura de público. Esta premissa, que também será possível perceber quando cotejarmos com os dados etnográficos dos outros bares, é um dos aspectos que sustenta a fala de Sérgio, movimentando a renovação da festa e

do bar e, por conseguinte, fazendo repensarem – ele e as/os frequentadoras/es - por exemplo, o *set list* através da inclusão “até” do gênero musical axé.

O percurso temporal apresentado por Sérgio estabelece que as modificações ocorridas na festa girem em torno, na chave aqui aventada, do cruzamento entre gêneros musicais, corporalidades e identificações coletivas. Corroboramos, deste modo, com as interpretações de Gibran Braga (2014, p. 3) sobre o conceito de estilo: “um referente amplo de mobilização de sinais corporais, gostos musicais e estéticos e preferências erótico-afetivas, localizados em recortes articulados de tempo-espço”. A leitura que se coloca é de que a produção de percepções estilísticas não é onipresente à constituição de sociabilidades, mas que esta produção, processual, é um componente significativo para o que se procura manejar.

Em artigo posterior, Braga (2015) costura com mais detalhes seu percurso argumentativo sobre o conceito de estilo, a partir da articulação dos marcadores sociais de gênero, sexualidade e “raça” em algumas produções audiovisuais do grupo musical Banda Uó, de Goiânia, conhecido pelo histórico de criações de versões musicais relacionadas à *hits* da *pop music*, além da identificação direta com ritmos regionais brasileiros, a exemplo do tecnobrega. Seguindo de perto as construções analíticas herdadas da teoria subcultural, desenvolvida pelo *Centre for Contemporary Cultural Studies* (CCCS) da Universidade de Birmingham, no Reino Unido, na qual focaliza o estudo das chamadas subculturas juvenis<sup>62</sup>, o autor evidencia que:

Estilo, além de um conjunto de elementos corporificados que possibilita a identificação com semelhantes, é menos inscrito em coisas do que uma categoria que circula no universo pesquisado; não é somente pessoal, como também interage com o contexto em questão. O estilo é composto de formas e sensibilidades diversas de acordo com eventos e sociabilidades determinados, e só pode ser apreendido a partir da observação de situações específicas (Braga, 2015, p. 112).

---

<sup>62</sup> Para análises a respeito de como a subcultura é uma arena onde estão imbricados valores sociais relacionados diretamente a convenções de gênero, sexualidade, “raça”, classe e geração, e através dos quais as interações entre determinados grupos são engendradas por campos de batalha ou pela resignificação da noção de subalternidade, ver: Helena Abramo (1994) e Dick Hebdige (1979).

Essa característica situacional pela qual a noção de estilo é composta se vale de uma perspectiva relacional entre indivíduo e sociedade, na qual é enfatizada a amplitude e a potência da circulação de bens e pessoas em cada contexto. Não podemos deixar de perceber que os meandros das conceituações levantadas por Braga fazem referência a determinadas pesquisas que tiveram lugar em espaços de sociabilidade “*homossexual*” e “*heterossexual*” na cidade de São Paulo, com maior ou menor ênfase para o estilo: Regina Facchini (2008), Alexandre Vega (2009), Isadora Lins França (2012) e Ane Rocha (2013).

Dentre os trabalhos elencados daremos ênfase, neste momento, à pesquisa de Facchini, através da qual Braga e as/os autoras/es citadas/os tomaram como referência para refletir sobre a noção de agência dentro dos processos sociais de produção da diferença. Nas análises de Facchini, sobre o circuito “central” e “periférico” de lazer e sociabilidade entre “mulheres que se relacionam afetivo-sexualmente com outras mulheres”, ela mostra que a agência é fundamental para entendermos o estilo como operador de diferenças. A autora se refere à “necessidade de situar os estilos, a partir de uma concepção de sujeito que permita pensá-lo em sua dimensão processual, considerando que sujeitos são constituídos no processo em que elaboram e se expressam por meio de um estilo” (Facchini, 2008, p. 166). Por ser reconhecido como um processo espaço-temporal, o estilo deve ser entendido pela chave da recorrência, de algo que se sustenta pela repetição como qualificativo do ato de (re) produzir; estilo e sujeito não são componentes pré-dados, mas construídos em relação a outras/os estilos, sujeitos, objetos, lugares, espaços etc.

Quando essas elaborações são colocadas em perspectiva com outros dados etnográficos é possível tornar palpável nossos argumentos. Ainda em São Paulo, especificamente durante as incursões no bar Guingás, um dos primeiros aspectos importantes para o entendimento das disposições espaciais diz respeito não exatamente à diferença de público, mas à distinção de ambientes – boate e karaokê – que direcionam afinidades elegíveis via faixa etária, gênero, além das não menos importantes características musicais e espaciais: na boate a predominância é de

rapazes, de 18 a 25 anos, que “*curtem de tudo um pouco*” daquela variedade musical de um ambiente repleto de *lasers* e sombras, no karaokê é majoritária a presença de mulheres mais velhas, de 30 a 50 anos que, entre goles de cerveja e conversas, servem de plateia ou de “intérprete”, geralmente, de MPB, num ambiente onde a penumbra e os *lasers* inexistem.

A proposital distinção de ambientes recria, segundo o proprietário do bar, Ailton, cenários marcados em tempos e espaços específicos, conforme situamos no primeiro capítulo. Observamos que diferente da Plasticine, que possui uma atmosfera menos marcada pela divisão espacial, o Guingas utiliza essa estratégia, da existência do karaokê e da boate, para fazer com que o bar seja atrativo para diversos tipos de públicos, moradoras/es de São Mateus ou não; dito de outra maneira, o manejo feito pelo organizador da Plasticine para diversificar seu público segue, a princípio, critérios de ecletismo musical e uma certa ideia de “ausência” de regras - “*rola de tudo*”; no caso do Guingas, esse mesmo esforço recai quase que exclusivamente na representatividade de cada ambiente. O que significa dizer, mais uma vez, que as percepções de estilo não são apenas mobilizadores de gêneros musicais, mas expressam uma gama de significados que marcam convenções sociais correspondentes a cada relação estabelecida.

Um dos pontos que merece atenção no Guingas e na Plasticine é a articulação entre classe social, local de moradia e padrão de beleza. Durante entrevista com Ailton foi possível perceber como estas marcações se cruzam:

Ailton: “*O preconceito é sempre muito grande porque o povo costuma falar que aqui [no Guingas] tem muita gente feia. Não é porque a gente é feio, mas é porque a gente é pobre! É um pessoal realmente da periferia mesmo. A impressão que dá é que as pessoas bonitas são ricas.*”

Eu: Você acha que isso tem relação com a cor?

Ailton: “*Sim. É mais gente preta que frequenta aqui. Eu lembro que uma vez a Pepê e Neném veio aqui no Guingas como cliente. Aí o pessoal tirou foto com ela e tal, alguns disseram: ‘é, a Pepê e Neném é bem a cara do Guingas’. Deu a entender que foi pejorativo e eu disse: ‘graças a deus que a Pepê e Neném é a cara do Guingas!*”

*Porque é isso que eu quero. Eu quero pessoas simples. Eu quero pessoas humildes, que não importa a conta bancária delas, até porque tem gente muito rica que frequenta o Guingás. Tem gente de vários bairros de classe alta que frequentam o Guingás. É justamente isso que eu quero. Eu quero gente! Eu não quero a conta bancária! Eu quero pessoas que realmente conversem, pessoas que você aperte e ela grite (risos)”.*

É oportuno perceber que as questões levantadas por Ailton se aproximam do termo êmico “*maloqueira/o*”, utilizado por várias/os frequentadoras/es da Plasticine. Quando conversamos com algumas/uns moças e rapazes, durante a festa, observamos que o termo “*maloqueira/o*” reforça uma das articulações que estamos tentando aproximar nesta seção: a linguagem, o vestuário e a corporalidade. Ao perguntar para elas/eles o que significava ser “*maloqueira/o*” a explicação foi sempre a mesma: pessoa “*pobre*”, geralmente preta, rude e espalhafatosa, e que não possui capital cultural e econômico para elaborar *looks* tidos como “*da moda*”. Evidencia-se, desta feita, que chamar alguém de “*maloqueira/o*”, neste contexto “periférico”, é uma das formas de encampar um jogo acusatório entre quem se coloca hierarquicamente acima, no mesmo movimento de menosprezo imputado sobre quem está aquém das expectativas que são criadas. A partir desses jogos, que são agenciados por “opressoras/es” e “oprimidas/os”, são (re)produzidas hierarquias e estratificações estéticas (Cf. Simões *et al.*, 2010 e 2011). Portanto, associar feiura e pobreza à “periferia” e beleza e riqueza ao “centro” não é simplesmente o que marca uma proposital distância geográfica, assim como são aspectos que engessam os efeitos intersticiais das relações sociais, isto é, as ações, interações e estratégias (Cf. Feldman-Bianco, 2010).

A representação engessada e essencialista de como “centros” e “periferias” são observadas por determinadas pessoas possui mais um componente que parece ser inescapável quando nos referimos à constituição de arquétipos geográficos: a marcação social de cor. Se for verdade que a segregação socioespacial da cidade de São Paulo empurrou para áreas “periféricas” a maioria da sua população preta – majoritariamente nordestina e nortista - é fato, também, que esse mesmo movimento



de expulsão e higienização coadunou-se a uma espécie de colagem e bricolagem desse lugar chamado “periferia”, além do exotismo ao que se reconhece por meio de um exercício de negação. O referente maior para a “periferia” ainda parece ser, segundo algumas/uns, a precariedade, fator que estimula a reflexão a respeito de dois argumentos: I – uma ideia que cola agência e estrutura, seguindo os usos e abusos de quem, equivocadamente, nomeia como “*cultura da periferia*”, ou quando alguém diz que algo tem a “*cara da periferia*”. Tal como Facchini (2008, p. 145), recusamo-nos a compreender essa questão por meio de “um isomorfismo fácil entre ‘comunidade’ e lugar”; II – a suposta modelagem e remodelagem, as tais colagens e bricolagens que, em geral, não moradoras/es de “periferia” fazem sobre a “periferia”, invisibilizando todo e qualquer tipo de protagonismo “periférico” e direcionando de onde devem partir as referências na cidade. Não à toa, no capítulo anterior, Tarcísio questionava o fato de que a “*cidade não se relaciona com a periferia*”.

Não gostaríamos que nossos argumentos ecoassem como espécies de reivindicações para a consolidação de ideias que remontem à noção de “guetos”. Queremos, como indicam os dados empíricos, mostrar que a agência não é um exercício exclusivo da/o “opressora/or” sobre a/o “oprimida/o”, mas também caracteriza-se num jogo no qual a/o “oprimida/o” ressignifica e ironiza o preconceito da/o “opressora/or”. Por exemplo, quando Ailton retoma para si os rumos daquela narrativa e dá “*graças a deus*” que a dupla de cantoras pretas e “*lésbicas*” Pepê e Neném sejam a “*cara*” do Guingás, não significa que ele queira criar exclusividades e/ou padrões socioespaciais, seus esforços condizem com tentativas de ler a “periferia”, especialmente o bar, pela ótica não da superficialidade – daquilo que apenas se vê - mas da autenticidade enquanto sinônimo de reconhecimento por excelência do sujeito em uma atmosfera que requer contato e interação. Como assevera Anne McClintock (2010, p. 20), as marcações sociais até agora apresentadas não “são redutíveis ou idênticas entre si; em vez disso, existem em relações íntimas, recíprocas e contraditórias”. Vejamos, a seguir, o que os dados de Belém têm a nos dizer.

Uma das pessoas com quem mantivemos contato durante o campo em Belém foi Reginaldo, que não apenas se mostrou solícito para conversar, como também nos trouxe, em cada conversa, *insights* valiosos. Se tratarmos de questões que envolvem estilo são inevitavelmente formas de escrutinarmos marcações sociais, as ponderações de Reginaldo a respeito da problemática dos eixos de diferenciação social foram primordiais na construção de nossas análises.

Reginaldo: *“Eu acredito que um indivíduo carrega várias identidades. No bar da Ângela existe uma identidade, em sua maioria, de pessoas que se assumem como homossexual, e acredito que a maioria dessas pessoas que vão pra Ângela, ao se assumirem homossexuais elas não só saíram do primeiro armário, elas já saíram de outros armários, já abriram a liberdade de dizer pra família, no local de trabalho. Dentro do bar, por exemplo, existe uma segmentação na qual mostra que alguns indivíduos não são do bairro, isso faz com que tenham contatos dentro e fora do bar, são grupos de homossexuais de determinada rua, por exemplo, que vão estar lá, juntos, bebendo, ou que possuem a mesma profissão, tipo cabeleireiro. Lá você também consegue perceber pessoas de 50 anos que estão misturadas com outras de 40 anos ou mais novas, tem as chamadas bichas mais machudas junto com as mais afetadas, então você consegue perceber que dentro dessa suposta homogeneidade homossexual existe uma heterogeneidade que perpassa não só pela questão de cor, como de profissão, de classe e também de gênero, quer dizer, é bem visível a questão de gênero porque eu vejo que tem muitos homossexuais que dizem: ‘eu não suporto estar com as sapatão porque elas são barraqueiras e tal...’ No sábado, por exemplo, 99% são lésbicas. Então, eu consigo perceber essas demarcações. Agora eu não sei se são somente esses os critérios, pode talvez existir outras pessoas que circulam por todos os grupos”.*

O final da fala de Reginaldo está calcado exatamente no que enfatizamos no início do capítulo, especialmente os quatro vetores (experiência, relação social, subjetividade e identidade) que balizam a produção da diferença (Brah, 2006). Nesse sentido, vemos um esforço da corrente pós-estruturalista feminista em dialogar com a psicanálise, sob os auspícios da compreensão do sujeito além dos imperativos das instituições sociais. Mais do que pensar o sujeito não apenas como um componente pré-dado, produzido no/pelo discurso

As novas leituras foram essenciais para um entendimento mais complexo da vida psíquica. A psicanálise perturba noções de um eu unitário, centrado e racional por sua ênfase num mundo interior permeado pelo desejo e pela fantasia. Esse mundo interior é tratado como o lugar do inconsciente com seus efeitos imprevisíveis sobre o pensamento e outros aspectos da subjetividade. Ao mesmo tempo, a psicanálise facilita a compreensão das maneiras como o sujeito-em-processo é marcado por um senso de coerência e continuidade, um senso de núcleo a que ela ou ele chama de “eu” (Brah, 2006, p. 367).

Vale ressaltar que não é nosso intuito adentrar no campo das disputas acerca da psicanálise freudiana queremos apenas mostrar que esta teoria foi apropriada pelas feministas pós-estruturalistas para enfatizarem que “o sujeito é entendido como descentrado e heterogêneo em suas qualidades e dinâmica” (*idem*, p. 368). As posições assumidas pelos sujeitos, ao contrário do que se imagina, não são pré-existentes a eles, mas produzidas socialmente.

Do início ao fim da fala de Reginaldo o suposto caráter unitário da identidade vai se diluindo e sendo borrado pelas distintas vivências de cada sujeito. Inicialmente, ele enfatiza a identidade como múltipla, localizando-a em seu mapa social a partir do que cada grupo/indivíduo traz consigo. Nesse sentido, a identidade nunca é uma totalidade, mas sim um ponto ou vários; ela é fugidia.

Quando Reginaldo pondera sobre a heterogeneidade, em contraposição ao que ele chama de “*homogeneidade homossexual*”, lembramos da narrativa de Vicente. Antes de recorrermos propriamente à fala de Vicente, é importante mencionar que ele tem 23 anos, é morador do bairro de “periferia” Cremação e maneja “*orgulhosamente*” as marcações sociais de “raça”/cor, sexualidade e local de moradia, reconhecendo-se como “*negro*”, “*homossexual*” e “*morador de periferia*”. Ademais, ele afirma que se sente um “*privilegiado*” em ter conseguido passar no vestibular da UFPA, para o curso de Serviço Social, pelo sistema de cota social referente a estudantes de escola pública, fator que aumentou sua confiança e autoestima, ao mesmo tempo em que aguçou seu olhar para a universidade como um lugar elitista. No decorrer dos nossos diálogos a heterogeneidade, levantada por Reginaldo, foi um dos precedentes para compreendermos que as vivências de Vicente não se resumem à

composição de redes de amigos “gays” e/ou em espaços de sociabilidade majoritariamente ocupados por “gays”.

Vicente: *“As pessoas me perguntam porque eu não gosto de lugares onde frequentam muitos gays... Não tenho muitos amigos gays porque eu acredito que muitos deles... as experiências que eu tive com gays não foram boas, eles foram falsos comigo, entendeu? Parece que um tá querendo roubar o namorado do outro, um fala mal do outro pelas costas, e nas boates eles ficam te olhando dos pés à cabeça. As pessoas não vão pra se sentirem à vontade, pra se sentirem bem, se divertirem. As pessoas vão pra querer se amostrar, por questões de status: querem ter a melhor roupa, o melhor sapato, a questão da estética...”*

Eu: No bar “da Ângela” não aconteceria isso?

Vicente: *“Eu não percebo isso. Eu consigo perceber que as pessoas vão pra se divertir, pra beber, não estão ligando pro que as pessoas estão olhando, pro que estão pensando, entendeu? Tanto é que se tu fores reparar, as pessoas estão vestidas assim: de boa. Não há muito essa história de querer se vestir pro próximo, mas pra si, socializar com as pessoas que estão lá.”*

Esperamos que devesse ter ficado evidente até o momento que não estamos nos propondo a fazer uma sociologia histórica sobre estilo, tampouco a respeito dos julgamentos sociais em torno do gosto e da estética. Ainda que Pierre Bourdieu (2007) opere com a noção de estrutura estruturante (*modus operandi*) para analisar, por exemplo, gostos de classe e estilos de vida, não nos sentimos confortáveis em observar os contextos que pesquisamos sob as lentes do autor, justamente porque as lógicas classistas que ele aponta parecem fazer da agência uma espécie de subterfúgio para a ação estrutural.

Bourdieu mostra que a aplicabilidade da teoria da prática para a análise da arte e do consumo artístico predispõe que tais componentes desempenhem, “independente da nossa vontade e do nosso saber, uma função social de legitimação das diferenças sociais” (Bourdieu, 2007, p. 14). As questões que ele levanta são recorrentes em situações onde classes sociais distintas são confrontadas, num jogo em que a altivez e a suposta “nobreza pura” da classe dominante procura ditar as regras para quem é visto como pertencente a uma classe inferior. Isso nos faz lembrar a seguinte

expressão verbalizada de maneiras distintas nas nossas andanças por São Paulo, por exemplo: “*você pode até ter uma nobreza orgânica*”<sup>63</sup>, *mas nunca será um de nós*”.

Aproveitamos para ressaltar que não trabalhamos com o estilo em si, não apenas porque não o percebemos como um operador de diferenças pré-dado, mas também porque na maioria das narrativas ele não aparece nesses termos. Não é exatamente de um estilo específico que os interlocutores falam, mas de percepções que o envolvem e que dizem respeito a uma série de outras marcações sociais dependentes de contextos específicos.

O alicerce para Reginaldo provavelmente passa pelo acúmulo de experiências que ele já vivenciou desde a abertura do bar “*da Ângela*” até os dias atuais. No caso de Vicente as suas experiências são interpeladas pela pouca aproximação de grupos formados por “*gays*” e pela suposição inescapável da distinção entre frequentadoras/es de bares e de boates. Outro ponto significativo é que, diferente de Reginaldo, as amigadas de Vicente são quase todas compostas por mulheres “*homossexuais*” e “*heterossexuais*”.

Pensando que as identidades são “multiplicidades relacionais em constantes mudanças” (Brah, 2006, p. 371), as cenas apresentadas só podem ser compreendidas se não encapsularmos as experiências e as relações sociais que são estabelecidas no decorrer das aproximações e dos distanciamentos de cada interlocutor. A produção social das diferenças individuais e coletivas é um incansável exercício de ir e vir, complexo e contraditório.

Enquanto as identidades pessoais sempre se articulam com a experiência coletiva de um grupo, a especificidade da experiência de vida de uma pessoa esboçada nas minúcias diárias de relações sociais vividas produz trajetórias que não simplesmente espelham a experiência do grupo. De maneira semelhante, identidades coletivas não são redutíveis à soma das

---

<sup>63</sup> O termo “*nobreza orgânica*” corresponde especificamente a um *modus operandi* alicerçado no desnível histórico, social, econômico e cultural entre classes, seu sentido estrito marca hierarquias e estigmas institucionalizadas/os entre o que é “puro” e o que é “orgânico” no sentido de desvelar que o primeiro termo está naturalizado, porque nos faz crer numa “inequívoca” relação positivista sobre o que somos e como nos relacionamos, enquanto o segundo termo aventa o que se aprende/apreende a partir da intencionalidade de cada processo de socialização, isto é, no segundo caso não há um reconhecimento de classe linear e por este motivo interessa menos o nível de ascensão social, mas, sobretudo, as características de origem (nascimento e filiação, por exemplo).

experiências individuais. Identidade coletiva é o processo de significação pelo qual experiências comuns em torno de eixos específicos de diferenciação – classe, casta ou religião – são investidas de significados particulares. Nesse sentido, uma dada identidade coletiva parcialmente apaga traços de outras identidades, mas também carrega outros traços delas. Isso quer dizer que uma consciência expandida de uma construção de identidade num dado momento sempre requer uma supressão parcial da *memória ou senso subjetivo* da heterogeneidade interna de um grupo. Mas isso de nenhuma maneira é o mesmo que dizer que as relações de poder que são parte da heterogeneidade desaparecem. A eventual mudança (se houver) dos padrões de relações sociais seria contingente em relação ao poder dos desafios políticos que discursos e práticas específicos são capazes de efetuar (Brah, 2006, p. 371-372).

Ainda sobre as narrativas de Reginaldo e Vicente, vale ressaltar como elas articulam imagéticas de dentro e de fora que se aproximam do que Roberto Marques (2015) nomeia de “identidade como pegadinha”. Em sua tese de doutorado sobre as festas de forró eletrônico, localizadas no Parque de Exposição Agropecuária do Crato (Expocrato), microrregião ao sul do Ceará, Marques analisa o aspecto musical não como originário ou típico da “região”, mas como um mobilizador identitário e classificatório.

O forró, portanto, não me serve para caracterizar uma identidade local, mas para imaginar/visualizar como a experiência de saturação e multiplicidade, bastante presente na festa de forró, evidencia uma forma de pensamento local difícil de atingir pela limitação da análise a seus signos identitários mais frequentemente visitados (Marques, 2015, p. 30).

A despeito do autor não usar diretamente os termos identidade e estilo em suas análises, ele faz com que a/o leitora/or perceba que naqueles “territórios de luz e sombra” das festas de forró – semelhante à visualidade interna de uma boate – corpos e gênero musical se assemelham a derrapagens e não-definições de sentido, respectivamente.

Os shows de forró que Marques observou lembram o cenário das festas de aparelhagem nas “periferias” de Belém, nas quais é possível perceber múltiplas composições de vestuários dentro de espaços de predominância de versões de *hits* da *pop music*, do funk, do reggae, do forró, tudo em ritmo de tecnobrega, acompanhado

por imensos *sound systems* e uma parafernália que envolve *lasers*, canhões de luz e muita pirotecnia de estruturas que se movimentam no palco, simbolizando objetos (naves, armas, pedras preciosas) e animais (répteis e aves). Soma-se a isso a citação contínua, tanto nos shows de forró quanto nas festas de aparelhagem, dos nomes das bandas de forró ou das aparelhagens e das “*galeras*”<sup>64</sup> (grupos formados por moças e rapazes, moradoras/es das “periferias” de Belém, que se reúnem a partir do culto a um objeto ou aparelhagem e via local de moradia/lugar de origem) pelos DJs e a comercialização, a preços módicos, de CDs gravados durante as festas.

Olhando para o contexto que pesquisamos, a partir da leitura de Marques, as ideias de corpos em derrapagem coadunadas a gêneros musicais sem definições estanques são promissoras. Não obstante tratarmos de contextos citadinos e festivos específicos trazemos à baila processos de diferenciação social comumente tangenciados por linguagens, cenas musicais, vestuários e corporalidades.

Nos três bares onde realizamos as etnografias o derrapamento de identidades corporais e a ausência de um único sentido de sociabilidade foram prevaletentes. Mesmo nos bares Guingas e Refúgio dos Anjos, onde a orientação sexual foi verbalizada em alto e bom som, a potência das subjetividades nos possibilitou um olhar mais cuidadoso para as relações sociais estabelecidas. Perseguimos as composições linguísticas e de vestuários e as corporalidades por acreditarmos que as sociabilidades apresentadas ressignificam a ideia de “*bagaceira*”, na maioria das vezes associada a contextos “periféricos” como forma de estigmatizá-los. Ir para a “*bagaceira*”, contrapor-se à “*coisa enfeitadinha da boate*”, ser reconhecida/o como “*maloqueira/o*”, pertencer ao “*povão*”, são coloquialidades percebidas nas “periferias” de São Paulo e Belém, e no momento das etnografias vieram à tona para marcar e borrar identidades. Esse dinamismo identitário aparece não como forma de isolar identidades, mas para enfatizar que seus processos de constituição se dão de modo recíproco, afinal existe uma afetação mútua em quem acusa e naquela/e que ressignifica um termo e/ou um jargão (Cf. Strauss, 1999).

---

<sup>64</sup> Sobre as festas de aparelhagem em Belém e as “*galeras*” (equipes) que fazem parte dessas festas, ver: Antônio Maurício Costa (2009) e Ana Paula Vilhena (2012).

A relacionalidade deve ser preponderante se queremos construir etnografias preocupadas com os contextos, sejam estes distantes ou próximos ao nosso. Esta é uma das chaves que dá base a já citada pesquisa de Isadora Lins França (2012), na qual a autora desenvolve etnografias primorosas em três espaços de sociabilidade “*homossexual*” da cidade de São Paulo. Ao lançarmos luz para o samba “*gay*” pesquisado por França, situado na região do “centro antigo” da capital paulistana, desponta uma representação sociogeográfica indicada pelo que estamos chamando, neste momento, de “periferização” do “centro”, nesse caso por conta do fluxo de “*gays*” moradores de “periferias” que se deslocam para essa região da cidade, especialmente aos finais de semana.

Em um olhar desavisado, pode parecer que esses sujeitos estejam ocupando uma região que “não é deles”, ou que “não foi feita para eles”; não à toa desde a “operação limpeza” no “centro antigo” da cidade de São Paulo, comandada pelo então delegado José Wilson Richetti, em finais da década de 1970 – em pleno período ditatorial brasileiro - até os processos de gentrificação mais atuais levados a cabo pelo crescimento da especulação imobiliária local, os empresários e os gestores municipais têm argumentado a favor da revitalização desse “centro”, as entrelinhas de seus discursos retomam os perversos argumentos da moralidade (sexual) e da decadência. Ainda que esses empresários e gestores “reconheçam” a existência de bares e boates “GLS”, quase sempre como fator lucrativo, e das/os LGBT que ali transitam diariamente, é necessário, ainda, que se construam pontes efetivas de diálogo para que determinadas/os sujeitos, sociabilidades e símbolos não sejam meros artefatos decorativos nesse processo de revitalização.

Acompanhando o raciocínio que inviabiliza pensar a cidade para todas/os, poderíamos, numa proposital ingenuidade, nos perguntar por que essas/es LGBT atravessam as fronteiras de seus locais de moradia e optam em ocupar uma região que vivenciam, em alguns casos, pontualmente? A primeira resposta ecoa ao nosso redor: a leitura da cidade, ou de um exercício de “fazer-cidade” (Agier, 2011), se dá pela ótica da exclusão; segundo, é o estímulo ao “exercício prazeroso de sociabilidade”



(Marques, 2015, p. 79) e de mobilidade que confere existência e resistência para estas práticas.

A “periferização central” (morar na “periferia” e se apropriar/ocupar do/o “centro”) ou a “centralização periférica” (se apropriar/ocupar do/o “centro” da “periferia”) interferem diretamente no modo como se articulam classes sociais e estilizações corporais, tais movimento-ações marcam lugares sociais e pontos de convergência que situam quem faz parte ou não de determinado lugar/espço. Por exemplo, alguns interlocutores de França que frequentavam o samba “gay” manejavam negritudes estilizadas (cabelos e danças) para definir quem era “de fora” e “de dentro”, assim como para mobilizar desejabilidades. São esses construtos relacionais que evidenciam o quanto há rentabilidades analíticas ao fazermos dialogar estudos urbanos aos estudos de gênero e sexualidade, e vice-versa.

Caminhando para a finalização da seção, um último ponto é preciso ser destacado: a subjetividade do pesquisador, constantemente colocada em suspeição nas pesquisas no campo dos estudos de gênero e sexualidade. Abaixo, apresentamos alguns trechos de entrevistas que consubstanciam o aspecto mencionado. Recorrendo novamente aos movimentos de “periferização central” e “centralização periférica”, questionamos Josué e Tarcísio a respeito de suas percepções sobre lugares específicos na cidade de São Paulo e o quanto isso interfere na representação que eles fazem das pessoas que frequentam. Cabe destacar que em determinados momentos tivemos que nos colocar como objeto de análise para que pudéssemos balizar com mais segurança as suas explicações e comparações.

Eu: Você acha, por exemplo, que a maioria das pessoas que estão na Vieira de Carvalho ou no Arouche é da “periferia”?

Josué: *“Olha, até então onde as pessoas estão, na rua, bebendo, conhecendo outras pessoas, conversando, ali eu acho que ainda não tem [quem está consumindo e sendo visível, nesse caso], mas quando você entra dentro das boates dos arredores, se você for uma pessoa que tá com roupa que não seja de grife, você é um pouquinho isolado.”*

Eu: Nesse sentido, o que é emblemático pra você?

Josué: *“Geralmente é a marca da roupa.”*

Eu: Além da marca, tem algum tipo de roupa que é mais usado?

Josué: *“Você vê desde uma roupa simples, até uma roupa mais na moda. Geralmente, a roupa que tá em alta, que todo mundo gosta, as pessoas falam: ‘olha, aquele cara tá usando, então ele tem condições de comprar.’ E as pessoas da periferia, não, elas vão com aquela roupa mais simples, humilde.”*

Eu: Você acha que a roupa que eu estou usando (estava usando: calça jeans *skinny*, coturno, camiseta sobreposta por um blazer com as mangas cortadas que parecia um colete), o jeito como eu estou vestido, lembrando que estou morando em Itaquera, você acha que do jeito que eu estou agora eu poderia ser considerado “da periferia” se estivesse em algum espaço no “centro” da cidade?

Josué: *“Não, porque você tá bem vestido. A roupa que você tá usando está muito show pra você, está combinando. Você está com um colete... Até mesmo a maneira das pessoas se vestirem têm diferenças das pessoas do centro para as pessoas da periferia. As pessoas do centro têm uma cultura melhor, elas conseguem acompanhar o mundo da moda, coisa que as pessoas da periferia não têm. Você está usando esse blazer cortado na manga, tá lindo pra você! Tem muitas que não conhecem e falam: ‘pô, o cara é playboy’... Não que seja uma roupa de marca. Agora quando as pessoas que já conhecem, que só costumam usar roupa de marca, vão dizer: ‘não, aquilo não é roupa de marca!’. São pessoas que conhecem o mundo lá fora, que conhecem tudo que está acontecendo, são pessoas que circulam. São pessoas que estão por dentro da moda, do local, do país, do mundo.”*

Com relação a Tarcísio, segue nosso diálogo:

Tarcísio: *“É interessante perceber que o paulistano não conhece a própria cidade, esses meninos que estão comigo, por exemplo...”*

Eu: O que eles falaram? Qual foi a primeira impressão que tiveram?

Tarcísio: *“Geograficamente, eles pensam que Zona Leste é tudo uma coisa só, que tá tudo um do lado do outro.”*

Eu: E sobre o Guingás?

Tarcísio: *“Eles sabem porque eu sempre insisto em trazê-los aqui. Alguns vieram mais de uma vez e outros decidiram que não vem mais.”*

Eu: Por quê?

Tarcísio: *“Por puro preconceito. Na minha opinião é a questão do vestuário, da linguagem.”*

Eu: Você pode me explicar melhor isso?

Tarcísio: *“Vai na The Week e observa na hora que o povo tá dançando, olha na cintura pra você ver.”*

Eu: Bom, pensando nisso, se você me olhar agora vai me dizer que sou um morador de São Mateus?

Tarcísio: *“Hoje você tá mais pra The Week, hoje você tá pra The Week! Tem dias que você tá Guingás, mas hoje você tá pra The Week.”*

Eu: Como você percebe isso?

Tarcísio: *“É uma questão de estilo. A questão do vestuário tem sua localização.”*

Eu: Você pode me explicar melhor?

Tarcísio: *“Por exemplo, se você vai numa The Week, numa Cantho, a questão da grife pesa muito: a questão do portar e da maneira como as pessoas se vestem, isso é o diferencial. A questão do vestuário é diferente, completamente diferente. Por exemplo, um estilo típico da zona leste é: moletom, bermuda, tênis e boné de aba reta. Na verdade, eu diria que isso também faz parte da periferia.”*

Eu: Lembro que das vezes em que conversei com pessoas no Guingás, várias falavam assim: ‘aqui a gente não tá preocupado se a pessoa é masculina, feminina, se usam roupa de grife ou não...’ Será que isso tem relação com o fato das/os frequentadoras/es do Guingás não ligarem pra isso e terem certa liberdade pra se vestirem do jeito que quiserem, digo, do jeito que lhes forem mais conveniente?

Tarcísio: *“Não sei. Eu particularmente me preocupo. A questão da imagem é importante pra mim em qualquer situação. Eu tenho essa preocupação com o que os outros vão ver. Pra mim, o Guingás é uma sala de aula.”*

Nos diálogos acima fica evidente que existe um hiato entre “centro” e “periferia”. A possibilidade de amplitude das narrativas, marcadas por rígidas

diferenciações sociais, faz valer os movimento-ações de Josué e Tarcísio; o que eles (re) conhecem como característica da construção de repertórios variados traz à baila, sobretudo, apropriações contingenciais de lugares e espaços. Conhecer a própria cidade é, sem dúvida, um meio para analisá-la. Os dois partem de pontos específicos com vistas a problematizar, de acordo com o direcionamento das perguntas, referências individuais e coletivas para o que nos é caro: a linguagem, o vestuário e a corporalidade. Percebam que as primeiras perguntas são menos sobre estilos do que referentes a identificações locais, na tentativa de que saísse de suas zonas de conforto, estratégia nem sempre exitosa, porém pertinente. No bojo desses detalhes teórico-metodológicos, temos, portanto, duas narrativas que condensam de forma ímpar o que nos propusemos perscrutar ao longo da seção.

A impressão que nos causa é de que Josué e Tarcísio retroalimentam suas falas na chave dos agenciamentos geográficos e socioeconômicos, cada um do seu modo vai tecendo uma complexa trama inter-relacionada com o vestuário, as condições financeiras, os conhecimentos, as linguagens e as localidades. Embora não darmos ênfase às sociabilidades relacionadas a cenas musicais, os meandros contidos nas falas de Josué e Tarcísio lembram a pesquisa de mestrado de Ane Rocha (2013) sobre a cena *indie* rock paulistana representada pela festa Funhouse, localizada na Rua Bela Cintra, paralela à Rua Augusta, no “centro” de São Paulo, principalmente se percebermos que Tarcísio é talvez o único interlocutor que menciona diretamente o termo estilo para explicar determinado perfil, segundo ele, típico da zona leste: “*moletom, bermuda, tênis e boné de aba reta*”.

Rocha cruzou estilo e lógicas classificatórias utilizadas pelas/os adeptas/os da cena *indie* mencionada e procurou compreender as produções de um discurso sobre si. A autora mostra que o “estilo aparece como uma grande arena de exercício da agência e do manejo de convenções sociais” (Rocha, 2013, p. 118). O modo que encontramos para capturar os sentidos e significados dessa “grande arena” foi possível através da subjetividade do pesquisador, do que talvez seja uma das coisas mais significativas nos percursos de uma pesquisa etnográfica.

Pedi, então, que Josué e Tarcísio me situassem dentro das suas representações e identificações. Nas duas ocasiões saí de casa compondo um *look*, a meu ver, casual e despojado e com informações corriqueiras de moda: calça jeans *skinny*, camiseta, casaco, coturno e corte de cabelo no estilo *undercut* (raspado nas laterais e desfiado no centro). Comecei a perceber que meus modos de manejar aqueles sinais diacríticos interferiam diretamente numa boa ou má impressão sobre mim, além de me localizarem, dependendo da roupa, como alguém “de dentro” ou “de fora” do espaço. Apesar de eu não usar uma “*roupa de grife/marca*”, segundo Josué eu possuía conhecimentos para dominar combinações visuais.

De acordo com Tarcísio, eu manejava um visual móvel que ora me aproximava, ora me distanciava de determinados espaços conforme o comportamento que eu queria passar. As análises deles nos fizeram compreender que o exercício de “dar-se a ver” (Abramo, 1994) é mais do que uma montagem e/ou desmontagem, ou um simples ato de colocar uma roupa e sair, os agenciamentos em torno dos manejos de convenções sociais corroboram com as maneiras com que cada uma/um nos observa e por meio de como gostaríamos de ser observadas/os dentro das expectativas que criamos; estas são dinâmicas que correspondem ao modo taxativo de Tarcísio ao dizer que: “*A questão da imagem é importante pra mim em qualquer situação*”, contrapondo-se, assim, aquelas/es que acreditam não haver preocupação na escolha do visual das/dos que frequentam espaços de sociabilidade em contextos “periféricos”.

A questão da subjetividade do pesquisador nos fez reconhecer que esta não é um retrato autobiográfico, a subjetividade pode e deve ser exercitada para ajudar na compreensão de que pesquisadoras/es também são pessoas. Facchini (2008) evidencia como seu olhar atento para essa questão facilitou, algumas vezes, suas entradas em campo.

Eu mesma, que poderia ser classificada como alguém que tem uma performance mais ambígua, cheguei a jogar com vários estilos de roupa para ir a essas boates. Geralmente, permanecia como se estivesse invisível para as frequentadoras. Numa dessas vezes, apesar dos cabelos curtos, lancei mão de um pouco mais de maquiagem, decote na blusa e uso de

salto e o resultado se fez sentir: a garçonete no bar já me atendeu de modo mais atencioso (Facchini, 2008, p. 120).

Na esteira desse argumento, e aproveitando o final do trecho da entrevista de Tarcísio, notamos que as composições de linguagens, vestuários e corporalidades são produções atualizadas constantemente, tal como a representação da “sala de aula” feita por Tarcísio quando se referiu ao Guingás.

Finalizamos esta seção, enfatizando que os dados destacados nos permitiram olhar para o Guingás, o Refúgio dos Anjos e a Plasticine como espaços que fazem circular indivíduos, objetos e representações dentro de jogos de acusação e ressignificação nos quais “também permitem que as pessoas se tornem reconhecidas e explorem diferentes possibilidades de ação e *performance*” (Simões, 2011, p. 171-172).

### **3.3 Quando um “preto” encontra um “branco”, e vice-versa: sobre lugares sociais, cores e cidades**

Começaremos esta seção recorrendo a um episódio anedótico da trajetória de Oton, no qual ele relata uma situação de racismo que vivenciou quando cursava a terceira série do ensino fundamental, aos 9 anos de idade.

Oton: *“Quando eu tava na terceira série, lembro que minha avó sempre falava pra gente estudar porque os estudos iriam dizer quem éramos lá na frente, e ela era analfabeta. Eu sempre estudei. O meu caderno era impecável e tal, e nessa época tinha uma determinada menina, lembro muito bem o nome dela até hoje, Solange, ela me pediu o meu caderno emprestado e eu emprestei, chegou no outro dia ela não trouxe o caderno. Eu falei pra ela que precisava usar o caderno, ela disse que no dia seguinte iria trazer. No dia seguinte ela não tinha trazido. Então, eu peguei um caderno velho e comecei a fazer a matéria, mas sempre pedia que ela devolvesse o caderno porque viriam as provas e eu precisava do caderno. Ela olhou pra minha cara e falou: ‘você é preto mesmo, não vai passar da quinta série!’. Nossa, eu chorei tanto! Eu chorei, chorei, chorei, só que o pessoal da sala não falou nada, a professora não ouviu e eu fiquei quieto. Quando cheguei em casa enchi o tanque com cândida [água sanitária] e sabão em pó, entrei e fiquei dentro e quando a minha avó viu aquilo começou a chorar. Primeiro ela me bateu ali mesmo e depois ela queria*

*saber porque eu tinha feito aquilo. Eu falei tudo o que tinha acontecido. No dia seguinte ela foi na escola, cuspiendo fogo pelas ventas, fez um escarcéu na escola, prometeu me tirar de lá e processar a escola e a diretora. Nenhuma escola quer ser processada por racismo, e a diretora pediu pelo amor de deus, pediu desculpas, e ia convidar a menina a se retirar da escola...”*

Eu: Quantos anos tinha a garota?

Oton: *“Também tinha 9 anos. Apesar de ter sido coisa de criança, eu me senti ofendido... Mas vai saber a criação dela, se ela está sendo criada pra ser uma racista?!”*

Eu: Qual a cor dela?

Oton: *“Ela era branca. No final das contas, ela não foi retirada da escola, eu foi quem saiu. Então, essa foi a primeira vez que eu senti racismo.”*

Esta talvez tenha sido a seção mais difícil de escrever. De toda a tese, ela foi a última a ser escrita, com o objetivo de que os dados fossem nos revelando novas reflexões ao longo de cada retomada de leitura. Há algum tempo fujo da discussão sobre “raça”/cor porque não me sinto à vontade para tecer análises mais detalhadas a esse respeito. Acredito que muito do que eu percebo/compreendo desse campo de conhecimento possui relação direta com o Estado onde nasci, Pará, e com as minhas mobilidades para fora deste.

\*\*\*

Diante de um arsenal importante de autoras/es que tratam das questões raciais no Brasil e em escala global, optamos por selecionar aquelas/es que se não se aproximam diretamente do tema, em alguns casos, o fazem sem perder de vista que a marcação social de “raça”/cor é uma das mais importantes quando a proposta é perscrutar a constituição de relações sociais. Resolvemos fazer essa chamada de atenção para que a/o leitora/or não encare a seção como uma tentativa forçada e mal estruturada de construir genealogias enquanto efeito meramente retórico. De fato, esse não é o objetivo.

Para que os dados não sejam jogados aleatoriamente, é importante ressaltar que uma das principais justificativas, brevemente pontuada nas seções e nos capítulos anteriores, se refere ao modo como as sociabilidades apresentadas se aproximam, direta ou indiretamente, das marcações sociais de “raça”/cor, percebendo-a como atributo para localizarem-se ou localizarem socialmente alguém na cidade, dentro ou fora de espaços e eventos específicos. O argumento de relevância aqui não diz respeito à leitura fácil que identifica, por exemplo, no jargão popular a “periferia” como lugar de preta/o, mas à compreensão do que está em jogo quando ocorre essa identificação.

Começamos a seção com a anedota de Oton porque ele explora de modo contundente o lugar social destinado para quem é preta/o e o quanto isso conjuga ações e posicionamentos de recusa ao que se é. “*Você é preto mesmo, não vai passar da quinta série!*” é uma construção textual recorrente e que exacerba o quanto a retórica de que “somos todos iguais” ou “somos todos seres humanos” não reconhece a diferença como importante para dar inteligibilidade ao que somos e ao que reconhecemos. No final das contas, o jargão “somos todos” alguma coisa não passa de um jogo de palavras cuja intenção é causar um suposto efeito democrático.

No que diz respeito à “raça”/cor dentro da história das relações raciais brasileira – ambígua e excludente – ainda é possível perceber resquícios diretos com um sistema escravocrata e com uma maneira de se referir a/o outra/o através de nuances fenotípicas, algo que Lilia Schwarcz e Heloísa Starling (2015) nomeiam de “linguagem de cor”. Em seus termos:

Apesar de não existirem formas de discriminação no corpo da lei, os pobres e, sobretudo, as populações negras são ainda os mais culpabilizados pela justiça, os que morrem mais cedo, têm menos acesso à educação superior ou a cargos mais qualificados no mercado de trabalho. Marca forte e renitente, a herança da escravidão condiciona até nossa cultura, e a nação se define a partir de uma linguagem pautada em cores sociais. Nós nos classificamos em tons e meio-tons, e até hoje sabemos que quem enriquece, quase sempre, embranquece, sendo o contrário também verdadeiro. Se a fronteira de cor é de fato porosa entre nós, e não nos reconhecemos por critérios só biológicos; se no país a inclusão cultural é uma realidade e se expressa em manifestações que o singularizam – a



capoeira, o candomblé, o samba, o futebol; se nossa música e nossa cultura são mestiças em sua origem e particularidade, não há como esquecer também os tantos processos de exclusão social. Eles se expressam nos acessos ainda diferentes a ganhos estruturais no lazer, no emprego, na saúde e nas taxas de nascimento, ou mesmo nas intimidações e batidas cotidianas da polícia, mestra nesse tipo de linguagem de cor (Schwarcz & Starling, 2015, p. 15).

Essa “linguagem de cor” expressa o seu lado mais perverso quando mobiliza uma recusa individual pela força do preconceito racial. O efeito disso aparece em dois momentos da fala de Oton: I – quando o preconceito racial é verbalizado; II – na reação a esse preconceito sobre quem sofreu a ação. De um lado a brincadeira e do outro o silêncio. Enquanto a moça fala e passa despercebida, aquela atitude marca desde muito cedo a maneira como Oton é observado, fazendo com que ele “reconheça”, a contragosto, o que lhe é imputado. Se há uma tentativa de embranquecimento num espaço-tempo específico, isso significa dizer que essa tentativa é fruto do racismo que, infelizmente, persiste na nossa sociedade e acaba culpabilizando e/ou invisibilizando a vítima.

Ao tratar dessa complexa relação desigual entre “brancas/os” e “pretas/os”, fortemente expressada pelo tom paternalista no qual a/o “branca/o” interage com a/o “preta/o”, a reflexão inevitavelmente se volta para o que acompanha Oton desde a infância: a pecha persecutória da localização fenotípica, no caso do Brasil para sermos mais exatos. Não há dúvidas de que falar sobre relações raciais em contexto brasileiro é compreender a problemática que envolve a temática por meio do lugar social que cada uma/um ocupa. A ação e a reação investidas na dinâmica que envolve a constituição do preconceito racial evidencia que o espaço-tempo de confronto travado entre Oton e Solange são sinalizadores que interferem diretamente nos modos como os sistemas hierárquicos marcados por “raça”/cor são constituídos.

Em certo sentido, quando falamos de localização fenotípica enfatizamos que esse lugar destinado ao sujeito negro está encrustado em realidades onde os interditos sociais orientam a criação de linguagens específicas de afastamento e menosprezo da/o “branca/o” para a/o “negra/o” e da/o “negra/o” para a/o “negra/o” (Cf. Fanon, 2008). Ao relatar o drama racial escrito por Mayotte Capécia em seu romance

autobiográfico *Je suis Martiniquaise*, Frantz Fanon (2008, p. 54) problematiza em que medida o amor autêntico entre a “mulher de cor” e o europeu “permanecerá impossível enquanto não eliminarmos este sentimento de inferioridade, ou esta exaltação adleriana, esta supercompensação, que parecem ser o indicativo da *Weltanschauung* negra”.

No escrutínio dessa questão, Fanon pontua a construção arquetípica que envolve os processos de colonização e a artificialidade sobre a qual é elaborada a ideia de ressentimento.

Mayotte ama um branco do qual aceita tudo. Ele é o seu senhor. Dele ela não reclama nada, não exige nada, senão um pouco de brancura na vida. E quando, perguntando-se se ele é bonito ou feio, responde: “Tudo o que sei é que tinha olhos azuis, que tinha os cabelos louros, a pele clara e que eu o amava” - é fácil perceber, se colocarmos os termos nos seus devidos lugares, que podemos obter mais ou menos o seguinte: “Eu o amava porque ele tinha os olhos azuis, os cabelos louros e a pele clara”. E nós, que somos das Antilhas, sabemos suficientemente, é o que por lá se repete, que o preto tem medo dos olhos azuis (Fanon, 2008, p. 54).

Nesse momento do texto Fanon costura um argumento que conecta nacionalidade, afetividade e brancura. Segundo a romancista, na leitura do autor, existem dois polos de ação praticamente intransponíveis entre o sujeito “*branca/o*” que cultiva a beleza e a virtude enquanto características naturais de origem e o sujeito “*negra/o*” que alcança tais características “de tempos em tempos, com alguns vislumbres, ameaçados, contudo pelas origens” (*idem*, p. 56). Segundo o autor, o sentido do embranquecimento da “raça”, nesse caso, não serve “para preservar ‘a originalidade da porção do mundo onde elas cresceram’, mas para assegurar sua brancura” (*idem*, p. 57). De algum modo, essa forma de assegurar a brancura é o que faz Oton, aos 9 anos, literalmente querer embranquecer ao encher o tanque de sua casa com água sanitária, expurgando sua cor e localizando-a fora de toda e qualquer possibilidade de ascensão, naquele momento.

Anos depois o manejo utilizado por Oton sobre sua cor revela uma elaboração construída pela autoafirmação e pelo reconhecimento de que se existem lugar e

posição social para “*negras/os*” e “*brancas/os*”, há, sobretudo, potência subjetiva que age diretamente nas situações de racismo, por exemplo. Quando perguntamos a ele se já tinha sofrido alguma situação de racismo no que diz respeito à questão dos relacionamentos afetivo-sexuais suas memórias retomaram um encontro ocorrido com um rapaz “*branco*”, na Avenida Paulista, contato que evidenciou mais uma vez o abismo entre “*brancas/os*” e “*negras/os*”.

Eu: Você já sofreu algum tipo de preconceito com relação a sua cor no que se refere à busca por parceiro?

Oton: *“Já. Eu passei por isso recentemente. Eu estava sentado na Paulista, estava acompanhando uma menina que ia fazer umas fotos na Record, só que eu não podia entrar na emissora e resolvi ficar sentado esperando, daí apareceu um rapaz muito bonito, começamos a conversar, ele pediu meu telefone e eu dei. Marcamos um encontro e tal. Naquele momento rolou uns beijos e abraços. A gente se despediu, ele foi embora e eu fui buscar minha amiga. No dia seguinte ele me ligou e marcamos um encontro, mas eu esqueci que no dia do nosso encontro eu tinha aula de violão. Quando ele ligou confirmando eu falei assim: ‘Desculpa, eu não vou poder ir porque eu tenho prova da minha aula de violão’. E ele: ‘É, então você tem as suas coisas e não me conta nada, é assim e tal?!’. Eu disse: ‘Eu estou te conhecendo agora e tem outras coisas que você precisa saber, não deu tempo pra eu contar tudo, eu falei só algumas coisas’. Ele retrucou: ‘Sabe de uma coisa? É melhor você ficar com alguém da sua cor, porque preto com branco não vai dar certo mesmo!’. E desligou o telefone na minha cara. Eu fiquei triste por causa dessa pessoa, fiquei chateado e tal, mas depois passou, porque não vale a pena ficar remoendo isso, não vale a pena ficar sofrendo por causa disso, não vale a pena mesmo. De que adianta eu ir atrás, pular, chorar, gritar? Ele é assim e eu não vou poder mudar a pessoa. Tomara que ele mude um dia! Se ele não mudar eu não posso fazer nada.”*

As cenas destacadas por Oton se tornam inteligíveis quando há um cuidado analítico em compreendê-las como momentos específicos de sua trajetória, interpelados de perto através de elaborações identitárias e processos de autoafirmação que vão sendo consolidados pelo trabalho do tempo. Além da relação tensa estabelecida entre Oton e o rapaz que ele conheceu na Avenida Paulista, outro aspecto que contribui para o adensamento da análise é o cruzamento da marcação de “*raça*”/cor com determinados lugares na cidade de São Paulo. A relação fortuita

apresentada se deu em um dos maiores cartões-postais da capital paulistana: a Avenida Paulista, símbolo por excelência do cosmopolitismo, da modernidade e do trabalho, e por ser um lugar de encontro para as mais variadas formas de sociabilidade e manifestações públicas. Se há neste lugar uma profusão de símbolos, significados e pessoas que tornam a avenida representativa daquelas explicações cuja mistura das relações vira sinônimo de igualdade e democracia, não há como deixar escapar que esses olhares homogêneos são, sobretudo, versões cidadinas contingenciais interferidas pelas maneiras como são construídas identificações e verbalizações sobre algo/alguém. Seguindo de perto as análises de Doreen Massey (2013), é primordial que se compreenda o espaço urbano e os lugares como passíveis de conexão; as tais políticas de conectividade que ela menciona elucidam espaços e lugares em perspectivas não isoláveis.

A “*Paulista*”, como é popularmente chamada, concentra também um contingente expressivo de transeuntes com tons de pele majoritariamente claros. Não cabe afirmar que são todas/os “*brancas/os*”, porque as identidades e os processos de reconhecimento passam pela diversidade dos traços fenotípicos de cada uma/um e dos sinais diacríticos que são manejados, além das observações do pesquisador. Também não é possível afirmar que quem está na “*Paulista*” consome todos os equipamentos ali disponíveis. Aquele encontro de Oton nos chamou atenção para o quão ríspida pode ser uma relação quando a naturalização do preconceito é automaticamente confrontada; naquela situação ambos estavam em pé de igualdade no que diz respeito a ausência de conhecimento da experiência de vida de cada um, contudo no momento em que o rapaz percebe o quanto aquela aproximação poderia exacerbar uma mesma frequência de atividades, ou um contexto no qual Oton não estaria sempre disponível, há a quebra de contato, sob a justificativa de que “*preto com branco não vai dar certo*”. Esse tom preconceituoso e ríspido desta fala talvez encontre eco na dificuldade que aquele rapaz tem de compreender que suas lógicas cidadinas e raciais são linhas tênues facilmente borradas pela interrupção de uma total disponibilidade.

Pensando numa não superação do sistema de escravidão brasileiro, que na atualidade se expressa, dentre outras formas, através de um racismo institucionalizado – sarcástico e irônico - a lógica que se cria acerca das relações não amistosas entre “*brancas/os*” e “*negras/os*” continua embasando o perverso argumento subjacente à representação de contatos paternalistas nos quais o indivíduo que se autoidentifica “*branca/o*” direciona as ações daquela/e que se autoidentifica “*negra/o*”. Embora as análises aqui empreendidas enfatizem a importância da agência na produção social das diferenças, vale ressaltar a força de um sistema que continua empurrando mulheres e homens “*negras/os*” para as margens (simbólicas e estruturais), ao mesmo tempo em que centraliza a figura da mulher e do homem “*branca/o*”.

Por mais sistêmico que seja o argumento de Kimberlé Crenshaw (2012) ainda faz sentido pensar que, dependendo do contexto, agência e sistema favorecem a construção de experiências compartilhadas em torno de sentidos específicos, por exemplo, de força (de estratégias e ações), “comunidade” e desenvolvimento. Ao refletir sobre interseccionalidade e/ou identidades interseccionais, Crenshaw não compreende a identidade ou determinado problema social como uma questão exclusiva de reconhecimento e identificação (por exemplo: eu sou mulher, eu sou “*negra*”, eu sou isso, eu sou aquilo), segundo ela um dos maiores problemas em discutir a questão da identidade é a insistência de análises que reduzem ou ignoram as diferenças intragrupos.

É preciso tomar cuidado ao ler Crenshaw para que seu argumento não seja lido como exclusivamente sistêmico, pois sua noção de interseccionalidade não pretende ser pioneira ou totalizante<sup>65</sup>, tampouco ela busca explicar a violência contra as mulheres somente pelos marcadores de “raça” ou gênero, fatores como classe social e/ou sexualidade também são vitais, e isso não significa apenas superposição de categorias. Em seus termos: “Mi interés radica en las intersecciones de la raza y el

---

<sup>65</sup> Citamos, por exemplo, os trabalhos clássicos de teóricas feministas negras (hooks, 1981; Davis, 1983; Collins, 1990) que há algum tempo têm demandado pautas mais detidas no entrecruzamento de “raça”, classe e sexualidade.

género, y esto me lleva a subrayar que la identidad se conforma en diferentes terrenos, ligados a la construcción del mundo social” (Crenshaw, 2012, p. 90)<sup>66</sup>.

A identidade é um jogo contingencial. É um jogo que se constitui por meio de perspectivas interseccionais e espaço-temporais. A análise dessa questão é extremamente delicada porque passa por aquilo que já reiteramos a respeito das maneiras como lemos e vemos as pessoas em determinados lugares e regiões, por exemplo. Enfatizaremos, a seguir, os dados de Belém com vistas a colocar em perspectiva a situacionalidade da questão racial em contextos distintos.

Das vezes em que retornamos a Belém por motivos de pesquisa de campo começamos a questionar os interlocutores paraenses sobre suas percepções a respeito da problemática de “raça”/cor. Seguem os diálogos que mantivemos com Narciso e Vicente:

Eu: Pensando nas tuas circulações pela cidade de Belém e nas diversas posições sociais que você ocupa - “gay”, “negro”, “morador de periferia”, “afroreligioso”, que é “do samba” (trabalha como mestre-sala durante o carnaval) - como você maneja essas marcações?

Narciso: *“Sinto orgulho de tudo isso. Sobre a arte, eu sempre fui apaixonado desde criança, porque minha mãe também saía em uma escola de samba que existia no bairro, a Arco-íris, era uma grande escola... Belém já teve tradição no carnaval brasileiro, em 1987/1985. Então, eu ia junto com a minha mãe, ficava ensaiando, observando e nisso eu fui me apaixonando, fui fazendo parte. Hoje eu sou um dos mestre-sala residente da escola Bole-Bole, que também é do Guamá”*.

Eu: Tu possui relação com o movimento de militância negra de Belém?

---

<sup>66</sup> Segundo Crenshaw, a produção social da diferença pode constituir uma fonte de empoderamento político e de reconstrução social. Os meandros de sua discussão sobre interseccionalidade caminham por meio de duas abordagens: estrutural e política. Ao analisar as situações de subordinação vivenciada por mulheres “negras” imigrantes latinas e mulheres imigrantes asiáticas em casas de acolhimento de Los Angeles, a autora problematiza o sistema de opressões (interseccionalidade estrutural) que é criado de modo intencional para fazer interagir determinadas vulnerabilidades e estimular mais desempoderamento, *modus operandi* no qual pouco insere a questão socioeconômica (interseccionalidade política) na arena de debates, não à toa Crenshaw mostra o hiato existente entre teoria (leis) e prática (ação) para questionar a constituição de agendas políticas de modo unilateral.

Narciso: *“Não. Eu já acho a arte da escola de samba uma relação com o movimento negro, porque foi surgido pelos escravos sem necessariamente estar vinculado ao movimento de militância negra”.*

Eu: E com relação a tua cor, já sofreste algum preconceito?

Narciso: *“Hoje em dia eu gosto da minha cor. Eu adoro ser negro. Mas quando eu era criança, por meus amigos serem brancos, mesmo eu estando na periferia, eles diziam: ‘É urubu!’. Sofri muito bullying quando eu era criança por causa da minha cor”.*

Eu: Já te deparaste com algum preconceito relacionado à cor e à sexualidade?

Narciso: *“Nunca passei uma experiência assim”.*

Eu: Já te sentiste desejado por ser negro?

Narciso: *“Já”.*

Eu: E qual foi tua reação?

Narciso: *“Já passei também por situações de a pessoa não querer ficar comigo por eu ser negro, mas aí acabou ficando e disse: ‘Eu não ficava contigo por causa da tua cor, porque meus namorados eram todos brancos e tu és o primeiro negro que eu fico’. Volta e meia tem gente que fala pra mim: ‘Tu és o primeiro negro que eu fiquei e tal’”.*

Eu: Tu lidas bem com isso?

Narciso: *“Hoje em dia eu, tipo assim, respeito esse tipo de opinião, até porque eu sou negro, mas a minha preferência é por pessoas claras, apesar que eu já fiquei com pessoas da minha cor, mas se for pra escolher eu prefiro as claras. Acho que preferência não se discute”.*

Sobre Vicente:

Eu: Como tu percebes a questão da “raça”/cor em Belém?

Vicente: *“Eu acho que isso tá ligado a quanto que tu te percebes sendo negro ou não. Se as pessoas não se percebem como negras não cabe a mim julgar, porque isso vai muito além do que é a cor”.*

Eu: Enquanto estudante universitário, qual a análise que tu fazes sobre esse aspecto em Belém?

Vicente: *“Eu acredito que as pessoas reverberam o preconceito dentro de si, elas não se consideram negras por conta do preconceito. Eu tenho um amigo que diz que não é negro, ele faz de tudo pra se embranquecer: passa pó, maquiagem, tudo. Ele diz que não gosta de pessoas negras. Até mesmo no movimento LGBT as pessoas discriminam os negros: ‘Ah, essa preta, só podia ser preta! Essa macaca, ela é horrível!’. Eu vejo muitos comentários assim, de um preconceito muito forte. Então por isso as pessoas ficam reprimidas de se considerarem negras, eu acredito”*.

Desde a introdução desta tese temos argumentado, quer seja via alusão, quer seja enquanto empiria, a favor do termo que intitulamos de movimento-ação, situação na qual a mobilidade é executada, dentro ou fora do local de origem/de moradia, na esteira da problematização sobre o que é feito a partir do exercício de ir e vir – perscrutando os sentidos e significados da cidade nessa dinâmica. Na tentativa de alargar ainda mais o termo, talvez seja possível entendê-lo sob a luz da identidade enquanto uma multiplicidade de características que cada indivíduo traz consigo. Longe de nos valermos da superposição de categorias sociais, os lugares e as posições ocupados correspondem aos movimento-ações nos quais é possível tornar inteligível determinados sentimentos de pertença e reconhecimento.

É significativo olhar para as multiplicidades identitárias não como meros arquétipos geográficos/cartográficos ou de moradia/origem. Se há um questionamento sobre a variedade das marcações sociais acionadas pelo próprio pesquisador significa dizer que a análise construída não é simplesmente um jogo de ação e reação, ou de perguntas e respostas prontas e fechadas. Buscamos, antes de tudo, vislumbrar contextos de sociabilidade *“homossexual”* onde a fala dos interlocutores não explica a totalidade da cena que se quer mostrar.

Destacamos, propositalmente, trechos das falas de Narciso e Vicente levando em consideração movimento-ações distintos, que apesar de tomarem como pontos de partida contextos “periféricos” em Belém exercitam-no de maneiras diversas, a própria elaboração das perguntas deixa entreverem a variação nas respostas: Narciso detalha lugares e significados que possibilitam afunilar o marcador “raça”/cor por



meio de critérios que, segundo ele, não se discutem, a preferência sexual e o desejo; Vicente promove saltos mais amplos de análise a respeito da compreensão de “raça”/cor não exatamente acerca da subjetividade, mas das percepções que estabeleceu por meio de suas andanças (movimento-ações) pela cidade. Ambos manejam produções de diferenças diretamente articuladas às quatro vias de análise aventada por Avtar Brah (2006): identidade, subjetividade, experiência e relação social.

Cabe destacar que as experiências e relações sociais de Narciso e Vicente são facetas do contexto de sociabilidade “*homossexual*” pesquisado em Belém, eles manejam com orgulho o termo “*negro*” dentro de um bar onde há um expressivo contingente de pessoas que se reconhecem como “*morenas/os*”, “*pardas/os*” ou “*brancas/os*”, nunca indígenas, caboclas ou ribeirinhas. A “*linguagem de cor*” de que falava Schwarcz & Starling (2015), e mesmo o que intitulamos neste momento de linguagem étnico-racial paraense, não faz com que a maioria da população residente na capital se reconheça naquelas comunidades recorrentemente identificadas como populações tradicionais. Considerando que Narciso possui um tom de pele mais escuro que Vicente, há quem diga/insinue que a cor está nos olhos de quem vê e não de quem sente, contrariando toda e qualquer possibilidade de leitura através da subjetividade. O sujeito é alvo do escrutínio que o cerca.

A inserção de Narciso em diversos espaços construiu sua ideia de ser “*negra/o*” sem que ele precisasse recorrer ao movimento de militância para se reconhecer enquanto tal. A passagem pelo candomblé e pela escola de samba perdura até hoje, constituindo, assim, sua identidade numa linha do tempo que envolve aprendizado, aceitação, prática e afeto. Quando as perguntas passam do aspecto social para a intimidade (sexualidade e desejo) a questão racial esbarra no já conhecido cenário da naturalização do gosto; a despeito do quão esgotado é este argumento, porque quase sempre ameniza e silencia um possível confronto, a preferência, nesse caso, da/o “*negra/o*” para o “*branca/o*” e a curiosidade desejante do “*branca/o*” para

o “*negra/o*” ainda parece ser uma marca indelével da localização fenotípica de cada um.

Não obstante insistirmos na ideia de que um encontro racial e de cor localiza pessoas na cidade, ressaltamos que a agência não é algo exclusivamente verticalizado. Anne McClintock (2010) e Saba Mahmood (2006) mostram que a produção da agência também serve para ressignificar ações percebidas na maioria das vezes como subservientes. Nesse sentido, as partes que mais nos instigam a refletir sobre a ideia de localização fenotípica na fala de Narciso é a repetição da expressão “*hoje em dia*” inteligível para ele dentro de cenários de superação, sinalizando inclusive para um agenciamento horizontalizado do desejo orientado de forma horizontalizada, ou seja, ele produz sua agência na esteira do raciocínio de preferência de cor que fazem a respeito dele.

Esse agenciamento do desejo, que chamamos de horizontalizado, aparece em diferentes níveis nas pesquisas de Laura Moutinho (2006), Regina Facchini (2008), Júlio Simões *et al* (2010) e Isadora Lins França (2012), para citar algumas, como forma de chamarem atenção para a recorrência dos deslocamentos, de moradores das “periferias” para regiões “centrais” de determinadas cidades, pautados na busca por prestígio e status, além do fato de usarem o marcador de “raça”/cor e o imaginário subjacente a ele como porta de entrada para se constituírem enquanto sujeitos desejáveis. Apesar do complexo jogo que reveste a constituição do desejo de “*brancas/os*” para “*negras/os*” ser, na maioria das vezes, uma objetificação via “raça”/cor, é importante perceber que o agenciamento erótico feito por alguém que se reconhece como negro também se mostra um campo fértil para percebermos que a diferença e a desigualdade nem sempre são sinônimos de opressão.

Com relação a Vicente, pedimos que ele formulasse um entendimento mais amplo e menos subjetivo sobre suas percepções a respeito do marcador de “raça”/cor, em Belém. Inicialmente ele demonstrou um tom cuidadoso ao falar da questão racial, algo que nos aproxima de outras conversas que estabelecemos com diversas/os moradoras/es de Belém. A compreensão de Vicente parece ser uma lógica comum nas

falas das pessoas com quem conversamos, de que apesar da forte identificação que elas/eles possuem com o termo “*parda/o*”, “*branca/o*” e “*morena/o*”, a maneira como a identificação e a autoidentificação de “raça”/cor são construídos esbarra diretamente na sensibilidade de cada uma/um.

Ao questionarmos Vicente sobre o lugar que ele ocupa nesse cenário, sendo estudante universitário, e como ele conecta esta posição com o ambiente que o cerca, especificamente a partir de suas relações de amizade, ele nos mostrou que o preconceito racial é algo que se constrói de modo internalizado, perfazendo, portanto, toda a sorte de identificações que não se furtam em camuflar o termo “*negra/o*”, sob a justificativa de que seu uso não estaria relacionado a uma afirmação político-identitária, mas sim a um sinônimo de pessoa preconceituosa e racista. Por outro lado, o relato de Vicente sobre seu amigo evidencia que essa mesma camuflagem denota uma constante tentativa de embranquecimento, questão que lembra de perto os meandros como são construídos os arquétipos de beleza negra no Brasil, via consumo e mídia (Fry, 2002) e as perversas habilidades na criação de sujeitos que não se reconhecem enquanto “*negras/os*” (Munanga, 2009 e 2004), transformando isso numa identidade nacional ambígua praticamente inquestionável (Schwarcz & Starling, 2015).

Falar da marcação social de “raça”/cor em Belém é estar ciente da complexa trama identitária que reveste o ato de nomear alguém e/ou de tomar para si essa nomeação através da utilização do seguinte ponto de partida: o uso da palavra “*morena/o*” ou “*parda/o*”, uma espécie de substrato naturalizado das relações raciais estabelecidas nesta capital. Na chave étnico-racial, também é possível observar uma aproximação cuidadosa com os termos indígena, quilombola, caboclo e ribeirinho; se existe uma aproximação destes aos grupos ou indivíduos provavelmente isso está relacionado a situações onde há vivência ou quando se está distante do local de origem – como reforço dos traços e aspectos culturais regionais para fins de afirmação político-identitária. De fato, tecer considerações a respeito de “raça”/cor e etnicidade

em contexto amazônico paraense não é simplesmente uma questão de reconhecimento e identificação, tampouco trata-se apenas de algo que é vivenciado, é preciso sentir.

Recorrendo às análises de Angélica Motta-Maués (1992) sobre a forma contraditória e ambígua pela qual se lida com a identidade étnico-racial em contexto paraense, é válido perceber que

Se isto é o que se ainda se coloca no discurso oficial, não deixa de ser também o que está na maneira de pensar e de falar do cidadão comum da região (ou fora dela). Ninguém quer ser identificado com o caboclo, ou com as “coisas do caboclo” - a chamada “caboclize” - todos termos pejorativos e eivados de preconceitos que se dirigem, no fundo, contra a velha realidade, que não se quer encarar de frente – o fato de ser esta, na verdade uma população misturada. E que, portanto, não somos brancos como gostaríamos, nem vivemos no “sul maravilha” (que aliás, não é sul, mas sudeste), e que, por mais que recusemos com as palavras e o pesamento a nossa identidade, transpondo-a sempre para um outro que é o caboclo, o “moreno” ou até índio (no seu limite), mesmo assim, ela se mostra e nos obriga, de alguma forma, a assumi-la. Nem que seja – se nosso olhar não estiver totalmente embaçado pelo preconceito – quando diante do espelho enxergamos nossos traços refletidos.

Há, porém, um outro lado, neste jogo de espelhos, onde se reflete nossa identidade étnica. E este lado mostra bem como é contraditória e ambígua a nossa forma de lidar com a mesma. Estou me referindo ao uso do que se pode chamar de “símbolos étnicos”, que são utilizados, quando se trata de “vender” a imagem da região (ou mais especificamente do Estado). Neste sentido, não só a propaganda turística ou de órgãos oficiais, mas as próprias pessoas, de maneira geral, vão buscar no repertório da cultural regional, justamente aqueles elementos que sinalizam aquilo que, noutro plano, se quer ver “esquecido”. Estão neste caso a tão decantada culinária regional (ou paraense, como se faz questão de nomear); as manifestações do folclore; o artesanato (com lugar especial para a cerâmica, enfatizando-lhe a origem indígena; o uso de ervas e outros itens da medicina e das religiosidades ditas “populares”, para apontar apenas alguns dados. Todos estes elementos, tendo sido apropriados, num contexto maior, como símbolos regionais, acabam “perdendo” sua feição primeira de marcas étnicas no jogo das identidades, tanto quanto ocorreu, no plano nacional, com o carnaval e o candomblé (Motta-Maués, 1992, p. 203).

Um último ponto que gostaríamos de trazer à baila conecta marcações de “raça”/cor, desejo, gênero e sexualidade.

Eu: Qual (is) seu(s) objetivo(s) quando tu vais à Ângela?

Nilton: *“Eu vou pra Ângela pra me divertir, escutar música, ver meus amigos, mas também associado a isso eu vou namorar. Então, o meu objetivo principal é namorar mesmo. Na minha vida eu não busco aquele perfil de beleza tradicional – branco, alto -, pra mim tem que ter um detalhe importante: que seja masculino, que tenha protótipo de hétero”.*

Eu: O que é esse protótipo de hétero?

Nilton: *“Que não seja afeminado, que não tenha trejeitos. Eu não sei porque isso. Eu não sei se isso tem algum juízo de valor. Eu não sei o que tem em mim. Eu não sei porque eu gosto desse tipo de pessoa. Eu me sinto sexualmente atraído”.*

Eu: Tu achas que existe alguma relação entre o bar da Ângela e a presença desse perfil de protótipo de hétero?

Nilton: *“Não, porque nesses lugares é minoria esse perfil, a maioria são pessoas que têm trejeitos”.*

Eu: E fora do bar, no bairro/no entorno você encontra esse perfil?

Nilton: *“Sim. Só que dentro do bar eu sinto mais segurança, de encontrar alguém que quer namorar, mesmo sendo gay, já no entorno eu não tenho essa segurança e eu não sou ousado de ir. Então, eu sou mais livre pra chegar dentro do bar”.*

No que se refere à preferência sexual relacionada à cor, Tarcísio respondeu:

Eu: Você me disse que gosta de negros, sabe me dizer por que essa preferência?

Tarcísio: *“É uma questão de pele. É uma questão sexual. É uma questão de identidade com a raça, com o gênero. É uma questão de identificação com a cultura, isso me atrai. Adoro aquele samba gay no Arouche, é um paraíso!”.*

Eu: Percebo que aqui no Guingás tem muitos negros, eles te atraem?

Tarcísio: *“Não. Essa ideia de ‘mano’ não me atrai. Eu gosto de gay que tenha uma identidade fixa”.*

Eu: Como assim identidade fixa?

Tarcísio: *“A ideia de identidade fixa é que tenha a sexualidade resolvida. Não que eu vá sair beijando à torto e à direita por aí, não é isso, até porque eu acho que existem momentos e momentos”.*

Nesta última parte da seção é possível perceber o desejo articulando identidades e perfis em espaços e lugares. Algo que chama atenção nas falas de Nilton e Tarcísio são as ideias de “*protótipo de hétero*” e “*identidade fixa*”, funcionando como vetores distintos na busca por determinados perfis, quais sejam: o sujeito “não-branco”, “*gay*” e viril, ou o “*gay*” que não faz uso do estilo “*mano*”. Nota-se que a ausência desses perfis nos bares “*da Ângela*” e no Guingás é o que movimenta, direta ou indiretamente, o prazer (a atração sexual) e/ou o risco (a insegurança) dentro dos objetivos de frequência de Nilton e Tarcísio em cada espaço/lugar. Enquanto Nilton trata da noção de “*protótipo de hétero*” como um contraponto a quem é “*afeminado*” ou possui “*trejeitos*” - segundo ele, público majoritário “*da Ângela*” - Tarcísio maneja a ideia de “*identidade fixa*” para buscar perfis atrativos fora do seu local de origem/de moradia. Ambos articulam desejo tangenciando-o minimamente, de forma quase imperceptível, com questões que dizem respeito à marcação social de “*raça*”/cor, as seguintes falas “*eu não busco aquele perfil de beleza tradicional, branco e alto...*” e “*Adoro aquele samba gay no Arouche. É um paraíso!*” são indicativos de quais sujeitos desejáveis são acionados. É evidente que tais buscas não são unidirecionais, mas mostram que a relação entre desejo e cidade é uma das peças-chave na compreensão dos modos como damos sentido e significado aos movimento-ações no espaço urbano.

O “*protótipo*” (gênero) e a “*fixidez*” (sexualidade) são representações que marcam uma busca. Quando uma/um “*preta/o*” encontra uma/um “*branca/o*”, e vice-versa, ou quando o pesquisador é visto como “branco social” (Guimarães, 1995 e 2008), em Belém, e “*nordestino*”, em São Paulo, mostra uma busca por reconhecimento e autorreconhecimento na qual a produção social das diferenças e suas articulações entre marcações sociais são localizadores que marcam tempos e espaços específicos. Com efeito, procuramos enfatizar nesta seção que o jogo identitário sobre o qual cada pessoa estabelece na relação com algo/alguém é o que dá potencialidade a cada intencionalidade e localização, sejam estas fenotípicas ou não.

A marcação racial e de cor foi, portanto, um ponto elegível que se desmembrou a partir da anedota de Oton. Quando uma/um “*preta/o*” encontra uma/um “*branca/o*”, e vice-versa, serviu como uma assertiva palpável para revelar que as articulações entre lugares sociais, cores e cidades continuam sendo tropos importantes para a compreensão das querelas referentes à constituição de uma identidade nacional.

\*\*\*

A construção e o desenvolvimento deste capítulo foram pensados de maneira que as interseções entre marcadores e operadores sociais que produzem diferenças fossem rentáveis pelas coexistências com as realidades analisadas. Esforçamo-nos em não recorrer a elegibilidades simplórias, que mais parecem quantificar resultados e apresentações textuais do que qualificá-los. Por isso, desde o início evidenciamos que o argumento central do capítulo procurou particularizar percepções de estilo e marcações sociais de “raça”/cor, e, então, fazer dessas articulações elementos inteligíveis para a compreensão de agenciamentos individuais e coletivos.

Procuramos dialogar com os dados de campo para destacar a importância do debate sobre a produção social das diferenças. Esse panorama, bastante complexo e instigante, nos ajudou a construir um capítulo sem que as marcações sociais ficassem superpostas e/ou que fossem validadas por perspectivas unilaterais.

#### **Capítulo 4 – “Essa coisa familiar”: escolhas, amizades e afetividades**

O propósito deste capítulo é abordar os significados e sentidos que os interlocutores dão para a noção de amizade, através do uso de termos como “*família*” e “*familiar*”. Nosso objetivo não é analisar detidamente o conceito de família, mas perceber as constituições das amizades entre homens “*homossexuais*”, assim como compreender a ideia de “comunidade” que é acionada implicitamente por meio de questões mais amplas que dizem respeito ao local de moradia/de origem, ao aspecto informal dos bares e a uma sensação de segurança vislumbrada pelos interlocutores.

Percorreremos expressões e situações que sugerem acolhimento e união e estimulam exercícios de reciprocidade entre proprietários/as e clientes/amigas(os). Por meio das incursões, queremos mostrar que a noção de “*família*” e de se “*sentir bem*” dentro de determinados bares não é algo restrito à “periferia”, tampouco isso se refere a um *ethos*, mas é um modo de operar relações que não se baseiam em um vínculo estritamente financeiro, os bares em questão, especialmente o Guingas e o Refúgio dos Anjos, foram construídos enquanto a extensão de uma residência, estabelecendo, portanto, vínculos específicos de amizade não circunscritos aos espaços.

#### **4.1 Do sangue à escolha**

Uma das premissas que fundamenta o fazer antropológico é o contato; embora não exatamente tátil, é a atitude de desprendimento e curiosidade de conhecer um “outro” – uma pessoa, um objeto ou um grupo – que consubstancia a ciência antropológica. Desde quando se constituiu enquanto tal, na virada do século XIX para o XX, antropólogas/os dos mais diversos lugares do mundo aventaram possibilidades teórico-metodológicas, por meio do contato, que lhes pudessem servir não apenas como ferramenta analítica, mas também como experiências individuais para a compreensão de suas próprias realidades.

Esse ponto seminal, que ocorreu *pari passu* às expedições europeias pelos continentes sul-americanos e africanos, por exemplo, serviu de norte para que



determinados temas se tornassem clássicos na antropologia, dentre eles: natureza, cultura, sociedade, organizações sociais, religião, instituições, rituais, família, parentesco etc. Dependendo do ponto de vista da/o antropóloga/o e de sua escola de formação havia uma prévia seleção sobre qual tema seria dada maior ênfase, apesar de que nos primórdios da antropologia o que mais se via/ia eram tratados holistas de cada sociedade perscrutada, principalmente se a referência direta for o que se convencionou chamar de escola funcionalista, cujo representante mais disseminado é o antropólogo Bronislaw Malinowski.

Referente a essa multiplicidade temática, e levando em conta o que nos interessa tangenciar nesta seção, os temas família e parentesco aparecem como espinhas dorsais para a compreensão de como se constituem as relações sociais, afinal em sociedades, chamadas de igualitárias, onde não existe a representação da figura do Estado como entidade regulatória – diferente das sociedades ocidentais modernas - cabe, então, ao parentesco (parentela) o papel social e organizativo (Clastres, 1988). Nesse sentido, o parentesco acaba se tornando um motor da sociedade (Evans-Pritchard, 1978), aquilo que faz circular bens e pessoas, por exemplo.

A partir da perspectiva dos estudos de parentesco, uma das maiores influências no século XX continua sendo o trabalho clássico de Lévi-Strauss intitulado *As Estruturas Elementares do Parentesco* (1949). Nesta, o autor lança as bases de uma teoria geral da aliança para compreender os princípios básicos de reciprocidade, tomando como referência o casamento (estrutura regulativa). Segundo ele, as trocas matrimoniais de mulheres, feitas por homens, geram sistemas de reciprocidades que não só proíbem o incesto como também estruturam linguagens e práticas na sociedade, ou seja, dão coesão à cultura.

Foi através do argumento de Lévi-Strauss que Gayle Rubin (1975) fez uma crítica severa ao modo unilateral como as tais trocas aconteciam. De acordo com Rubin, a lógica argumentativa de Lévi-Strauss é problemática porque objetifica a mulher a ponto de fazer desta sempre o benefício de outrem, nunca de si própria, isto é, a mulher não possui domínio sobre a dádiva. Esgarçando ainda mais o argumento

levantado, a autora enfatizou que o tabu do incesto funciona também como escrutínio das uniões entre pessoas do mesmo sexo, sobretudo porque as relações estabelecidas por estes sujeitos não são informadas pelo conceito de procriação.

A procriação é, sem dúvida, a palavra-chave para esse debate, tanto para o que diz respeito ao tabu do incesto quanto para um sentido de família que é acionado entre pessoas do mesmo sexo. De um lado, é a procriação, sob uma perspectiva biológica, que une homens e mulheres “*heterossexuais*” pela justificativa médica, e porque não dizer religiosa, de perpetuação da espécie; do outro, é novamente a procriação, por meio da biologia e da religião, que aciona esse mesmo discurso para informar que pares “*homossexuais*” são duplamente negados do domínio do parentesco: não geram filha(s)/filho(s), portanto não constituem família.

Como forma de questionar o pressuposto da procriação, em meados dos anos 1980 a antropóloga Kath Weston realizou uma etnografia pioneira com grupos de mulheres e homens “*homossexuais*”, em São Francisco, na qual identificou o que ela chamou de “famílias de escolha” como contraponto às famílias constituídas por laços de consanguinidade. Embasada em antropólogos/os favoráveis à noção de parentesco como um construto sociocultural e não algo exclusivamente de domínio biológico (Schneider, 1972; Yanagisako & Collier, 1987) – um “substrato indelével” –, Weston enfatizou que

Lo que la ideología del parentesco gay desafía no es el concepto de procreación que informa el parentesco en Estados Unidos, sino la creencia de que *únicamente* la procreación instituye el parentesco, y que los lazos “no biológicos (como el de la adopción), o bien debe abandonarse toda aspiración al estatus de parentesco (Weston, 2003, p. 67).

A autora percebeu que mesmo diante de uma série de movimentos de migração de “*gays*” e “*lésbicas*” para os Estados Unidos, que trouxe novas demandas para os estudos do parentesco, pela interseccionalidade entre classe, “raça” e etnicidade, nenhuma das agendas políticas reconheceu as famílias formadas por “*lésbicas*” e “*gays*” enquanto dignas de direitos. Era preciso reconhecer que elementos de escolha tinham que entrar em pauta, afinal o domínio primário das

“famílias de escolha” entre “*gays*” e “*lésbicas*”, por onde elas/eles, supostamente, se espelham, é refletido ou imitado a partir de um domínio “*heterossexual*”. Uma das coisas interessantes de reter desta análise é o caráter de intensidade da amizade como um “signo” da homossexualidade, aqui entra em jogo um sentido de “comunidade”, não exatamente de uma subcultura unificada, “sino como una categoría implícita colectiva, organizado el espacio urbano y conceptualizado las relaciones que eran importante para ellos” (Weston, 2003, p. 170).

Cabe ressaltar que o contexto no qual está inserido o trabalho de Weston é de extrema politização do parentesco nos Estados Unidos (Rapp, 1987), por exemplo, do surgimento de um discurso sobre a família “*homossexual*”. Nessa reconfiguração do território do parentesco, a luta pelo reconhecimento de um conceito ampliado de família esteve na agenda de diversas lideranças “*gays*” e “*lésbicas*” da época, em âmbitos micro e macro. Além disso, vários pleitos relacionados à família, de modo mais geral, eram acionados: as novas técnicas reprodutivas, a maternidade substitutiva, a adoção, o direito ao aborto, o crescente número de mães solteiras, majoritariamente “*pobres*”, o aumento do número de divórcios e das “famílias mistas” (formadas por um novo casamento e pela inclusão de filhas/os de uniões anteriores).

No que tange às demandas da “comunidade LGBT” norte-americana, havia um debate pungente sobre *coming out*, a partir da força que a militância “*gay*” e “*lésbica*” vinha conquistando desde os anos 1970. Nesse sentido, “el parentesco comenzaba a parecer más un problema de esfuerzo y de elección, que un vínculo permanente e inamovible o un derecho inalienable” (Weston, 2003, p. 16). É importante evidenciar que as “famílias de escolha” estavam marcadas socialmente por cor, classe e relações sociais, isto é, “esta elección no-tan-libre que configura la familia incorpora también las circunstancias materiales, la cultura, la historia, los hábitos y la imaginación” (*idem*, p. 17).

Havia, portanto, uma série de esforços para desvincular da tradição norte-americana a linguagem do parentesco como sinônimo exclusivo da biologia, os questionamentos incidiam, sobretudo, nos vínculos de sangue (substância) que tanto

indicavam quem era “parente verdadeiro” quanto excluía outras formas de amor e solidariedade. Desta feita, Weston mostrou que

Leer lo biológico como símbolo es instituirlo como un constructo cultural y como una categoría lingüística más que como um “hecho de la naturaleza”, evidente en sí mismo. Lo que está en juego aquí es el valor cultural otorgado a los lazos originados en la procreación, y el significado que el vínculo biológico confiere a las relaciones en un contexto dado. En este sentido, el vínculo biológico es tan simbólico como el que se elige o crea. No es en sí mismo, desde el punto de vista cultural, más “real” o válido que el otro (Weston, 2003, p. 67-68).

Com efeito, questionar o vínculo consanguíneo é antes de qualquer coisa problematizar domínios essencialistas de pensamento que utilizam a natureza como subterfúgio para moldar e tornar inteligível práticas culturais. A leitura do biológico enquanto símbolo, ou da passagem do sangue à escolha, é uma forma de desvincular a consanguinidade de seu caráter valorativo e ampliar o escopo do parentesco com base em temporalidades e espaços não evidentes em si mesmos<sup>67</sup>.

#### 4.2 “*Essa coisa familiar*”: amizades, espaços, (in)formalidades, bairros

Na aproximação com o contexto brasileiro, o debate em torno do sentido de família aventado por Weston (2003) começa a aparecer em finais da década de 1950 por meio da monografia de especialização de José Fábio Barbosa da Silva sobre o

<sup>67</sup> Esse debate, em torno de como superar analiticamente a dicotomia entre biologia *versus* cultura, é levado a cabo pela antropóloga Janet Carsten (2000; 2004; 2013b). Em um de seus artigos recentes, Carsten (2014), embasada diretamente em Marshall Sahlins (2013), no que ele chama de “mutualidade do ser”, recupera parte de suas preocupações atuais a respeito de como o sangue (“substância do parentesco”) ao mesmo tempo em que atua enquanto “substância corporal, recurso biomédico, ferramenta de diagnóstico, bem como uma metáfora extraordinariamente poderosa com uma grande capacidade de fluir entre diferentes domínios sociais, parece ser uma espécie paradoxal de objeto. Os significados notavelmente plurais do sangue em um determinado contexto histórico e cultural podem, arrisco dizer, revelar propriedades até então inexploradas do parentesco, bem como da política, etnicidade, ciência e socialidade em sua forma mais abrangente” (Carsten, 2014, p. 109). É a partir dessa pluralidade sanguínea que Carsten argumenta a favor de análises temporais e históricas em torno do parentesco, com vistas ao favorecimento de reflexões sobre “‘espessamento’ e ‘diluição’ do parentesco através do tempo e espaço” (*idem*, p. 113). Ademais, talvez sua ênfase maior no artigo recaia na percepção de que a temporalidade (leia-se: os processos e procedimentos que recobrem o parentesco - sangue, espaço vivido, diagnósticos, cotidiano, cartas, roupas, relíquias e outras “substâncias”) “é uma parte crucial da potencialidade imaginativa do parentesco” (*idem*, p. 113).

“homossexualismo” (sic) em São Paulo, especialmente através da noção de grupo e/ou turma. Este foi um dos primeiros trabalhos acadêmicos defendidos no Brasil, na atual Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH) da USP, que trouxe à baila tal temática sem vinculá-la ao aspecto biológico. De forte influência da Escola de Chicago, o trabalho de Barbosa da Silva foi fundamental para abrir “o campo de estudos sobre a homossexualidade masculina com base numa perspectiva sociológica” (Barbosa da Silva, 2005 [1960], p. 227). Daremos maior ênfase a este trabalho na próxima seção.

Na esteira da noção de grupo e/ou turma, dois trabalhos sobre homossexualidade chamam a atenção: um deles realizado na confluência entre as cidades do Rio de Janeiro e de São Paulo ao longo do século XX, especificamente nas regiões “centrais” destas capitais (Green, 2000); e o outro desenvolvido a partir da história da “Turma OK” - “confraria gay” - existente desde a década de 1960 no “centro” do Rio de Janeiro, no bairro da Lapa (Soliva, 2012)<sup>68</sup>.

No vasto percurso histórico proposto por James Green (2000) a ideia da afinidade e do vínculo de amizade entre homens “*homossexuais*”, residentes nas cidades de São Paulo e Rio de Janeiro, conjuga a expressão dos grupos e das turmas a partir da noção de “famílias alternativas”. A saída da família de origem e a migração para grandes metrópoles foram fatores que aproximaram esses homens na busca por maior liberdade pessoal, iniciativas como a produção de festas íntimas na casa de amigos e de jornais caseiros, a exemplo do *Snob*, funcionaram como vetores para a constituição dessas/es turmas e grupos. Nos termos de Green (2000, p. 291): “a turma agia tanto como rede de apoio quanto como um meio de socializar indivíduos na subcultura, com todos os seus códigos, gírias, espaços públicos e concepções sobre sua homossexualidade”.

Construindo argumentos semelhantes, embasados diretamente na pesquisa de Weston (2003), Thiago Soliva (2012) mostrou que o sentido de “família” atua

---

<sup>68</sup> Tais análises que relacionam perspectivas histórico-etnográficas no trato da homossexualidade e dos chamados grupos ou turmas de “*homossexuais*” também estão presentes nas pesquisas clássicas de Carmem Dora Guimarães (2004 [1977]), João Silvério Trevisan (2007 [1986]) e Carlos Fígari (2007).

diretamente na constituição dos grupos de homens “*homossexuais*” que se formaram a partir da década 1960 no “centro” do Rio de Janeiro. Seus interlocutores fazem parte da “Turma OK”, espaço que funciona como denominador comum de suas amizades, partilhas, angústias, felicidades, tristezas e que garantiu suporte no período de vivência clandestina de suas identidades “*homossexuais*”.

As pesquisas de Green e Soliva são importantes porque nos mostram como determinados contextos, espaços e temporalidades relacionados à homossexualidade expressam certa força afetiva e recíproca e uma noção de “família”, ou um sentido de “família”, que é produzida/o de modo a ressignificar situações de vulnerabilidade, além de garantir segurança e proteção; o contexto do pós-guerra, envolto pelas perseguições policiais e hostilidade pública, refletia a necessidade da construção de redes sociais de amigos “*homossexuais*” como experiência de sobrevivência. Nesse período, tais sociabilidades ocorriam em parques, cinemas, praias e determinadas ruas, nas festas íntimas em casas de amigos e por meio da produção de jornais e revistas, pois a expressividade dos bares “*gays*”, por exemplo, começou a despontar em finais da década de 1960 (Cf. Green, 2000; Soliva, 2012).

Os pontos levantados mostram que diferente do sentido de família consanguínea, onde o sangue e a procriação vinculam o parentesco ao domínio do biológico, as noções de “família de escolha”/“família alternativa” (grupos/turmas) matizam características comuns ao entendimento das relações de determinados “*homossexuais*” em torno, por exemplo: da amizade, do acolhimento, do vínculo protetivo, da unidade e do conhecimento. Embora tais ideias de igualdade e união maculem principalmente distinções sociais relacionadas à classe social, cor e gênero, vale destacar que foi a partir da junção de forças afetivas, recíprocas e coletivas que espaços legítimos de luta puderam ser estabelecidos. Os recorrentes exercícios de questionamento, de mulheres e de LGBT dos/as mais variados/as lugares e marcações sociais, sobre a ordem “natural” das coisas serviu como pontapé para romper com o que Gayle Rubin (1975) chamou de “sistema sexo/gênero” (redoma opressora que vincula sexo biológico a gênero de modo essencialista e hierárquico).

Posto isso, interessamo-nos em reter desses debates dois pontos e relacioná-los com a pesquisa que desenvolvemos, quais sejam: a noção de “família de escolha” e de grupo/turma. Em vários momentos de campo observamos que o uso dos termos “*família*” e “*familiar*” interpela a constituição das relações entre homens “*homossexuais*” pela via da amizade.

“*Família*”, “*familiar*” e amizade coadunada à perspectiva da sociabilidade “*homossexual*” também nos interessam porque, dependendo do período, denotam gamas polissêmicas que vão e voltam em maior ou menor nível. O percurso histórico mencionado mostra como características formais e informais entram em cena com vistas a afastar ou aproximar determinados grupos; se nos anos 1950, 1960 e 1970, as afinidades e amizades entre homens “*homossexuais*” ocorriam em pontos de encontro comuns para “*bichas*” ou “*entendidos*”, em finais dos anos 1970 e início dos 1980 “um movimento político relativamente pequeno, porém intenso, começa a tomar forma, mas sua energia pareceu se dissipar em meados dos anos 80” (Parker, 2002, p. 131), principalmente por conta da epidemia do HIV/aids, que não só estigmatizou “*homossexuais*” como dividiu mais ainda os que eram assumidos dos que permaneciam “no armário”. Os sentidos de “*família*” e “*familiar*” acabaram se tornando uma espécie de “comunidade”, noção que surgiu fortemente no início da década de 1980.

Após o aparecimento da Aids no início da década de 1980, surgiram grupos gays e organizações políticas assim identificadas quase sempre ligados a militantes e organizações de assistência relacionados com a Aids, que frequentemente se definiam como de atendimento ao público em geral, mas nos quais muitos homens assumidamente gays desempenharam importantes papéis de liderança – e através dos quais, pela primeira vez no Brasil, atividades formais destinadas a servir à comunidade homossexual foram fundadas e implementadas (Parker, 2002, p. 131).

A experiência compartilhada de muitos “*homossexuais*” que viveram o início da epidemia do HIV/aids foi fundamental para dar o tom à constituição de relações e expressões sociais específicas e conectá-las com o mundo exterior.

A partir dos anos 1990, no Brasil, a militância “*homossexual*” e o, ainda tímido, mercado de bens e consumo voltado para “*homossexuais*” começam a disputar espaço. Parte desses esforços movimentou as noções de “*família*”, “*familiar*” e amizade cada vez mais para aspectos distintos, especialmente de classe social, gênero e sexualidade; ao que tudo indica, o crescimento e o fortalecimento da atual militância LGBT se deu pela relação entre a luta por demandas de gêneros e sexualidades e pelo afunilamento aproximativo, por exemplo, entre homens “*homossexuais*” majoritariamente “*pobres*”, ao passo que os tais bares e boates “*gay*” começavam a marcar segregações socioespaciais.

A sinuosidade na qual esse processo ocorreu trouxe à baila a pouca amistosidade e o quase inexistente consenso entre militantes e não-militantes, ou melhor, entre militância LGBT e empresários “*gays*” (Facchini, 2005). Parte dessas tensões diz respeito ao exercício e à proposição de políticas públicas LGBT que não se coadunam com a prática, em geral, de donas/os de estabelecimentos comerciais voltados ao público LGBT. De fato, o que está em jogo no contexto atual é menos um sentido de “*família*”/“*familiar*” e/ou de amizade enquanto um sentimento compartilhado por todas/os e mais uma fragmentação dessas noções em pontos específicos da cidade. Atualmente, é possível observar iniciativas “isoladas” em “centros” e “periferias” que se aproximam do que foi analisado por Kath Weston (2003), Thiago Soliva (2012), James Green (2000) e tantas/os outras/os.

Durante a pesquisa de campo, a maneira como tivemos contato com as noções de “*família*”/“*familiar*” e de amizade inevitavelmente foram niveladas pela intensidade de suas práticas, tais termos podem ser acionados de modo fortuito, mas ambos possuem uma recorrência. Ailton e Ângela manejam o vetor tempo como forma de reconhecimento e aproximação.

Eu: Qual o significado dessa noção de família acionado dentro do Guingás?

Ailton: “*Quando a gente diz que é um bar familiar é porque todo mundo se conhece, é um ponto de encontro onde todo mundo se conhece. A gente tem a referência de um outro bar onde nós nos encontrávamos, que era bem parecido com o Guingás. Nós*



*chegávamos lá e conhecíamos todo mundo, menos a dona, que era muito fechadona, ela era entendida e dava atenção mais pra mulherada, homem parece que ela não gostava, mas os funcionários, as pessoas, os frequentadores, a gente fazia uma amizade, a gente tinha um elo muito bacana. Eu acho que o Guingás lembra bem isso, essa coisa familiar – de amizade, de amigos. É que nem eu falo: ‘as pessoas podem vir aqui sozinhos, mas ela nunca vai ficar sozinho. Se ela não arrumar alguém, vai sempre ter um amigo’”.*

Eu: Tem muita gente que frequenta o bar “da Ângela” porque diz que se sente bem, que constrói amizades, ou então que se sente em uma família. Tu achas que isso corresponde ao que as pessoas falam?

Ângela: “*Eu acho que isso tem muito a ver com a história do bar, por ser um bar que tem um tempo. Um bar que vai completar 19 anos [isso em 2015], parece que são as mesmas pessoas que vão, que frequentam. Tem gente que diz assim: ‘Égua! Hoje eu tô com tantos anos...’.* Então, ali parece que todo domingo são as mesmas pessoas, aí essas mesmas pessoas já trazem amigos pra conhecer e acaba se tornando, realmente, aquela amizade”.

O trabalho do tempo que movimenta as falas de Ailton e Ângela encontra eco no modo como são desenvolvidas e intensificadas as relações em cada espaço. As marcações de espaço e tempo são um dos motes principais de aproximação entre bar, frequentadoras/es e bairro, elementos que dão coesão à produção dessas sociabilidades; isso não quer dizer que tal associação faça sentido por ser algo que ocorre na “periferia”, é antes um produto precedido pela história, pelo que vai, vem e se consolida, ou seja, os elementos citados não fazem sentido de maneira isolada: bar, frequentadoras/es e bairro não existem e se reúnem por força individual ou do destino, é a ação coletiva que os agrega – o bar é o ponto de encontro, as/os frequentadoras/es são as/os protagonistas e o bairro é o localizador.

Nessa articulação entre pessoas e estruturas o amálgama que consubstancia a produção e a representação dessas sociabilidades são também os níveis de conhecimento e reciprocidade pelos quais se estabelecem os elos, afinal só é possível que haja empatia e amizade se houver disponibilidade e interesse, não à toa Ailton demonstra o quanto a falta de diálogo com a dona do bar funcionava como impeditivo

para a interação. O ato de conhecer um ao outro, mesmo que de longe, e de trazer pessoas para conhecer cada espaço é o que sintoniza “*essa coisa familiar*”.

É importante ressaltar que “*essa coisa familiar*”<sup>69</sup> ou a noção de ambiente “*familiar*”, acionada pelos interlocutores, não corresponde diretamente ao que foi observado por Eros Guimarães e Maria Eugênia Calixto (2012) e Marcelo Perilo (2014) no Largo do Arouche, enquanto representação formal de parentelas com regras e documentos formais de filiação. Nos termos de Perilo:

As “*famílias*” correspondem a grupos de jovens que se vinculam entre si mediante alguma afinidade. Tais grupos têm ao menos um fundador, o “*pai*”, e podem também ter as “*mães*”, sendo que geralmente estes fundadores elaboram as regras ou orientações que regem a convivência de seus “*filhos*”. Há distintas “*famílias*”, algumas com dezenas, outras com centenas de integrantes, sendo também diversas as modalidades de organização e gestão das mesmas (Perilo, 2014, p. 2-3).

Pensar no aspecto “*familiar*” que trazemos aqui é perceber que tal representação se manifesta no exercício já falado da reciprocidade, assim como através da assiduidade, é mais ou menos parecido, com menor formalidade, ao ambiente da família de origem onde são estabelecidas regras de conduta; no caso dos bares, o amadurecimento das relações leva, principalmente, tempo e requer frequência e prazer em estar junto.

De certa forma, não exatamente levando em conta o caráter formal pelo qual se constituem as “*famílias LGBT*” perscrutadas por Guimarães & Calixto (2012) e Perilo (2014), é possível observar semelhanças pontuais destas pesquisas com a que desenvolvemos no que se refere à reciprocidade e ao compartilhamento de experiências e afetos. Vale lembrar que a aproximação feita, por exemplo, com a pesquisa de Soliva (2012) requer cuidado, afinal a constituição da Turma OK também passa pelo crivo institucional (leia-se: a produção de documentos de filiação). Reafirmamos, novamente, que a aproximação das nossas reflexões não diz respeito ao

---

<sup>69</sup> “*Essa coisa familiar*”, em certo sentido, se aproxima da ideia de fabricação do termo família proposta por Jorge Villela (2009), termo que se produz/fabrica por meio da articulação com diversos elementos do cotidiano: circulação, consumo, economia, política, violência, religião, confrarias, irmandades, relações de compadrio.

poder das escrituras, mas sim à sensibilidade da gestão afetiva e da construção de vínculos de amizade.

O argumento acima se aproxima da pesquisa de Andrea Lacombe (2005) no bar Flôr do André, no “centro” do Rio de Janeiro. Majoritariamente frequentado por “mulheres lésbicas masculinas”, o espaço apresenta relações onde as marcas de pertença se aproximam da noção de “família”. Segundo Lacombe: “A maioria das freguesas do bar se conhecem desde a juventude. São moradoras do bairro e constituem um grupo bastante unido apesar e graças às discussões que aparecem continuamente” (*idem*, p. 69). Esse “núcleo duro” formado por mulheres é um sinalizador que controla as regras dentro do bar, mostrando pertença “familiar”, prestígio, local de moradia/de origem, idade/geração, desejo, enfim, produzindo diferença. “A socialização clânica permite, por um lado, a coesão e proteção dos integrantes, entretanto, do outro lado, leva à exclusão e desamparo dos forâneos” (*idem*, p. 71).

Essa “socialização clânica”, não exatamente nestes termos, é um amálgama das relações dentro do bar da “*Ângela*”, como mostra Edna (47 anos, “*entendida*”):

Eu: Como você percebe a tua relação com o bar “*da Ângela*”?

Edna: “*Olha, a Ângela [o bar] quando tu frequenta muito lá, ela [a proprietária do bar] te convida pro aniversário dela, entendeu? Sempre ela me convida, mas sempre ela faz numa segunda-feira, que é um dia que eu trabalho. Aí ela comenta: ‘Porra, tu nunca vai no meu aniversário!’.* E eu respondo: ‘Ah, Ângela, tu faz na segunda...’. E ela: ‘Poxa, mas não dá pra eu fazer no sábado ou no domingo porque eu trabalho...’. Edna: ‘Eu te entendo. Mas um dia eu vou no teu aniversário.’. Então, ela tem essa coisa de família, de amizade mesmo”.

O que significa dizer que há, direta ou indiretamente, um comprometimento concernente ao desenvolvimento das relações, algo que para Vicente (frequentador da “*Ângela*”) e Tarcício (frequentador do Guingás) marca um processo de identificação que vislumbra o bairro (local de moradia) como vetor preponderante de visibilidade e

reconhecimento do espaço como “*familiar*” a partir da frequência de amigas/os (“*conhecidas/os*”).

Eu: Como você percebe o bar “*da Ângela*” na “*periferia*” de Belém?

Vicente: “*Eu conheço o bar da Ângela, já frequentei muito, hoje menos. Conheço a dona. É um lugar antigo, no qual ela tem um vínculo até próximo com as pessoas que frequentam lá. São pessoas que moram em volta do bairro. Eu acredito que o bar – o local – foi criado nesse intuito: pra que as pessoas da periferia, em volta de lá, pudessem frequentar, porque se a gente for perceber não existe lugar GLS no Guamá. Então, foi nesse intuito de socialização, pra que as pessoas pudessem também [neste caso, as/os moradoras/es ‘gays’ e ‘lésbicas’ do bairro]. Eu acredito que é um bar que foi se consolidando. A questão das pessoas, a grande maioria, serem de lá, do bairro. A Ângela acaba tendo um laço, um vínculo com essas pessoas. Então, eu acho que isso é muito importante pra consolidação, essa relação de troca: a dona ganha, mas as outras pessoas também, ficam satisfeitas, se divertem, se sentem em um ambiente agradável, e isso foi preponderante para que o bar se consolidasse. As pessoas que frequentam lá se conhecem, entendeu?”.*

Eu: O que você pensa sobre esse aspecto “*familiar*” acionado por algumas/uns frequentadoras/es do Guingás?

Tarcísio: “*Sobre esse aspecto familiar do Guingás, eu acho que é justamente essa questão da identificação*”

Eu: Qual o fator que te leva a considerar essa questão da identificação?

Tarcísio: “*Eu acho que isso pode ser trabalhado a partir do local de moradia, do bairro, dos moradores de São Mateus*”

O processo de identificação acionado por Vicente e Tarcísio é diretamente relacionado aos bairros, às pessoas que neles moram e que frequentam os bares. Apesar de não corroborarmos com a ideia de um agenciamento “*familiar*” pela via da localidade, como se a “*periferia*” fosse sinônimo para a construção desses tipos de relações, a partir das narrativas deles faz sentido refletir sobre a funcionalidade do bairro na produção dessas sociabilidades.

Pensando no quanto o bairro pode ser um denominador comum para quem nele mora e frequenta os bares em questão, é possível compreender que os manejos das/dos moradoras/es “*homossexuais*” em torno de uma estrutura que possui pontos conectivos de gênero, sexualidade e classe social, é também uma forma de pertencimento extralocal, ou seja, diz respeito ao que está para além dos limites geográficos do bairro, o que garante a tais sociabilidades se sentirem parte de um circuito maior de lazer e divertimento.

Por maior que seja a força da ideia da produção de identificações locais, a potência dessa dinâmica possibilita lançar luz para os bairros e para os bares enquanto pontes conectivas entre “centro” e “periferia”, isso não significa reificar a noção de movimento, mas sim refletir que a localidade não é isolável: o percurso histórico de cada espaço, as transformações urbanísticas destas “periferias” e o movimento-ação dos interlocutores mesclam elementos de dentro e de fora para compor tais estruturas e as agências em torno destas. O bairro é um elemento importante “para apreender a permanência das afinidades, aproximações e interações sociais que podem contribuir para a fixação dos indivíduos no seio dos seus meios de vida, de maneira mais contínua ou mais efêmera” (Vidal, 2009, p. 59).

No caso dessas sociabilidades produzidas localmente, reconhecemos que o bairro é um fator importante para dar protagonismo e visibilidade às/aos moradoras/es “*homossexuais*” que encontram nesses bares afinidades e sensações de bem-estar e segurança, contudo percebemos também que muitas/os utilizam essa oportunidade para se projetarem para além do bairro em um movimento de afirmação identitária, ainda que momentânea.

Essa ideia de projeção para fora do bairro aparece na pesquisa de Carmem Rodrigues (2008) acerca da produção de sociabilidades e identidades no bairro de “periferia” Jurunas, em Belém. O lugar da produção cultural local marca o texto da autora, fazendo de sua empreitada etnográfica um exercício cuidadoso de reconhecimento de uma identidade de bairro/identidade local que se constrói na confluência intra e extralocalidade a partir de um signo afirmativo, a identificação

enquanto “*jurunense*”, é por meio deste termo que a maioria das/dos moradoras/es do Jurunas negociam sua inserção e representatividade no espaço urbano, é também uma forma de manejar orgulho.

Diferente das/os interlocutoras/es de Rodrigues, que agenciam uma marcação identitária local de maneira ampla, os meandros que levam os interlocutores desta pesquisa a se afirmarem enquanto “*homossexuais*” na localidade requer um maior cuidado, talvez por isso para algumas/uns moradoras/es os bares mencionados são tão importantes. No que diz respeito às sociabilidades locais e à formação de grupos de amigas/os, percebemos que não é o bairro em si que promove reconhecimento e afirmação, mas sua relação com o bar, esse duplo estrutural é o que vai reafirmar um convívio entre pares, é a partir dele que são (re) atualizadas as noções de “*família*”/“*familiar*” e amizade.

#### 4.3 “Nenhum de nós é tão bom quanto todos nós juntos!”: sentidos de “comunidade” e sensações de bem-estar e segurança

**Imagem 13: Painel fixado em uma das paredes do bar Refúgio dos Anjos.**



Foto: Ramon Reis, arquivo pessoal.

O exercício do fazer etnográfico é permeado por incertezas e curiosidades. A cada incursão nem sempre são as palavras que expressam caminhos analíticos, mas também o silêncio e as imagens podem dar as coordenadas de como e para onde nos movemos. Compreendemos que a etnografia é um exercício de abertura para algo, sobretudo porque sua feitura não é um método (Peirano, 2014), mas uma experiência (Magnani, 2009).

Nesta seção, não construiremos análises sobre a potencialidade da imagem acima, tampouco investiremos numa discussão sobre a importância da imagem para a antropologia. Partimos desse objeto para construir uma análise que nos possibilite refletir acerca da mensagem textual presente no painel, especificamente a respeito do que está nas entrelinhas do texto: um sentido de “comunidade” intimamente relacionado a sensações de bem-estar e segurança que são cruzadas pelas falas em campo. Para isso, precisaremos recuar algumas décadas, com vistas a compreendermos como o termo “comunidade” aparece enquanto signo agregador entre “*homossexuais*”, uma espécie de imã protetivo e de afinidade pela via do gênero e da sexualidade.

A inserção da ideia de “comunidade *homossexual*” no Brasil aconteceu através da apropriação feita por sociólogos e antropólogos brasileiros de diversos autores da Escola de Chicago (Park, 1967 [1916]; Cressey, 1969 [1932]; Wirth, 1928, 1967 [1938]; Whyte, 2005 [1943]; Leznoff & Westley, 1998 [1956]), influenciados principalmente pelas ideias do sociólogo alemão Georg Simmel (1967 [1902]) sobre o estudo da cidade e das relações sociais a partir da construção de duplos analíticos que envolviam a representação de distintos modos de vida entre a metrópole e o campo, preocupação interpelada pelo intenso êxodo rural ocorrido na Europa na virada do século XIX para o XX.

O movimento reflexivo dos autores da Escola de Chicago tinha como objetivo analisar a cidade a partir de uma perspectiva ecológica, ou seja, o espaço urbano era um organismo vivo cujas partes deviam fazer sentido entre si. A ideia subjacente a

este argumento é de que o processo de transformação da cidade é cíclico e depende do modo de interação entre indivíduo e sociedade. Se a organização e a funcionalidade são premissas fundamentais para essa escola de pensamento, o conjunto de pesquisadores vinculados a ela esforçou-se em compreender, por meio do *boom* demográfico do século XX, questões vistas como passíveis de desorganização em tal contexto: pobreza, surgimento das favelas, desvio, violência e crime.

Concernente à relação entre indivíduo e sociedade, o debate em torno da homossexualidade, a partir da perspectiva dos teóricos da Escola de Chicago, surge por meio da interdisciplinaridade entre psicologia e sociologia, levando em conta a temática como um *social taboo*. Estavam em jogo questões de cunho individual e coletivo: sanções morais e legais, condenação social, isolamento psicológico, papéis sociais e padrões de comportamento, aspectos que determinaram algo que os sociólogos Maurice Leznoff e William Westley (1998 [1956]) chamaram de “*homosexual community*”.

Leznoff e Westley desenvolveram um *survey* com 60 homens “*homossexuais*” de uma cidade de grande porte do Canadá. Seus objetivos estavam voltados para a organização social do que eles intitulavam como “*comunidade homossexual*” e para a constituição de seus grupos. Três pontos serviram de base para as análises: função, etiologia e inter-relação. Estes pontos equacionavam as relações entre homens “*homossexuais*” em uma dinâmica que envolvia vigilância, emoção, dependência e regras distintas nos “*secret*” e “*over groups*”.

O jogo das interações passava, principalmente, por distinções de gênero: efeminados e não-efeminados. A funcionalidade de cada grupo selecionava seus integrantes levando em conta a forma de expressarem seu gênero, o que favorecia um aspecto de total vigilância. Não gostar de se expor, por exemplo, era premissa recorrente dos que pertenciam aos “*secret groups*”, trechos da seguinte fala ilustram esse aspecto:

[Fala de um entrevistado de um “*secret group*”]: I don’t say that it’s a relief to get away from normal people, but there isn’t the liberty that you



feel in a gay crowd. When I associate with normal people I prefer very small groups of them. I don't like large groups and I think I try to avoid them when I can. You know, the only time when I really forget I'm gay is when I'm in a gay crowd (Leznoff & Westley, 1998 [1956], p. 257).

Essa vigilância, em caráter mais geral, era a função primária para o estabelecimento dos grupos, pois atuava como moderador para quem devia, ou não, fazer parte. Outro aspecto de destaque, também passível de vigilância, sobretudo no que diz respeito ao fortalecimento das amizades, postulava que dois amigos não podiam dormir juntos ou manter relações sexuais entre si, sob pena de perderem a amizade e esfacelarem parte do grupo. Esse aspecto funcional refletia necessidades e problemas comuns enfrentados por homens “*homossexuais*” diante da hostilidade social.

É interessante notar que tanto nos “*secret*” quanto nos “*overt groups*” existia uma questão de evasão social como forma de proteção, algo que os autores nomearam de etiologia. Referente aos pertencentes dos “*secret groups*” alguns passavam por “*heterossexuais*” em um constante exercício de busca por aceitação, e no caso dos pertencentes aos “*overt groups*” suas evasões se davam à medida que ocorria a tolerância da homossexualidade em determinadas profissões, aspectos que acabavam afastando os grupos, ainda que o problema da evasão fosse comum para todos os “*homossexuais*” entrevistados. Nesse contexto, profissões como advogado, economista, gestor de pessoas eram as mais cotadas para quem fazia parte dos “*secret groups*”, em contraponto às profissões de cabeleireiro e balconista majoritariamente exercidas pelos pertencentes aos “*overt groups*”.

Um último fator importante de análise é a pontual inter-relação ocorrida a partir do que os autores chamam de “*reciprocal hostility*”, algo que ajudava a manter a distância social e as distinções entre os grupos. Para ambos os grupos existiam pequenas possibilidades de interação em âmbito privado, mas nunca fora deste:

[Fala de um entrevistado de um “*overt group*”]: We just might say hello. But sometimes they will cruise us and try to take someone home to bed. I think you could say we mix sexually but not socially.

[Fala de um entrevistado de um “*secret group*”]: I don’t mind seeing them once in a while at somebody’s house, but I won’t be seen with them on the street any more (Leznoff & Westley, 1998 [1956], p. 260).

Nota-se que o uso da categoria “*reciprocal hostility*” funciona para dar solidez a cada grupo a partir da noção de diferença. A ideia de hostilidade recíproca entra em cena para enfatizar que não é possível pensar na constituição de uma “*homosexual community*” sem antes perceber que os mesmos pontos que unem determinados grupos são também os fatores que os distanciam. Desta feita, esse sentido de “comunidade” relacionado aos grupos de homens “*homossexuais*” foi um aspecto promissor para que diversas/os outras/os pesquisadoras/es, preocupados em compreender as variadas facetas da homossexualidade, pudessem vislumbrar possibilidades de análises contextuais que tiveram como referência a Escola de Chicago.

No contexto brasileiro, especificamente paulistano de finais da década de 1950, a pesquisa do sociólogo José Fábio Barbosa da Silva sobre os grupos de amigos “*homossexuais*” – homens pertencentes às classes médias e altas – moradores do “centro antigo” de São Paulo, foi uma das primeiras a tratar de questões referentes ao “homossexualismo” (sic), na tentativa de recuperar o que já vinha sendo trabalhado pela Escola de Chicago, a exemplo da noção de “*homosexual community*”. Traçando referências diretas com o uso de diversas categorias de análise pelos pesquisadores desta Escola, o trabalho de Barbosa da Silva foi fundamental porque lançou olhar para a homossexualidade além do campo da medicina e da psiquiatria.

Tendo como sustentação analítica a compreensão das vicissitudes entre indivíduo e sociedade, Barbosa da Silva viu na relação entre homossexualidade e cidade um modo promissor de análise que pudesse confrontar aspectos quantitativos e biológicos. O cerne de seus argumentos girava em torno dos processos que levam “*homossexuais*” (“grupos minoritários” e “primários”) a serem colocados numa posição de marginalidade social, e, por conseguinte o fato destes se valerem da exclusão e do estigma como efeito de aproximação.

Barbosa da Silva enfatizou, na esteira do que fizeram Leznoff & Westley (1956), como a ideia de um padrão ideal de comportamento “*homossexual*” baliza esse processo de aproximação, nesse caso entre dois tipos gerais: os “ostensivos” e os “dissimulados”.

Esse resultado decorre principalmente da forma de interação que se estabelece entre o homossexual como indivíduo e o grupo majoritário. À medida que ele sanciona positivamente os papéis que o classificam em um *status* na estrutura social global, na qual as sanções sociais do grupo majoritário são mais efetivas, ele deve ou se adaptar a uma posição de homossexual dissimulado ou correr o risco de perder a posição adquirida na estrutura global (Barbosa da Silva, 2005 [1960], p. 110).

Não há como não perceber que essa separação entre indivíduos e grupos alimenta distintos papéis sexuais e de gênero, assim como marcações sociais de classe social. Existe um jogo entre o que se entende na atualidade como “*dar pinta*” (efeminação) e “*não dar pinta*” (discrrição). A seguinte narrativa de um dos interlocutores de Barbosa da Silva evidencia alguns meandros dessas interações:

Há indivíduos que, por interesses econômicos e por sentimento de vergonha e culpabilidade, e principalmente pelo fato de a sociedade desprezar os *homossexuais*, procuram nunca se mostrar como tais, e se fazem parecer otimamente bem enquadrados e ajustados na sociedade. São indivíduos que dão muito valor para a opinião dos outros e, pela força das circunstâncias [verdadeiras ou imaginárias] vivem uma vida dupla. Há outros, porém, que por razões psicológicas [formação de caráter motivado por episódios na juventude, complexos criados pelos pais, irmãos etc., formação e situação dentro e fora da família, não têm essas barreiras e preconceitos, não se incomodam absolutamente com a opinião pública e sempre, em qualquer circunstância, se mostram *homossexuais* (Barbosa da Silva, 2005 [1960], p. 110-111).

Ainda que a noção de “comunidade” articule afinidades entre grupos “*homossexuais*”, é digno de nota pontuar as marcações distintivas que são agenciadas com vistas a conformar uma imaginação comum sobre a maneira na qual se estabelecem as aproximações. No caso da pesquisa de Barbosa da Silva, um dos marcadores-chave de sua análise é a classe social, todos os seus interlocutores faziam parte das classes médias e altas e residiam no que antes era considerado sinal de status

e prestígio da elite paulistana: o “centro antigo”. Além disso, a maioria deles era amigo do autor e fazia parte dos mesmos ambientes que ele.

Tais chamadas de atenção à/ao leitora/or são marcas textuais que o autor encontrou para situar a complexa teia de relações entre grupos distintos de homens “*homossexuais*” daquela época, enfatizando que o sentido de “comunidade *homossexual*” serve menos para generalizar determinados contextos de interação e mais como pressuposto de solidez das relações de amizade, sob a ótica da “camaradagem”: “estreita amizade entre duas pessoas que encontram satisfação na realização de atividades em comum” (Barbosa da Silva, 2005 [1960], p. 135).

O movimento analítico desenvolvido por sociólogos da Escola de Chicago, também foi refletido diretamente na pesquisa de Telma Gonçalves (1989) sobre as representações, os preconceitos e as discriminações entre grupos “*homossexuais*” na cidade de Belém. Sete anos após a clássica publicação de Peter Fry (1982), a pesquisa de Gonçalves perscrutava, dentre outras coisas, a posição de marginalidade social referente a homens “*homossexuais*” daquele contexto urbano.

Semelhante aos resultados de Leznoff e Westley e Barbosa da Silva, Gonçalves identificou que uma das representações comuns entre homens “*homossexuais*” resultava na divisão entre “*escrachados*” e “*enrustidos*”, questão intimamente relacionada à dicotomia “*passivo*” e “*ativo*” - posições que inevitavelmente eram materializadas a partir de relações hierárquicas em torno dos papéis sexuais e de gênero e das marcações sociais de classe.

Por ter o caráter de um trabalho de conclusão de curso, algumas reflexões da autora passaram ao largo de um contexto mais amplo de análise, por exemplo no que se refere à epidemia de HIV/aids na década de 1980, que ora intensificou o preconceito contra “*homossexuais*”, ora serviu para que parte deles se organizassem em torno de demandas específicas.

Observamos, portanto, que o modo como é forjada a noção de “comunidade” em relação com a homossexualidade, no contexto brasileiro, não reflete um sentido de igualdade, pelo contrário, as experiências compartilhadas através da constituição de

grupos “*homossexuais*” distintos, mostram que os jogos entre pertencimento e distanciamento e os exercícios de compartilhamento ocorrem conforme contingências específicas. Segundo Richard Parker (2002, p. 142), essa identificação brasileira que relaciona homossexualidade e “comunidade” “ocorre não necessariamente por meio da afirmação da uniformidade, mas pelo compartilhamento da diversidade em um determinado campo de poder e desejo”.

Voltamos à imagética do painel para refletir acerca de um certo esforço que se cria em torno não exatamente do termo “comunidade”, afinal ele não é verbalizado, mas das práticas de sociabilidade “*homossexual*” cuja premissa é a união, o sentimento de estar junto, um compartilhamento de algo que é corroborado pelas sensações de bem-estar e segurança. Nesse sentido, a “camaradagem” supracitada é uma chave para que possamos refletir a respeito dos manejos que são feitos dentro e fora dos bares.

A mensagem explícita de união é a porta de entrada da representação trazida à baila, sobretudo porque não se trata da construção de um discurso assentado na noção de que são todos iguais. Não obstante a coloração preta de todas as pessoas, as sinuosidades corporais expressam produções sociais de diferença localizadas em pontos inteligíveis para cada indivíduo, dupla e trio. Olhando atentamente aquela cena congelada ela é um reflexo do cotidiano, são momentos de interação entre pessoas dentro ou fora de espaços de sociabilidade, é exatamente o movimento de junção dessas pessoas, independente das diferenças, que se procura enfatizar.

Pensando na relação entre as interações e a homossexualidade, talvez o principal ponto que nos faz vislumbrar esta articulação, além de se tratar de um painel localizado em um bar de predominância de mulheres e homens “*homossexuais*”, é a cartela de cores distribuída como pano de fundo naquilo que se reflete enquanto arco-íris, símbolo de luta por excelência do movimento LGBT. Compreendemos que a intencionalidade daquele painel, ainda que continue funcionando como um mero objeto decorativo dá o tom ao próprio sentido do bar enquanto um espaço de sociabilidade, e porque não dizer de “camaradagem”.

Essa estreita relação de amizade se materializa na fala de Narciso:

Narciso: “*Eu costumo dizer que a Ângela é um pedacinho da minha casa. Eu defendo o bar porque é um lugar onde eu me sinto à vontade: encontro amigos que estão com algum problema – ‘Ai amigo, hoje eu vim aqui pra beber porque aconteceu isso e isso...’.* Eu acabo dando conselho pra aquela pessoa; então, é um lugar onde a gente encontra tudo quanto é história, histórias boas ou ruins, e as pessoas acabam indo pra lá pra espalhar. Então, eu acho que aquilo ali é um espaço pra diversão, é um espaço pra tu encontrares o teu amigo e abraçar, é um espaço de tu fazeres uma despedida. Se for pra eu defender o bar, ir pra polícia, eu vou, sirvo de testemunha, sirvo pra tudo!”.

A íntima relação que Narciso estabelece com o espaço faz parte do modo como determinadas/os frequentadoras/es do bar “*da Ângela*” sintonizam o compartilhamento de experiências. A construção da narrativa, ao contrário do que se possa imaginar, não isola o cotidiano de Narciso da pontualidade da festa, o que se nota é uma imbricada relação de reciprocidade, embora ele não use este termo. Percebemos que se trata de um ato recíproco, porque enquanto o bar é um ponto de encontro para fins de diversão e convivências entre amigas/os, a contrapartida dada por algumas/uns frequentadoras/es corresponde à ideia de união presente no painel e ao que cada uma/um pode fazer em nome de um benefício coletivo.

Durante as incursões em Belém e São Paulo por diversas vezes refletimos sobre os níveis intensos de apego das/dos frequentadoras/es com os bares. Uma das coisas que nos deixou instigado foram as maneiras nas quais o afeto é elaborado, por meio de um exercício relacional entre agência e estrutura. Ressaltamos que não se trata de um retorno ao “gueto homossexual”, por exemplo, como liberdade de expressão, mas de um movimento, não exatamente novo, que retoma o curso de uma série de pesquisas sobre homossexualidade cujas perspectivas analíticas também giraram em torno da produção de experiências compartilhadas e de afetos além do bar e da boate<sup>70</sup>.

---

<sup>70</sup> A esse respeito, ver, por exemplo, os trabalhos de José Fábio Barbosa da Silva (2005 [1960]), Carmen Dora Guimarães (2004 [1977]), João Silvério Trevisan (2007 [1986]), James Green (2000), Kath Weston (2003), Carlos Figari (2007), Thiago Soliva (2012, 2016b), Carlos Eduardo Henning (2014), Gustavo Saggese (2015) e Guilherme Passamani (2015).

Ao argumentarmos em torno de um exercício relacional entre agência e estrutura, queremos dizer que essa produção de si encontra reflexividade, potencialidade e certa ancoragem naquilo que determinados espaços representam. Desta feita, consideramos instigante a retroalimentação entre indivíduo e bar justamente porque as posições individuais não estão circunscritas ao local, mas funcionam como uma espécie de suporte: Narciso não vive em função do bar, mas o torna inteligível a ponto de “*defendê-lo*” em qualquer circunstância, tampouco o bar é a única coisa que dá sentido à experiência de vida dele, mas é na existência deste espaço que ele também se reconhece enquanto tal.

O aspecto intimista articulado pela narrativa de Narciso aparece, também, em um dos trechos da entrevista de Josué (frequentador do Guingas):

Josué: “*Eu sempre fui bem recebido no Guingas. Eu sempre fui muito bem acolhido por eles. Eu adoro essa casa, tanto que quase todos os finais de semana eu estou aqui. Eu amo esse lugar! Então, eu acabo deixando de ir pro centro que, financeiramente falando, tem pessoas que são da mesma classe social que a minha, mas eu prefiro vir aqui*”.

Alguns elementos da narrativa de Josué valem uma reflexão atenta sobre o que compreendemos como sensações de bem-estar: ser “*bem recebido*”, “*bem acolhido*”, “*adorar a casa*” (o bar) e “*amar o lugar*” (novamente o bar). Cada uma destas sensações é produzida por pontos atrativos internos ao Guingas. Como é possível notar, o substrato dessa relação não faz referência à dietética – saúde corporal - é antes a expressão de um afeto resultante da sinergia entre indivíduo e espaço, ou entre todas/os as/os que possuem alguma afinidade com o bar. Seguindo as pistas analíticas de Isadora Lins França (2012), não é apenas um consumo potencializado na articulação com o espaço que está em jogo, mas também um modo de consumir o próprio espaço/lugar, de dar vazão, por exemplo, a processos de subjetivação.

Entre os homens “*homossexuais*” com quem conversamos, ouvimos quase em uníssono a expressão “*me sinto bem*”, justificável pela gestão do espaço. Há nos três bares, além das intencionalidades de cada um, uma espécie de recuo daquela

representação meramente lucrativa na qual observa a clientela sob uma ótica hierárquica e vertical (proprietária/o = maior força, clientela = menor força), o que existem são dinâmicas relacionais horizontalizadas – ou como diria Benedict Anderson (2008 [1983]), referindo-se à constituição de nações enquanto comunidades imaginadas: “camaradagem horizontal” - onde os efeitos que causam tais sensações de bem-estar são frutos de um processo constante de alteridade, da busca em compreender que as demandas do público são tão importantes quanto o capital acumulado, fatores evidenciados na fala de Reginaldo sobre o comportamento de Ângela:

Reginaldo: *“A Ângela é aquela pessoa muito carismática, é aquela pessoa que agrada os outros com sorriso, é aquela pessoa que quando alguma coisa está acontecendo dentro do bar, feito por cliente, ela pega o microfone e fala, escolhamba. Então as pessoas veem uma autenticidade no jeito dela, e esse carisma faz com que muitas pessoas venham no bar por causa dela. Eu já ouvi muita gente falar: ‘A Ângela é legal, é maravilhosa, recebe muito bem, diferente de determinadas pessoas que tratam o cliente de maneira muito fria: não falam, não querem conhecer o cliente. Então, aqui a gente vem, se diverte, brinca, fresca com ela, ela fresca com a gente, a gente gosta de ver a forma dela se vestir, aqueles seios bem gigantescos, aquelas roupas mínimas, ela sai pra dançar com o público e, às vezes, ela termina bebendo com o público”*.

Ressaltamos que o sentido da fala de Reginaldo não é um ponto que possa ser generalizado, mas é um reflexo da maneira como são manejados afetos e reciprocidades. A qualidade, muito mais do que a quantidade (referimo-nos, novamente, não ao lucro, mas à gestão do afeto), tonifica a já citada “*coisa familiar*”, principalmente quando se olha para aquele painel e para as sociabilidades estabelecidas no Guingas, na “*Ângela*” e na Plasticine. Explicitamos a qualidade levando em conta o tratamento que é dado à clientela, independente da quantidade de pessoas, a presteza e a simpatia são palavras de ordem de cada estabelecimento, não à toa Josué “*ama*” o Guingas e Narciso vê na “*Ângela*” um pedacinho de sua casa. Enfatizamos a qualidade por compreender a especificidade dessas interações e representações, argumento que se sustenta na propriedade da afinidade e nas



imagéticas de alcance mais geral, ou seja, naquilo que se torna inteligível para quem frequenta e se vê representada/o.

Complementando o argumento levantado, é oportuno perceber que a despeito das diferenças de classe social e “raça”/cor entre Narciso e Josué<sup>71</sup>, ambos manejam certo apaziguamento dessas marcações em prol de preferências individuais dispostas pelas relações afetivas construídas com os bares. Pontuamos isso para mostrar que essa produção do afeto equivale, também, à produção da diferença, de pontos nas geografias das cidades (os bares) nivelados, nesse caso, pela frequência de pessoas de classes sociais e “raças”/cores distintas, contribuindo assim para o que Iris Young (1997, p. 337) compreende como concepção relacional da diferença: “a group exists and is defined as a specific group only in social and interactive relation to others. Group identity is not a set of objective facts, but the product of experienced meanings”. Tal concepção cumpre um papel extremamente relevante dentro de cada bar, qual seja: o de não essencializar experiências, afinal não são todas/os iguais, tampouco suas experiências com os espaços são as mesmas.

Esse *modus operandi* faz com que as relações não se tornem engessadas no tempo e no espaço. Flui circularidade e experiência. Não podemos deixar de notar que o “*carisma*” e a “*autenticidade*” citados por Reginaldo a partir do que ele ouve sobre a postura de Ângela, somados ao baixo custo que é frequentar o bar, são molas propulsoras para atrair um público diverso, disposto a “*se jogar*” e “*frescar*”, independente da falta de segurança que ronda o bairro. Edna explicita parte dessas questões:

Edna: “*Lá na Ângela [bar] é meio perigoso, mas tu sabes o que eu acho? Eu acho assim: a Ângela tá todo esse tempo porque o espaço é dela, ela trabalha com a cerveja mais barata, também, entendeste? E ela sabe tratar o cliente. Ela sabe tratar com toda delicadeza e tudo. Ela faz umas promoções legais de cerveja, e o público*

---

<sup>71</sup> Narciso reside no Guamá, se autoidentifica como “*negro*” e pertence ao que ele chama de “*família equilibrada*” entre parentes de classe média e “*pobres*”. Josué reside em Santo André, região metropolitana contígua a São Mateus, se autoidentifica como “*descendente aos orientais*” e se reconhece pertencente à classe média, mas pontua que sua família está dividida em classe alta, média e baixa.

*gosta... Porque tu sabes que a gente trabalha, mas a gente também gosta de se divertir”.*

Quando Edna menciona o termo “*perigoso*”, compreendemos que nesta chave de análise não seja o bar o sinônimo de “*perigoso*”, mas sim o bairro do Guamá, especialmente o que é veiculado sobre o lugar nas mídias locais, o apelo maior das informações recaem em uma tríade representativa relacionada à pobreza: violência, criminalidade e precariedade. Paralelamente, esta tríade é atrelada ao caráter estético, associando “periferia”/“periférico” à feiura/ao que é feio.

Esse adendo serve para enfatizar que os pontos acionados da tríade fazem parte do crivo de julgamento daquelas/es mulheres e homens “*homossexuais*” que dizem não frequentar e não gostar do bar, pessoas nas quais optamos por não prolongar contatos durante a pesquisa, afinal seus julgamentos pareciam se tratar apenas de queixas infundáveis e superpostas.

Voltando ao trecho da entrevista de Edna, com o desenrolar da narrativa foi possível perceber que a credibilidade dada por ela ao bar independe do aspecto ordinário perscrutado pela mídia local sobre o bairro, o perigo e a ausência de segurança não a fazem crer que o espaço esteja refém da tríade supracitada, pelo contrário, é na auspiciosa habilidade de Ângela manejar tais estigmas que ela constrói autonomia e reconhecimento.

Por ser um espaço próprio, Ângela tem autonomia para praticar um preço de cerveja mais acessível, sem contar nas inúmeras vezes em que esta foi retratada pela maioria do público como simpática e gentil, não obstante ter pulso firme quando é necessário. Tais características creditam Ângela e seu bar a partir de uma escala valorativa. De fato, essas são características que mais aproximam do que afastam sua clientela cativa.

No bojo desse compartilhamento de sensações, que não se furtam a encarar possíveis riscos e perigos, reafirmamos que a atitude de “*se jogar*” nessa “*bagaceira*” é mais uma forma de exercitar pertencimento e aproximação por critérios duplamente qualificados. Enfatizamos isso porque nos parece que se trata de um jogo adjetivado

entre o prazer de estar junto e o perigo que ronda tal sociabilidade, ressaltando que prazer e perigo funcionam contingencialmente, podem ou não fazer sentido independente de quem frequenta. Queremos refletir neste momento, dentre outras coisas, a respeito das vicissitudes que levam determinadas pessoas a tais espaços.

É possível pensar que existem indiretamente critérios de segurança que estimulam as mobilidades para esses bares na “periferia”? Uma das nuances que viabiliza a reflexão a respeito da segurança ou de uma sensação de segurança, é a reverberação do ato de “conhecer”, algo que se investe para fins de autoconhecimento e compartilhamento/união, isto talvez seja uma das premissas da mensagem presente naquele painel. “Conhecer”, ainda que de longe quem esteja no bar, denota uma ideia de segurança e de proteção. Vejamos como isso se materializa na fala de Ailton:

Eu: Ailton, você poderia me explicar por que as/os frequentadoras/es assíduas/os do Guingás estabelecem uma relação de afeto entre elas/es e o bar?

Ailton: *“Porque todo mundo se conhece, parece que é uma turma que já se conhece e que se reencontra aqui. Antes de eu ter o bar, a minha casa era sempre lotada, cheia. Eu gostava disso. Eu sempre gostei de estar com amigos. Então, quando a gente abriu o bar a ideia era justamente essa, tanto é que hoje os clientes são meus amigos, hoje a gente frequenta a casa deles, eles frequentam a nossa casa”.*

A outra nuance é o “respeito” e a cumplicidade mútua que são vivenciados no bar “da Ângela”:

Eu: Ângela, como você explica essa relação de amizade e afeto, que para alguns é simbiótica, entre frequentadores, você e o bar?

Ângela: *“Eu acho que ali um respeita o outro, ninguém fica tirando gracinha. Em geral, quando acontece alguma coisa chata os clientes têm a liberdade de chegar comigo e relatar o que tá acontecendo, pra eu chegar junto caso esteja incomodando. Então, eu vou até a pessoa, dou um toque e tal, antes de ter alguma confusão eu já chamo logo a atenção. Nesse caso, eu acho mais fácil trabalhar com os meninos, porque as meninas parece que elas já querem logo resolver por elas mesmas, mas numa briga não me interessa se é menino ou menina, eu ponho todos que estiverem brigando para fora e peço pra dar um tempo fora [permanecer um tempo sem*

frequentar o bar]. *Eu peço, geralmente, pra que não volte no bar durante 3 ou 4 meses, porque se voltar antes eu não deixo entrar mesmo. Eu sempre digo que ali é a casa de vocês, tem que respeitar!*”.

Ao relermos as frases “*todo mundo se conhece*” e “*ali um respeita o outro*” lembramos das várias incursões no Guingás e na “*Ângela*”. Lembramos, também, dos percursos para a Plasticine. Perdemos as contas de quantas etnografias foram realizadas. Com ou sem ânimo, em situações de insegurança, ou não, ao chegar para fazer campo nos deixamos levar pelo momento, porém, reconhecemos uma entrada em campo mais facilitada no Guingás e na “*Ângela*” do que na Plasticine, nesta havia certo deslocamento do pesquisador, principalmente porque as interações entre interlocutores e pesquisador eram muito pontuais e rápidas, ou quase inexistentes. Fizemos várias tentativas, mas no final das contas só conseguimos estabelecer um diálogo mais prolongado com o organizador da festa (Sérgio).

Essa recuperação de um passado etnográfico recente reflete partes da subjetividade do pesquisador em campo. Enfatizamos novamente esta especificidade textual não apenas porque ela nos ajuda a ter um saudosismo positivo ou negativo da relação com espaços e públicos, mas dispõe sobremaneira de um movimento de desconhecimento, insegurança e curiosidade prévios, até culminar com a nossa inserção nos bares pesquisados.

Em São Paulo, pela estranheza da cidade, conhecer a “periferia” era no mínimo curioso e no máximo “*perigoso*” (motivo de “*cuidado*” como muitas/os paulistanas/os e paulistas falavam). Este desafio talvez tenha sido o principal motivo que nos levou a continuar tal empreitada. Desde o início da pesquisa nas “*quebradas*” da cidade os alertas de cautela rondavam nosso caminhar, principalmente quando se tratava das eventuais chacinas nas regiões em que nos propusemos pesquisar. Algumas vezes quebramos o protocolo e resolvemos ir a campo em momentos de tensão e conflito. Talvez haja aqui um gosto pelo desafio. Acreditamos que, até certo ponto, a pesquisa antropológica também tem um pouco desse desprendimento da/do pesquisadora/or.

Não negamos o quanto foi difícil adentrar em contextos “periféricos” desconhecidos. Diferente de Belém, e neste momento recorro propositalmente à construção textual em primeira pessoa, onde eu manejo habilmente certo capital geográfico, minha maior insegurança nos primeiros meses de campo na “periferia” de São Paulo era em não saber a condução exata que me levaria até os bares, antes de iniciar as incursões eu revisava várias vezes os trajetos. Precisava buscar autoconfiança, construir caminhos que modificassem o status de insegurança para segurança. Precisava me familiarizar! No curso das minhas idas e vindas, tendo como referência um misto de sentimentos e experiências compartilhadas nos bares, comecei a compreender os significados disso que chamamos de sensações de bem-estar e segurança, e mais que isso: daquilo que costura essas relações e baseia a construção das amizades, os sentidos de “*família*”/“*familiar*” e “*comunidade*”.

Segundo Maíra Kobayashi (2013), referente à pesquisa que desenvolveu no Guingás e na Plasticine, há uma valorização expressa nestes dois espaços por meio da contraposição entre perspectivas locais e extralocais: “Enquanto na *Plasticine* a periferia aparece como o local da violência e do esteticamente feio, no *Guingás* a periferia se dá como o local de segurança e de proximidade entre as pessoas” (*ibid.*, p. 118-119). É preciso matizar o contraponto aventado por Kobayashi, levando em conta a localização geográfica, o percurso histórico de cada bar, o estilo e a sexualidade, por exemplo.

A diferença identificada pela autora faz sentido quando cruzamos as possíveis peculiaridades locais com histórias e intenções específicas: na Plasticine “*cola de tudo*”, segundo o organizador, e no Guingás esta expressão está direcionada ao público “*homossexual*”, tal como na “*Ângela*”; enquanto que no primeiro espaço a premissa criada a partir da festa Plasticine é a “mistura” entre “*homossexuais*” e “*heterossexuais*”, nos dois últimos essa “mistura” tem a pretensão de enfatizar a diversidade LGBT, embora a maioria do público seja composta por mulheres e homens “*homossexuais*”. Dito isso, vale frisar que a “*violência*”, a estética “*feia*”, a “*segurança*” e a “*proximidade*”, são aspectos presentes nos três espaços, talvez o que

escapa a leitura de Kobayashi seja olhar para a Plasticine e para o Guingás tensionando-os a partir de uma perspectiva histórica cruzada com o estilo, enquanto um operador de diferenças (Cf. Facchini, 2008), e sexualidade.

Com base nos pontos mencionados, percebemos que o reconhecimento referente aos sentidos de “comunidade” e às sensações de bem-estar e segurança são os resultados da articulação direta das categorias de acusação e de identificação que são colocadas em perspectiva com diversos operadores e marcadores da diferença. Não é possível olhar para determinadas amizades e sociabilidades sem antes compreendermos minimamente que elas estão articuladas a sentidos, sensações e percepções, e não a isolamentos geográficos e identitários.

Caminhando para a finalização da seção, considero oportuno pegar o gancho acima e relacioná-lo com a arguta reflexão de Richard Parker (2002) sobre as distinções do uso do termo “comunidade gay” em contextos brasileiros (nesse caso, as cidades do Rio de Janeiro e de Fortaleza) e anglo-europeu. Em seus termos:

Se as comunidades gays em ambientes como San Francisco ou Sydney baseiam-se em um senso compartilhado de identidade gay como sua característica definidora essencial (ver, por exemplo, Murray, 1996), então os mundos gays encontrados no Rio e em Fortaleza estariam apenas parcialmente habilitados a usar esse termo. Como vimos, embora a identidade gay tenha se tornado mais proeminente nos últimos anos, e mais indivíduos, organizações e estabelecimentos comerciais tenham começado a adotar conscientemente alguma ideia de identificação gay, isso, no entanto, dificilmente é algo uniforme ou universal, e a adesão à ideia de identidade gay como a cola que mantém íntegro um sentido de comunidade certamente é muito diferente no Brasil, em comparação com as mais conhecidas comunidades gays do mundo anglo-europeu. De modo semelhante, embora os mundos gays em cidades como Rio e Fortaleza exibam pelo menos algumas das características espaciais encontradas em ambientes mais “desenvolvidos”, eles não dispõem do tipo de geografia específica de determinados bairros residenciais que foram tão importantes na definição de um senso de comunidade gay em muitas regiões do mundo anglo-europeu. Grupos gays e organizações de combate à Aids, bem como algumas publicações e empreendimentos de base comunitária começaram a formar e potencialmente a desempenhar um papel fundamental na vida política local, mas seu desenvolvimento institucional é muito limitado quando comparado com a organização muito mais extensa que ocorreu em outras partes do mundo (Parker, 2002, p. 233-234).

Parker mostra que no contexto anglo-europeu a ideia de “comunidade *gay*” foi forjada atrelada a uma espécie de “institucionalização” não apenas dos espaços de sociabilidade, mas de toda a sorte de estabelecimentos, organizações, posturas e corporalidades voltadas fortemente para um potencial uso da palavra “*gueto gay*”. No Brasil a inserção do termo “comunidade *gay*” compõe um panorama fraturado que é acionado contingencialmente para tratar de demandas específicas do movimento LGBT, não à toa nos bares pesquisados em nenhum momento ouvimos a palavra “comunidade”, mas sim “*família*”, “*familiar*”, “*amizade*”, “*grupo*” e “*turma*”.

Portanto, a força da noção de “comunidade” associada à homossexualidade, em contexto brasileiro, ganha força não por meio de seu sentido estrito, mas a partir da imaginação resultante de sua representatividade. Mais do que pensar em “comunidade *gay*” ou “comunidade *homossexual*”, faz mais sentido pensar em “*casa*”/“*família*”/amizade/grupo/“*turma*”. Isso mostra que aquele painel e as relações estabelecidas nos bares - levando em conta o emblema da união - são também representações imaginativas, ou seja, “imagens vivas de comunhão” (Anderson, 2008 [1983]), justamente porque escapam à equivocada generalização do conhecimento que se tem sobre o outro, além de possuírem limites espaço-temporais<sup>72</sup>.

<sup>72</sup> Ainda que destoe do que procuramos refletir nesta seção, é importante mencionar que o debate sobre a noção de comunidade também possui reflexos diretos no modo como são construídas as políticas nacionais, ou no processo referente à elegibilidade de identidades nacionais e da sexualidade. Cabe notar, nesse sentido, que o Estado - enquanto um ente jurídico-moral - tem por base a construção de nações pelo que Verena Stolcke (2001, p. 419) compreende ser um exercício de compulsoriedade identitária, isto é, a suposta ideia de uma “consolidação de sentimentos de pertença nacional e de vinculação entre todos os setores da população”. A autora mostra que na França, na Alemanha e na Grã-Bretanha do século XIX uma das engenhosas artimanhas políticas foi solapar o direito das mulheres colocando-as submersas na individualidade jurídica de seus maridos, pelos menos até finais da década de 1950. Em outra chave de análise, que reflete a noção de comunidade relacionada ao marcador de sexualidade, em contexto africano, Rafael Noleto (2015) questiona se a produção de determinadas identidades nacionais masculinizadas, construídas na recusa às posturas masculinas consideradas femininas, não seria também uma forma de se opor não apenas ao gênero feminino, mas a uma ideia de “homossexualização” que supostamente a feminilidade traz consigo. Nesse sentido, Noleto encara tal problema enfatizando que as nações são também “comunidades sexualizadas na medida em que sexualizar uma comunidade nacional é vincular uma ideia de sexualidade à construção de uma imagem pública e simbólica para determinada nação ou grupo social politicamente organizado” (*idem*, p. 137). Este é um debate complexo que não cabe em uma nota de rodapé, ainda assim é importante que ele esteja minimamente pontuado neste texto, sobretudo porque falar de comunidades imaginadas, estados-nações e identidades nacionais, é perceber o modo como são manejadas e produzidas as diferenças sociais em múltiplas/os escalas e processos históricos, além de facilitar a compreensão acerca das complexas maneiras de agenciar afinidade, compartilhamento e reciprocidade.

#### 4.4 “A ideia da gente era fazer uma extensão da nossa casa”: das afetividades

Neste tópico marcaremos a importância que é dada ao Guingás e à “Ângela” a partir das noções êmicas de “prazer”, “amor”, “casa”, “vida” e “gosto” (do verbo gostar). De saída, precisamos dizer que o foco principal de análise são dois trechos de entrevista realizada com Ailton e Ângela, quais sejam:

Ailton: *“A noite é gostosa quando você está nela. Quando você abre [no caso, é dona/o de bar] é outro universo. Aí você tá se divertindo, aí você tá conhecendo gente, tá brincando. Esse é o meu prazer, mas é desgastante: é compras, é banco, é cheque, é dinheiro que não entra, é pagamento, entendeu? Ou você ama – faz por amor - ou você desiste. Eu faço por amor. Então, eu acho que é isso que eu consigo passar para os meus clientes. A ideia da gente era fazer uma extensão da nossa casa”.*

Ângela: *“Isso aqui é a minha vida! Eu amo o bar. Eu amo o que eu faço: de eu abastecer minha cerveja, eu reabastecer meu freezer. Tem gente que diz que eu deveria pagar pra alguém fazer, mas eu faço isso porque eu gosto. Eu amo mais do que a minha casa”.*

Os sentidos que subjazem às construções narrativas de Ailton e Ângela são permeados por regimes semelhantes de afeto desenvolvidos a partir de uma relação de complementaridade. O afeto é, em si, o componente central que organiza suas maneiras de interagir com a estrutura maior<sup>73</sup> – o bar – estendida por um vínculo que

<sup>73</sup> Vale destacar que essa problemática dos afetos não corresponde ao que no senso comum pode ser entendido como “estados subjetivos da alma”, antes de qualquer coisa trata-se de um campo de conhecimento convencionalmente chamado de antropologia das emoções, no qual estão presentes as seguintes querelas: os interessados no aspecto transcultural das emoções trazem consigo um interesse etnológico e evolutivo, psicodinâmico e senso comum naturalista, constituindo uma linguagem universal; enquanto aqueles interessados pelo aspecto da construção social e cultural das emoções, evocam um variado número de tradições, incluindo a etnopsicologia, a estrutura social, a linguística e a desenvolvimentista. Há que se compreender que existe uma distinção entre emoção, definida como sentimento privado que não costuma estar motivada pelo aspecto cultural ou articulada socialmente, e sentimentos definidos como símbolos articulados socialmente e expectativas comportamentais (Cf. Lutz & White, 1986). Portanto, o que procuramos enfatizar tem como base este último ponto: a



extrapola o âmbito do local de moradia/de origem. Sugerimos que o olhar não recaia em um possível sistema óbvio de explicação entre casa e rua, pois se afirmamos que há complementaridade esta dicotomia não se sustenta.

A “*casa*” (residência) e a extensão da “*casa*” (bar) compõem um mosaico que é composto pelo esgarçamento destes espaços; no momento em que ocorre o borramento do prévio significado de residência e de bar – como sinônimos de privado e público, respectivamente - há a possibilidade de estabelecer continuidades que se encontram numa espécie de ponto comum, cada um dos espaços possui um ponto de saída que vai se aproximando conforme as relações se intensificam, dependendo da situação bar e “*casa*” são sinônimos porque são construídos de forma extensiva e intercambiáveis.

Nos idos de 1985, o antropólogo Roberto DaMatta ensejou analisar a sociedade brasileira a partir de um sistema de pensamento dualista por meio das categorias “*casa*” e “*rua*”. Seus esforços argumentativos davam conta da constituição de gramáticas explicativas que se ancoravam em um dilema brasileiro, ainda que não estático e tampouco absoluto, entre indivíduo e pessoa, ou melhor, por meio de leituras que envolviam macroestruturas político-econômicas e microestruturas da ordem do cotidiano.

Quando digo então que “*casa*” e “*rua*” são categorias sociológicas para os brasileiros, estou afirmando que, entre nós, estas palavras não designam simplesmente espaços geográficos ou coisas físicas comensuráveis, mas acima de tudo entidades morais, esferas de ação social, províncias éticas dotadas de positividade, domínios culturais institucionalizados e, por causa disso, capazes de despertar emoções, reações, leis, orações, músicas e imagens esteticamente emolduradas e inspiradas (DaMatta, 1997 [1985], p. 15).

DaMatta compreende que “*casa*” e “*rua*”, mais do que estruturas físicas, são fundamentais para a compreensão das relações sociais, pois expressam ritualizações do cotidiano dentro de esferas específicas. Esta especificidade serve para

---

construção de sentimentos que são agenciados na relação entre os planos micro e macro, por meio da problematização do que se compreende como exclusivamente privado ou público.

identificarmos distinções entre individualidade e pessoalidade, agenciamentos baseados por vias formais ou informais, respectivamente.

No que se refere à produção de afeto de Ailton e Ângela com seus bares, o cruzamento com a perspectiva de DaMatta é rentável porque “casa” (residência) e “rua” (bar) são complementares, portanto não correspondentes à características estáticas e absolutas. A oposição casa/rua

é dinâmica e relativa porque, na gramaticidade dos espaços brasileiros, rua e casa se reproduzem mutuamente, posto que há espaços na rua que podem ser fechados ou apropriados por um grupo, categoria social ou pessoas, tornando-se sua “casa”, ou seu “ponto” (DaMatta, 1997 [1985], p. 55).

A reprodução mútua aventada por DaMatta é um dos ingredientes que movimenta as aproximações de Ailton e Ângela com os bares. O que o autor procura mostrar é que não há exclusividade de domínios, “casa” e “rua” reproduzem lógicas dos âmbitos privado e público. Ailton trabalha por “*amor*” e Ângela chega a dizer que “*ama o bar mais do que sua casa*”, expressões de um mesmo sentimento que aproximam práticas de trabalho e espaços aparentemente distintos. Para Ailton, o Guingás funciona como a “*extensão de sua casa*”. Para Ângela, o Refúgio “*é a sua casa*”.

Diferente da Plasticine, onde a aproximação de Sérgio com o espaço e a festa não exprime sentimentos de amor, e sim afinidades não extensíveis à sua casa, no caso de Ailton e Ângela é o entranhamento dos bares em suas “*vidas*” que faz com que suas posturas reafirmem laços afetivos. Nota-se que nestes dois casos a relação entre vida e morte está presente: a continuidade do Guingás remonta de um lado ao período em que o irmão de Ailton esteve vivo e do outro ao momento em que ele morreu; concernente ao percurso histórico do bar “*da Ângela*”, o pontapé foi dado em uma situação delicada da saúde da mãe de Ângela. O “*amor*” que ele e ela sentem pelos bares é algo que ultrapassa os aspectos físicos.

Essa relação entre família de origem, afetividades e espaço certamente é a força que abastece o “*prazer*” e o “*gosto*” pelo que fazem. O *modus operandi* pelo

qual sistematizam a maneira de lidarem com espaços e públicos conecta grupos e pessoas em torno de pontos comuns. Quando expressões como “*se sentir em casa*”, “*extensão da casa*” ou “*aqui nós somos uma família*” vem à tona significa dizer que o suposto domínio público dos bares se dilui em meio a uma simbologia intimista. Ailton é considerado como “*pai*” por algumas/uns frequentadoras/es, principalmente para as *drag queens* residentes do Guingás, que utilizam a justificativa de que ele abriu espaço e deu oportunidade de trabalho. Em outras situações ele é visto como amigo fiel sempre disposto a ajudar. Ângela, também reconhecida como “*tia*” ou “*titia*”, é a figura emblemática do bairro do Guamá, aquela que representa o que muitas/os compreendem como “*mulher batalhadora e guerreira*”, “*entendida de respeito*”. Coincidentemente, as trajetórias de ambos são parecidas em algum sentido: ele e ela possuem relações muito semelhantes com cada bar, suas trajetórias se confundem com o percurso histórico do espaço. De fato, não há como desconectar a pessoa da estrutura.

Essa conexão entre pessoa e estrutura é tão importante que no caso da festa Plasticine há uma associação direta com a figura materna. Quando perguntamos ao organizador da festa qual a definição dada para esta situacionalidade, sorrindo ele respondeu: “*É coração de mãe*”. Ainda que se trate de uma identificação enviesada, afinal quem emite a mensagem é o próprio produtor, não há como negar que a representatividade da frase não só pretende dar conta do que a visão alcança, assim como revela que ali é um espaço “*familiar*” (acolhedor) para suas/seus frequentadoras/es (“*filhas/os*”). No caso da Plasticine, diferente do Guingás e da “*Ângela*”, o ponto maior na hierarquia – a “*mãe*” – não é uma pessoa e sim uma estrutura. A Plasticine não é apenas um órgão que bate no ritmo da multiplicidade de público. A Plasticine é a própria “*mãe*”.

A utilização dos termos “*pai*”, “*tia*”, “*titia*” e “*coração de mãe*” comprazem significativamente à sinergia entre o público que frequenta cada bar. Embora nem todas/os compartilhem esse mesmo tipo de experiência com Ailton, Ângela e a Plasticine, a maioria reconhece que a construção de laços de cordialidade e de

amizade são fundamentais para o desenvolvimento de boas relações dentro e fora dos espaços<sup>74</sup>.

Os aspectos mencionados tornam os bares pesquisados em espaços caracterizados pela sensação ampla de bem-estar e segurança, além de terem um sentido de “*família*” e/ou “*comunidade*” (leia-se: amizade) que lhes são subjacentes. A autonomia é um fator que chama atenção: Ailton e Ângela ao mesmo tempo em que gerenciam os empreendimentos enquanto microempreendedores trabalham com as/os demais funcionárias/os, servindo, limpando etc. Sérgio, no afã de produzir localmente uma festa, também realiza suas interações em meio ao público de amigas/os, conhecidas/os e desconhecidas/os. A despeito do desgaste físico e mental que é ser dona/o de bar ou trabalhar ao mesmo tempo como *promoter* e DJ, o que está em jogo é o compartilhamento de afetos individuais e coletivos que são constantemente renovados com o tempo.

---

<sup>74</sup> É interessante notar que essas relações de parentesco simbólico (maternais ou paternais) construídas na conexão com o tema da homossexualidade, assim como da travestilidade, são fatores que acompanham grupos, organizando perspectivas de “aprendizado” a partir do que é desconhecido para outrem. Na década de 1950, as pesquisas de Leznoff & Westley (1956) e de Barbosa da Silva (2005 [1960]) já mostravam como a figura da “*queen*” e da “*rainha*”, respectivamente, sinalizavam para a produção de personagens de prestígio – homens “*homossexuais*” mais velhos com certo acúmulo de experiências e estabilidade financeira – geralmente funcionando como pontos de referência para homens “*homossexuais*” mais novos. A “*queen*” e a “*rainha*” eram espécies de cicerones para esses “*homossexuais*” mais novos, ávidos por conhecerem um “*mundo gay*”. Posteriormente, no início da década de 1960, Soliva (2012, 2016b) documentou o surgimento e a história de uma “*turma*” de homens “*homossexuais*”, a Turma OK, cuja “*solidariedade*”, “*lealdade*” e o compartilhamento de afetos compunham um núcleo familiar diante das situações de clandestinidade e violência vivenciadas. Dentro deste contexto, o emblema do parentesco incidia sobre a figura das “*mães*” e das “*irmãs*”: as “*mães*” possuíam as mesmas características da “*queen*” e da “*rainha*”, contudo não eram únicas; já o termo “*irmã*” era a alcunha utilizada para se referir a outro “*homossexual*” da Turma OK, observados por Soliva como aqueles de comportamento mais feminino. Além do emprego de termos de parentesco em contextos ocupados majoritariamente por homens “*homossexuais*”, é interessante notar, também, o modo como outros termos adquirem sentido, a exemplo da(s) “*madrinha(s)*” nas vivências entre as travestis. Em várias situações etnográficas que envolvem as travestis (Pelúcio, 2009; Nascimento, 2014; Sabatine, 2012; para citar apenas algumas/uns) referir-se à “*madrinha*” ou à “*mãe*” significa explicitar que existe uma figura de liderança – que é a travesti mais velha, que acolhe, dá subsídios financeiros e estéticos, orienta e, se possível, pune – na qual as “*filhas*” ou “*afilhadas*” irão se espelhar; é válido ressaltar que os termos “*madrinha*” e “*afilhada*” inevitavelmente extrapolam o âmbito das relações entre travestis, cada vez mais são termos utilizados por grupos de homens “*homossexuais*”. Esta longa nota serve para mostrar como a nomenclatura do parentesco é rica em usos e sentidos ao se tratar das relações entre grupos de “*homossexuais*” e grupos de travestis, por isso merecem cuidados e contextualizações quando forem aplicadas.

Portanto, “*prazer*”, “*amor*”, “*casa*”, “*vida*” e “*gostar*”, são características que interagem entre si para dar sentido aos bares em questão, o efeito de cada uma destas ações e representações borram sistemáticas de pensamento dualista, cuja aparente exclusividade entre público e privado perde sentido diante da constituição de relações pessoais fora da residência e dentro do bar, e vice-versa. A retroalimentação de afetos dá o tom às relações sociais que são estabelecidas nestes espaços.

\*\*\*

Neste capítulo, procuramos trazer à baila os meandros da ideia de “*família*” e ambiente “*familiar*” presente nas falas de alguns frequentadores. Enfatizamos os bares Guingás e “*Ângela*” porque foi através deles que o termo surgiu com maior potencial analítico. Inevitavelmente, ao falarmos sobre o aspecto “*familiar*” desses bares e das relações que neles foram estabelecidas recaímos em uma construção argumentativa que nos possibilitou historicizar, ainda que brevemente, o conceito de família biológica e a noção clássica aventada por Kath Weston (2003) de “família de escolha”. Partindo deste argumento, do borramento do substrato consanguíneo e do vislumbamento de um parentesco simbólico, trouxemos dados de campo para refletir sobre questões que aparecem atreladas a “*essa coisa familiar*” presente nos bares e que envolvem amizades, (in) formalidades e lugares.

Em um segundo momento, analisamos detidamente o termo “comunidade *homossexual*” levando em conta uma articulação com pesquisadores da Escola de Chicago e sociólogos/os e antropólogos/os brasileiras/os que se valeram desses estudos para compreender o surgimento de grupos e/ou turmas de “*homossexuais*” em algumas cidades brasileiras. Procuramos mostrar que os sentidos de “comunidade *homossexual*” ou de grupos e turmas são vetores de aproximação entre homens “*homossexuais*”, sejam estes pertencentes a grupos de amigos, ou não. Tal como um imã protetivo e de afinidade, os encontros que acontecem dentro e fora dos bares

sugerem uma não circunscrição ao espaço, ao mesmo tempo em que reafirmam, na pontual convivência das festas, sensações de bem-estar e segurança.

Por fim, destacamos como força argumentativa para a noção de “*familiar*” a representação dos bares enquanto estruturas extensíveis a um formato residencial. Essa coexistência, entre casa e estabelecimento comercial, e os afetos envolvidos pelos sentimentos de “*prazer*”, “*amor*”, “*vida*” e “*gostar*” são pontos de solidez para que proprietárias/os, funcionárias/os e clientes/amigas(os) sustentem não exatamente uma sociabilidade de bairro, mas uma maneira de vivenciarem tais experiências na contramão do que é facilmente pensado enquanto relação capitalista (proprietária/o *versus* clientela).

## Considerações finais

### *“Transando com a cidade”*

Transar e transitar são termos e práticas que dialogam entre si por meio das seguintes conjunções: circulação-paragem, distância-proximidade, pessoas-espacos, estrutura-agência, “centro-periferia”. Embora tais ações não sejam a mesma coisa, a cadência rítmica de seus efeitos requer movimento. No que se refere ao escrutínio da mobilidade, enquanto empoderamento, e no desenvolvimento desta pesquisa, lançamos a seguinte questão: é possível “*transar*” com a cidade? Vejamos como este questionamento será posto à baila.

Durante a pesquisa de campo, nas cidades de São Paulo e Belém, percebemos recorrentes exercícios de mobilidade – nomeados por nós de movimento-ação - que aproximaram pesquisadores e interlocutores. Parecíamos estar cercados de favoráveis “conspirações” para dar prosseguimento às nossas aventuras antropológicas, em alguns momentos tivemos a impressão de que não somente antropólogos/os e teorias falavam aos nossos ouvidos, assim como amigas/os nos conduziam. A cada novo desafio lançado, literalmente a figura do pesquisador era “jogada” pelas cidades.

Nesse sentido, finalizaremos esta pesquisa recorrendo a uma situação etnográfica ocorrida no primeiro semestre de 2015, por indicação do amigo e antropólogo Guilherme Aderaldo, em uma região “periférica” da cidade de São Paulo. Ainda que não expresse a completude deste trabalho, o evento que será apresentado serviu de catalisador para adensarmos nossa compreensão sobre a relação entre cidade, mobilidade, marcadores sociais da diferença e segregação.

No dia 28 de junho de 2015 (domingo) ocorreu uma roda de conversa no Grajaú – extremo da zona sul de São Paulo – sobre “periferia” e sexualidade. Aquele momento fazia parte das programações da primeira edição de um evento maior intitulado Periferia Trans.

“Meu corpo é político” é o lema da 1ª edição do “Periferia Trans”, festival que acontece entre os dias 6 e 28 de março no Ponto de Cultura Humbala, no Grajaú, na zona sul. O evento reúne uma programação especial que envolve temas LGBT (lésbicas, gays, bissexuais, travestis, transexuais, transgêneros) com shows de rap, teatro, dança, performance, debates, oficina de dança, exibição de vídeo e até o show de lançamento de Shanawaara, a diva queer da internet. A entrada é Catraca Livre (trecho retirado de uma matéria sobre o evento, publicada no site <<https://catracalivre.com.br/sp/agenda/gratis/1a-edicao-do-periferia-trans-agita-o-grajau/>>, acesso em 14 de abril de 2016).

Ao adentrar no espaço, o Centro Educacional Unificado (CEU) Navegantes, fui informado pela segurança que a atividade já havia começado. Segui em direção ao teatro, local de realização do evento, e, ao chegar, posicionei-me em uma das extremidades do palco. Sentei e fiquei observando. Mantive uma posição, sobretudo, de ouvinte. Chamou-me a atenção a expressiva quantidade de homens com condutas “*homossexuais*” os quais identifiquei como “negros”, principalmente pela tonalidade de pele preta e pelos cabelos no estilo *black power*, sinal diacrítico fortalecido por posicionamentos políticos que envolviam gênero, sexualidade, classe social e “raça”/cor: aquelas “*bichas pretas periféricas*” (como assim se autoidentificavam) faziam questão de se apresentar desta forma e mostrar suas “*resistências*” socioespaciais na cidade.

Não obstante se tratar de um evento majoritariamente ocupado por “*bichas pretas periféricas*”, em torno de 30% das/os presentes eram mulheres que se autoidentificavam como “*lésbicas*” ou “*entendidas*”. Não ouvi menção ao termo “não-binário”<sup>75</sup>, contudo várias vezes foi reiterada a expressão “*periferia queer*”. Desta feita, aquelas/es jovens, de aproximadamente 15 a 30 anos, estavam sinalizando que

---

<sup>75</sup> De acordo com Marilyn Roxie (2013, p. 17): ““não-binário” refere-se ao gênero que não é binário (nem homem, nem mulher) e possui semelhança com o termo gênero queer, embora esses dois não devam ser utilizados como a mesma coisa. Enquanto gênero queer pode incluir aquelas pessoas que são não-binárias (com exceção de quando referir-se exclusivamente a expressão/performance), nem todas as pessoas que identificam-se como não-binárias consideram-se gênero queer”. Tradução e comentário feitos por Juno, do Coletivo Safira de Salvador (Bahia), disponível em: <<https://we.riseup.net/assets/138108/O%20que%20é%20gênero%20queer.pdf>>, acesso em 14 de abril de 2016. Marilyn Roxie escreve sobre identidades de gênero não-binárias, além de ser fundadora da ONG Vulpiano Records, *vlogger* e fotógrafa experimental. Maiores informações a seu respeito podem ser encontradas no site <<http://marilynroxie.com/bio/>>, acesso em 14 de abril de 2016.



ao mesmo tempo em que utilizavam terminologias classificatórias de apresentação de si, elas/es também propunham formas de borrar tais identificações.

Diante dessas contingências êmicas, é importante pontuar o impacto do termo *queer* no Brasil. Em 2003, ocorreu a primeira edição do Encontro Nacional Universitário de Diversidade Sexual (ENUDES), em Belo Horizonte, pela iniciativa do Grupo CELLOS (Centro de Luta Pela Livre Orientação Sexual), composto majoritariamente por estudantes universitárias/os, que davam os primeiros passos para o que segundo Regina Facchini *et al* (2013, p. 166) destacou como o “surgimento e a capilarização de um movimento pró-diversidade sexual organizado por estudantes em suas universidades”. A mais de uma década de existência, o ENUDES procura “questionar a rigidez de um discurso acadêmico, em sua maioria branco e elitista, que, para algumas/uns de suas/seus organizadoras/es, parecia deixar opaca a fluidez e o borramento das fronteiras entre gêneros e sexualidades” (Puccinelli *et al*, 2014, p. 31)<sup>76</sup>.

Com efeito, Sérgio Carrara e Júlio Simões (2007) enfatizam que a chegada do que se convencionou chamar de teoria *queer* no Brasil são reflexos diretos do campo brasileiro de estudos em gênero e sexualidade desde os anos 1970. Em artigo posterior ambos argumentam que

Esses problemas não estiveram fora do alcance das preocupações da antropologia com classificações e sistemas classificatórios, em termos da distinção entre as lógicas que articulam categorias e atribuições identitárias e os processos pelos quais indivíduos tornam-se sujeitos e atores sociais, apropriando-se de – ou sendo levados a se reconhecer em – determinadas identidades [...] Não é raro, porém, que *queer* apareça como um meio de

<sup>76</sup> “A questão identidade X pós-identidade em relação às sexualidades na produção acadêmica nacional paulatinamente ganha destaque como um divisor de águas dentro de expoentes da teoria *queer* no país como uma forma nova, contestadora e própria à reflexão crítica. O período em tela, por sua produção profundamente influenciada por escritos de Judith Butler e Beatriz Preciado, por exemplo, se coloca como mais questionador de identidades sexuais fixas, permanentes. Aqui é importante apontar como tal processo deve ser visto dentro de um contexto mais amplo de produção acadêmica institucional, criação de novos grupos de pesquisa em outras áreas disciplinares e, portanto, da política universitária por espaço. A filiação a nomes que já constavam da bibliografia de outros trabalhos aqui citados, como Foucault (1979), Rubin (1984) e Weeks (1985), resguardando as devidas proporções contextuais, indicam (re)apropriações temáticas e teóricas num campo mais amplo de reflexão sobre gênero e sexualidades. A apropriação de Perlongher como um exemplo de produção “pré” teoria *queer* é um exemplo disso” (Puccinelli *et al*, 2014, p. 31).

designar mais uma nova e intrigante categoria identitária, como a serpente que engole a própria cauda (Simões & Carrara, 2014, p. 90).

Não entraremos em detalhes sobre as querelas brasileiras em torno da teoria *queer*, afinal não é o propósito desta seção. Concernente ao Periferia Trans, cabe notar que a utilização da palavra *queer* atrelada à “periferia” era muito mais do que um signo identitário; na verdade, era um *modus operandi* que procurava articular noções de fluidez identitária e espaço urbano, sobretudo, entre “*bichas pretas*” e “*entendidas*” moradoras/es de regiões “periféricas”.

Até certo ponto eu conseguia compreender que “*periferia queer*” possuía relação direta com a chamada teoria *queer*, porém continuava sem entender porque elas/es não utilizavam “*periferia bicha*” ao invés de “*periferia queer*”, afinal a palavra *queer* em inglês significa “*bicha*”, “*viado*”. Supus que o atrelamento das palavras “*periferia*” e “*bicha*” significavam, talvez, uma carga duplamente negativa ao termo. Outra hipótese que me coloquei dizia respeito ao fato de que nem todas/os as/os presentes moravam em “*periferias*”, afinal algumas/uns residiam em regiões “*centrais*”, não se autoidentificavam como “*bichas pretas periféricas*” ou “*entendidas*”, eram universitárias/os e, portanto, parecia fazer sentido o uso da palavra *queer* em seus círculos. O fato é que todas/os pareciam concordar com o uso do termo “*periferia queer*”.

Cabe destacar que, desde finais da década de 1970, no Brasil, período em que surgiu o primeiro grupo de militância “*homossexual*”, o SOMOS, na cidade de São Paulo, a figura da “*bicha*” sempre foi um dos pontos nevrálgicos dos debates sobre gênero e sexualidade. O antropólogo Edward MacRae, integrante do SOMOS, escreveu à época um instigante artigo onde pontuava, a partir das críticas de “*militantes mais sérios dos movimentos homossexual e feminista*”, que a performance “*fechativa*” (estridente) da “*bicha*” desacreditava a busca por direitos e igualdades destes grupos, não à toa o título de seu artigo era bastante oportuno: “*Os respeitáveis militantes e as bichas loucas*”. Nos termos de MacRae (1982, p. 110): “*O que provavelmente mais irrita aqueles militantes é a falta de seriedade da ‘fechação’, pois*

quando todos os valores se tornam objetos de zombaria, nem a própria militância escapa”.

Ao longo de mais de quatro décadas da publicação do artigo de MacRae, notamos que é novamente a querela entre militantes e “*bichas*” que é apontada no evento Periferia Trans, não exatamente naqueles termos do debate dos anos 1980, mas através de um discurso que procurava reivindicar a apropriação de espaços urbanos por sujeitos marcados por “raça”/cor, gênero, classe social e territorialidade. O que se problematizava naquela ocasião era, sobretudo, a pouca expressividade de “*bichas pretas periféricas*” e de mulheres “*heterossexuais*”, “*lésbicas*” e “*entendidas*” em determinados lugares e espaços da cidade. Não se tratava de uma divisão sexual e de gênero, mas de demandas que eram acionadas conforme contingências da ordem do cotidiano.

Determinados questionamentos e reflexões eram postos à prova: a quase inexistente presença de “*bichas*” e de mulheres no rap (nesse caso esta reivindicação não dependia exclusivamente das distinções entre “centro” e “periferia”); por que circular para o “centro”? Pensar uma “*periferia queer*”; quais as estratégias para popularizar a questão LGBT na “periferia”? Como criar uma relação pedagógica enquanto construção de conhecimento? E, por fim, como dar outros sentidos para a “*transa*”?

“*Transa*”, “*transando com a cidade*”, “*a cidade como um espaço de transação*”, trânsito, transitoriedade. Ao recorrermos à expressão “*transando com a cidade*”, verbalizada durante o evento mencionado, consideramos que essa perspectiva móvel e erótica com a qual aquelas/es jovens se apropriavam da cidade era um *insight* poderoso para refletirmos que não se tratava apenas de uma prática de ir e vir; o sentido que era dado à “*transa*” e ao efeito de “*transar*” referia-se concomitantemente às práticas sexuais e espaciais, dizia respeito, por exemplo, a um movimento-ação que procurava expor determinados questionamentos: o que é a cidade? Para quem ela serve? O que é “centro”/“periferia”? Como são usufruídos, acessados e desejados esses lugares?

A priori, recorreremos ao clássico trabalho de Néstor Perlongher (2008 [1987]) sobre prostituição viril no “centro antigo” de São Paulo, especialmente em um dos capítulos finais do livro no qual ele analisa que a transa (fluxo libidinal) é também um “negócio” que intensifica ou ameniza poderes e trocas conforme códigos territoriais e sexuais.

O mecanismo de produção desse gozo percorre caminhos bastante afastados da imagem arcádica do prazer para se consumir. Mas o interessante é precisamente esse percurso do desejo. No negócio da “prostituição dos rapazes” o desejo parece percorrer (agenciar) todas as séries: as séries de idade, as séries de classe, as séries de raça e as séries de gênero. Inventa, exacerbada, finge, simula as diferenças entre os parceiros, as exalta – e joga permanentemente com sua dissolução, com sua confusão, entre a paixão e a morte (Perlongher, 2008 [1987], p. 226).

Perlongher afirma que não é possível compreender o efeito do desejo sem atentar para o componente agenciável das relações entre michês e clientes, o que, segundo ele, se reflete no cruzamento de determinados “campos de forças sociais libidinais” (*ibid.*, p. 196). A constituição do desejo é muito mais do que a incessante busca pelo prazer, não é simplesmente uma itinerância erótica e sexual.

As trocas sexuais e comerciais pelas quais está imbuída a análise de Perlongher asseveram que um dos requisitos para a compreensão da cidade é refletir sobre o movimento (“trânsito”); longe de reificar o efeito dessa prática, seu intento analítico marca pontos na cidade cuja representação “decadente” é extremamente moralizada pela via da sexualidade e da territorialidade, e é esse movimento em busca de prazer, mas não somente, que gera uma engenhosa análise a respeito dos meandros da prostituição viril no “centro antigo” de São Paulo.

Quando compreendemos esse “agir urbano como movimento e desejo” (Agier, 2015), consideramos significativo aproximar a leitura de Perlongher com os movimento-ações exercitados durante o evento Periferia Trans e os manejos de acesso e desejo dentro de cada bar, resguardando que os pontos de saída de cada percepção possuem sentidos distintos: Perlongher está preocupado em refletir sobre prostituição viril, a análise sobre o movimento não é o foco principal, pelo menos não da mesma

maneira que trabalhamos; as/os participantes do Periferia Trans estão interessadas/os nos usos que são feitos da cidade: afinal de contas, para quem ela serve? O que o binômio “centro-periferia” diz sobre seus cotidianos?; e as/os frequentadoras/es dos bares pesquisados veem na recreação um momento de articular visibilidades, disputas e “*resistências*”.

### **“Fazer-cidade”**

Quais as relações que os pontos supracitados têm com esta pesquisa? Ao recorrermos à expressão “*transar com a cidade*”, notamos que o movimento e o desejo exercitados interpelavam certa necessidade daquelas/es jovens de ocuparem a própria localidade, aspectos que possuíam conexão com a seguinte fala de Tarcísio: “*a cidade não se relaciona com a periferia*”. Com o decorrer da pesquisa observamos que não se tratava apenas de uma busca pelo direito à cidade, mas era um exercício que propunha “fazer-cidade” (Agier, 2011, 2015), exatamente por esse motivo consideramos oportuno argumentar a favor do que chamamos de movimento-ação.

Na esteira do argumento de Michel Agier (2015), cujo método foi “pensar a universalidade da cidade fora de qualquer pretensão normativa, ou seja, segundo uma concepção ao mesmo tempo epistemológica e política” (p. 483), passamos a considerar relevante esta metodologia, mesmo que não a tenhamos utilizado diretamente na tese, porque ela exprime de modo pontual o que nos propusemos nesta aventura antropológica: refletir acerca das relatividades nas análises do espaço (o não congelamento de estruturas) e do tempo (as cidades não são as mesmas conforme os tempos passam; tampouco são os mesmos os tempos de transformação). Portanto, descrever e compreender o

Movimento permanente de transformação urbana no tempo e no espaço podem constituir a contribuição do olhar antropológico sobre a cidade [...] horizonte que pode nos permitir encontrar alguma coisa da cidade que observamos nas experiências concretas do espaço (Agier, 2015, p. 484).

Não obstante Agier privilegiar a temática da precariedade de bairros populares ou “invasões”, enquanto estabelecimentos provisórios de migrantes e campos de refugiados na África, América Latina e Europa, corroboramos com seus argumentos a partir do momento em que ele observa a “margem”

Não como fato social, geográfico ou cultural, mas como posição epistemológica e política: apreender o limite do que existe – e que existe sob a aparência oficial e afirmada do realizado, do estabelecido, do ordenado, central e dominante – permite perceber a dialética do vazio e do cheio e descrever o que, a partir do quase nada ou de um estado aparentemente caótico, faz a cidade (Agier, 2015, p. 487).

A leitura a contrapelo do discurso oficial sobre a “margem” foi o que nos motivou a pesquisar não exatamente a “periferia”, mas os agenciamentos, as segregações e as disputas socioespaciais que emergiam a partir desse lugar. Desde quando aventamos a possibilidade de trabalhar com o eixo temático referido, a questão-problema que perseguimos diz respeito a um questionamento sobre certo apagamento da relação entre “periferia”, homossexualidade e sociabilidade. A princípio, não conseguíamos matizar as nuances relacionadas ao fato de que grande parte dos bares e boates situados na “periferia” e frequentados pelo público LGBT local, continuavam “invisíveis” – ou eram acionados pontualmente – no cenário *mainstream* de lazer e divertimento “GLS” de cada capital.

A partir da contextualização histórica acerca do processo de urbanização de São Paulo e Belém, com ênfase para a formação das “periferias” de Itaquera, São Mateus e Guamá, notamos que a vertiginosa expansão “periférica” que começou a ocorrer na cidade de São Paulo entre os anos de 1940 e 1980, e em Belém de 1960 a 1980, além de ter expulsado o contingente populacional pobre dos “centros” destas capitais (migrantes nordestinos e nortistas, em São Paulo, e migrantes do interior do Pará, em Belém), estabeleceu lugares emblemáticos na malha urbana, vistos como tais pelo completo afastamento da “periferia”.

Observamos que em várias incursões etnográficas a categoria “centro” apareceu como sinônimo de cidade, enquanto a “periferia” serviu de apêndice para

esse espaço citadino “central”; não à toa Tarcísio reclamava que “*a cidade não se relaciona com a periferia*”. O que Tarcísio questionava era o efeito do binômio “centro-periferia”, que mais afastava do que aproximava lugares e pessoas, fator que foi perdendo força ao longo das últimas décadas (Cf. Caldeira, 2000), pois as “periferias”, em questão, passaram de um lugar exclusivamente da ausência e do precário, para um lugar compósito constituinte de relações sociais pela via da violência e da criminalidade (Feltran, 2011; Marra, 2008), do lazer (Magnani, 1998), das expressões culturais (Guasco, 2001; Nascimento, 2006 e 2011; Rodrigues, 2008; Dias Júnior, 2009; Costa, 2009; Aderaldo, 2013) e das sociabilidades “lésbicas” (Medeiros, 2006). É importante pontuar que essa distinção entre cidade (“centro”) e “não-cidade” (“periferia”) era também um ponto-chave no Periferia Trans.

Por meio desse panorama, percebemos que a “invisibilidade” dos bares pesquisados em parte se justificava pelo modo como estes lugares foram constituídos, suas “cartografias imaginativas” (Massey, 2013) – aquilo que é legitimado no cotidiano - não permitiam que eles se destacassem além da obviedade.

Com vistas a compreendermos o que estava além de uma representação geográfica/cartográfica adentramos nos três espaços – Guingás, Plasticine e bar “*da Ângela*” – para perscrutamos os meandros da produção das relações e das diferenças e o quanto essas produções balizavam a história de cada bar. Menos interessados em entrevistar pessoas e mais em observar de maneira livre o campo, lançamos mão, do início ao fim da pesquisa, dos contatos esporádicos com alguns frequentadores, sem que as nossas relações estivessem baseadas num ato compulsório. Aos poucos fomos montando um quebra-cabeça complexo.

A passos lentos e atentos escrutinamos determinados exercícios de “fazer-cidade” a partir dos movimento-ações dos interlocutores que, direta ou indiretamente, qualificavam práticas políticas, afetivo-sexuais e corporais na localidade (na “*quebrada*”/na “*baixada*”). Aqueles movimentos de “*transar com a cidade*”, de ocupar um espaço para chamar de seu, era perspectiva comum nas narrativas, ainda que eles não tenham se valido dessa expressão. Apesar da política dos bares de

não “*levantar bandeira*”, as/os frequentadoras/es reconheciam pontos comuns que as/os aproximavam, por exemplo, nos *flyers* e nas divulgações feitas pela internet.

No Guingás a noção de “*igualdade*” funcionava como carro-chefe para conectar públicos cujas diferenças etárias e geracionais eram tão expressivas. O aspecto que mais nos chamou atenção foi observar no mesmo espaço, “separados” por uma parede e uma porta, moças e rapazes de 18 a 25 anos e mulheres e homens de 30 a 60 anos. Tais diferenças se cruzavam no cotidiano do bairro e se potencializavam durante o funcionamento do bar. Várias vezes ouvimos do público mais jovem expressões como: “*o karaokê me dá sono, prefiro ficar na pista de dança*”; “*venho no Guingás por causa da boate e por causa dos shows de drags*”; “*lá no karaokê só tem velho*”; “*as músicas no karaokê não são legais*”. Por outro lado, algumas conversas no karaokê davam conta de que, por um gosto musical ou falta de afinidade, a boate não refletia mais o “*momento*” no qual aquelas/es mulheres e homens mais velhas/os estavam vivendo: “*não curto mais esse som, agora prefiro ir para barzinhos*”; “*gosto do karaokê porque é um ambiente mais calmo, dá pra conversar*”; “*gosto de vir para o Guingás pra cantar, encontrar amigos, tomar uma cerveja e de vez em quando vou na boate pra assistir os shows de drag*”.

Nesse sentido, a clientela do bar não era homogênea seja em opiniões, seja em perfis: além da marcação etária/geracional, a grande maioria dos homens se autoidentificou como “*homossexual*”, pouquíssimas/os delas/es usaram o termo “*gay*”. Apenas uma vez ouvimos de um rapaz a autoidentificação “*bi*”. As palavras “*bicha*”, “*mona*” ou “*viado*” geralmente eram utilizadas como cumprimento entre pares. No que se referem às mulheres, elas majoritariamente se autoidentificaram como “*entendidas*” ou “*homossexuais*”. A maioria delas/es com quem conversamos disse pertencer a uma classe social baixa, sendo que aquelas/es que possuíam algum bem material (casa e/ou carro, por exemplo), uma profissão de destaque ou eram donas/os de algum estabelecimento comercial autoidentificavam um pertencimento à classe média. Ao perguntarmos sobre a autoidentificação de “*raça*”/cor a maioria delas/es respondeu ser “*parda/o*” ou “*negra/o*”, poucas/os disseram ser “*branca/o*”.



Notamos pouquíssimas travestis circulando pelo local. Um último ponto que devemos mencionar é que todos os interlocutores mencionaram pertencer a núcleos familiares de origem nordestina (Bahia, Pernambuco e Piauí foram Estados citados).

Após a finalização do campo no Guingás, começamos a colocar em prática um exercício de escrita que levava em conta a perspectiva histórica do espaço, para não perder de vista a sua posição naquela “periferia”. Os momentos que percorremos, principalmente com o auxílio da entrevista que o proprietário do bar, Ailton, nos concedeu foi imprescindível para percebermos que o pioneirismo, a visibilidade e o reconhecimento do Guingás são facetas de uma trajetória cheia de percalços: de violência contra “*homossexuais*”, de denúncia da vizinhança, de falta de dinheiro, de concorrência. Contudo, a busca pelo “*respeito*”, principalmente da vizinhança e das/os amigas/os, a persistência coletiva e a visão “*familiar*” e comercial geraram iniciativas positivas para reverter um quadro desigual entre “*homossexuais*” e “*heterossexuais*” e marcar a produção potencial de sociabilidades “*homossexuais*”.

Ainda em São Paulo, tivemos contato com a festa Plasticine, evento realizado no bar Luar Rock, na região de Itaquera. Reconhecida como uma “*casa*” pelo organizador, Sérgio, e “*balada*” pelas/os frequentadoras/es, a história do evento possui referências com a cena rock e punk paulistanas que remontam à década de 1980, período em que a mistura de públicos, estilos e gêneros musicais servia de estímulo para a frequência de pessoas consideradas “*alternativas*” em “*baladas*” na região “central” da cidade. A ideia de “*underground alternativo*” relacionada à “*Plast*” possui semelhanças diretas com esse cenário, embora Sérgio não recorra a essa referência. As citações dele recaíram, inevitavelmente, pelos lugares por onde passou/passa. Suas mobilidades acabaram construindo pontes com a cidade e com grupos de pessoas nas quais as afinidades, principalmente etárias e musicais, contribuíram para dar sentido à festa: algumas/uns moças e rapazes, entre 15 e 25 anos, que “*curtem*” ouvir rock, e outras/os, na mesma faixa etária, fãs de *pop music* e de cantoras como Lady Gaga, Beyoncé, Rihanna, Britney Spears, entre outras.

Inicialmente, foi nesse cruzamento entre faixa etária e gosto musical que a Plasticine se estabeleceu: primeiro como um evento de predominância de jovens que se autoidentificavam como “*heterossexuais*” e ouvintes de rock, e depois por meio da inserção de outros grupos de jovens, majoritariamente autoidentificados como “*homossexuais*” e ouvintes de *pop music*. A mescla entre sonoridades e visualidades foi em longo prazo caracterizando o bar – no passado exclusivamente de rock e “*heterossexual*” – para um espaço que nos dias de realização da Plasticine “*cola de tudo*” e “*rola de tudo*”, aspectos que matizam tais processos de diferenciação.

Atualmente, o bar compõe o seguinte perfil de público: rapazes e moças que se autoidentificaram como “*heterossexuais*”, alguns meninos aparentemente menos interessados na festa e mais na bebida e em “*pegar as minas*”, outra/os como “*bi*”, “*conforme o momento*” ou “*faço de tudo*”, e aquelas/es que se autoidentificaram como “*lésbicas*”, “*homossexuais*” ou “*gays*”. Muitas/os delas/es se reconheceram como “*branca/o*” e uma parcela menor como “*parda/o*”, “*morena/o*” ou “*negra/o*”. No que se refere às classes sociais, a grande maioria com quem conversamos indicou pertencimento à classe média ou baixa. Por fim, a maioria delas/es reside em bairros da zona leste (Tatuapé, Penha, Mooca, Vila Matilde, Carrão) e da região metropolitana de São Paulo.

Essa força juvenil da Plasticine, engendrada por mobilidades e marcações sociais, exerceu um rentável contraponto ao Guingás e, por conseguinte, à própria constituição da categoria “periferia”, em São Paulo. De fato, não existe uma única estratégia que sustenta as práticas e as representações nas “periferias” desta capital (Cf. Facchini, 2008). O esforço em organizar uma festa fora dos padrões daquela realidade, talvez tenha sido um dos ingredientes de sucesso e isso se deveu ao fato das insistências em levar adiante um produto local expressivo que pudesse se conectar de igual para igual com a referência que vem do “centro”. Sobre este aspecto, lembramos da seguinte fala de um frequentador da Plasticine: “*Eu já fui em várias baladas no centro e agora comecei a colar na Plast. O que eu percebo é que o que rola aqui [na*

Plasticine] *não é muito diferente do que o que rola lá [nas ‘baladas’ do ‘centro’], a única diferença é que a Plast fica na periferia”.*

Na ponte aérea com a cidade de Belém, observamos o espaço de sociabilidade “*homossexual*” mais antigo, ainda em funcionamento, no bairro do Guamá. O bar Refúgio dos Anjos, popularmente conhecido como bar “*da Ângela*”, possui uma história que se relaciona diretamente com a trajetória de vida da proprietária, Ângela. As/os frequentadoras/es mais antigas a reconhecem como figura importante do bairro e da visibilidade LGBT na cidade, através de uma escala temporal elas/eles construíram um vínculo de amizade sólido que ultrapassaram os limites daqueles lúdicos encontros de finais de semana. É importante ressaltar que foi a iniciativa conjunta de amigas/os que possibilitou o combustível necessário para o bar ganhar forma e intencionalidade.

O público cativo se divide em dois dias da semana: aos sábados a frequência maior é de mulheres autoidentificadas como “*lésbicas*” ou “*entendidas*”, entre 25 e 50 anos, que majoritariamente se reconhecem como “*pardas*” ou “*morenas*”, em menor número algumas “*brancas*”, pertencentes às classes sociais médias e baixas; aos domingos o espaço é dominado por homens autoidentificados como “*gays*” ou “*homossexuais*”, de 18 a 50 anos, perfazendo um contingente maior que se identifica como “*pardo*” ou *moreno*”, e em menor número aqueles que se reconhecem como “*negro*”, pertencente, novamente, às classes sociais baixas e médias.

Essa construção perfilada num tom quantitativo, que também apareceu propositalmente nas menções aos dois espaços anteriores, permaneceu nesta última seção sob a justificativa de facilitar uma apreensão panorâmica dos perfis que aparecem com maior frequência nos bares, de maneira nenhuma reflete uma expressão generalizante.

Os dois públicos estão presentes nos dois dias em maior ou menor nível, não há como isolá-los, afinal os primeiros passos rumo à visibilidade e ao reconhecimento do bar “*da Ângela*” foram dados através de uma ação coletiva. Notamos que entre as/os mais velhas/os - chamadas/dos de “*barrocas/os*” - existe um discurso saudosista

em torno do espaço que se lembra dos primeiros anos de funcionamento do bar, de como o público foi mudando conforme o reconhecimento prosseguiu. Outro ponto importante diz respeito ao estigma subjacente à localização geográfica do bar, de que “*não presta*”, “*só dá gente feia*”, “*é sujo*”; não obstante se tratarem de posicionamentos de cunho hierárquico, dicotômico e acusatório, foi a partir da ressignificação destes estigmas, além da afirmação local diante da polícia, e da “*resistência*” cotidiana contra todas as agruras e olhares desconfiados que o bar continua existindo.

Mencionamos novamente esses dados para situar a/o leitora/or e para refletirmos que tais análises não seriam possíveis sem o uso articulado dos marcadores sociais da diferença. A história de cada bar reflete as marcações sociais que cada frequentadora/or acionou para explicar as suas realidades e o contato com os espaços. Desta feita, por meio do cruzamento de determinados marcadores com as “*transas com a cidade*”, com o exercício de “*fazer-cidade*” e com a noção de movimento-ação, foi possível vislumbrar possibilidades de compreensão da “*periferia*” e dos bares em questão.

### **Recapitulando**

Ao lançar luz para a especificidade de cada espaço/lugar, conseguimos estruturar uma análise que oportunizou, inicialmente, o resgate histórico das “*periferias*” em questão. Utilizamo-nos desse método histórico-etnográfico exatamente para convidar a/o leitora/or a se movimentar conosco no texto, em torno de duas cidades distintas, marcadas por transformações urbanas e migrações peculiares, mas que no jargão popular acabam sendo encapsuladas por imagéticas metaforizadas de concreto ou de floresta. Ainda nesse primeiro momento do texto, que resultou de uma relação direta entre antropologia e história, esforçamo-nos por fazer uma revisão da literatura onde pudéssemos não apenas sumarizar pesquisas, mas perceber quais os pontos de conexão com as análises desenvolvidas.

Na escrita do primeiro capítulo, recorreremos ao percurso histórico de cada bar, com vistas a refletirmos acerca do que se constitui para além da concretude daqueles espaços. Este primeiro capítulo foi um disparador sistemático para o restante da tese, funcionando como um fio condutor entre os capítulos posteriores. Em sua última seção, tivemos a certeza de que a “*resistência*” motivada para pensar a existência e a persistência de cada bar possuía coerência com as narrativas que ouvimos. Lida pela chave de um “fazer-cidade”, ou de um exercício de “*transar com a cidade*”, a “*resistência*” e o ato de “*resistir*” se tornaram palpáveis quando percebemos as fronteiras borradas; não se tratava da criação de “guetos” nas “periferias” que sustentava o termo “*resistência*”, mas sim a possibilidade de fazerem daqueles espaços “periféricos” mais uma parte da cidade. Isso se tornou possível quando vetores endógenos e exógenos interpelaram a própria constituição do movimento, quando não apenas o fluxo foi sinônimo de busca por lazer e divertimento, assim como o contrafluxo (do “centro” para a “periferia”).

Na esteira dessas pistas construímos o restante da tese, especialmente refletindo sobre a rentabilidade da mobilidade, temática que encontrou eco no segundo capítulo. Com o decorrer da escrita, este tema se tornou cada vez mais vantajoso, principalmente porque começamos a perceber que o movimento-ação dos sujeitos que acompanhavam o crescimento dos espaços, seguia, por conseguinte, a transformação das cidades. Era uma via de mão dupla. Os interlocutores tanto se movimentavam para fora do bairro – ocupando regiões “centrais” – quanto propunham a produção de sociabilidades locais. Eles “*transavam com a cidade*” intra e extralocalidade. Porém, diferente das/dos participantes do Periferia Trans, que verbalizavam discursos diretamente voltados para a reivindicação de lugares e espaços na própria “periferia”, esta forma de se apropriarem da cidade não apareceu com tanta frequência para as pessoas com quem mantivemos contato. Isso não significava maior ou menor alienação, e sim uma noção de cidade e de mobilidade distintos.

As variáveis acima apareceram no terceiro capítulo. Observamos que cada sujeito, independente das mesmas marcações sociais, trazia consigo específicas experiências e subjetividades que se cruzavam com as vivências de outras pessoas, ou não. O conjunto de etnografias soltas serviu para mostrar elos com as cidades, de forma mais geral; algumas cenas foram destacadas porque expressaram o que cada marcador social queria mostrar, e não uma litania social. Desta feita, compreendemos que as produções sociais das diferenças compuseram o substrato das relações, não exclusivamente desiguais, porque agenciáveis dentro de espectros distintos de percepção da mesma realidade. Isto é, ser LGBT moradora/or de “periferia” e se autoidentificar como “*pobre*” e “*preta/o*”, assim como é sofrível e doloroso porque gera exclusão e estigma, pode também ser uma arma de ressignificação, para lembrarmos as proposições das/dos participantes do Periferia Trans.

Conforme essas marcações sociais interpelavam agenciamentos individuais e coletivos, pensamos ser cabível finalizar a tese com um quarto capítulo que propusesse refletir sobre os termos “*família*”, “*familiar*”, “*comunidade*”, “*amizade*”, afinal vários interlocutores os mencionaram durante as conversas. Esses posicionamentos eram reiterados através das afinidades construídas pelo cruzamento de marcações, também por isso fazia sentido terminar com um capítulo a respeito dessas abordagens. A lógica que se estabelecia era a seguinte: espaços, afinidades e amizades. Os espaços foram “*resistindo*” junto aos grupos de amigas/os que compunham sua clientela cativa, as/os novas/os frequentadoras/es acabaram tornando-se público cativo e, no decorrer do tempo, passaram de conhecidas/os a amigas/os. É óbvio que a lógica não é tão simples assim, mas levando em conta espaço, tempo e mobilidade, os meandros percorridos seguiram na esteira dessa projeção.

Concluindo, durante os mais de quatro anos do doutorado, que envolveram obrigações acadêmicas e etnográficas, estamos certos de que nosso esforço em olhar para cidades tão peculiares serviram de estímulo para aprimorarmos cada vez mais esse incansável exercício que é o fazer etnográfico. O privilégio de termos tido contato com determinadas “periferias” de São Paulo e Belém em vários momentos

nos auxiliou a olhar para esses lugares com sensibilidade. Parafraseando Manuela Carneiro da Cunha (2009, p. 329): “há muito mais regimes de conhecimento e de cultura do que supõe nossa vã imaginação metropolitana”; dito de outra maneira há muito mais regimes de conhecimento e potenciais sociabilidades “*homossexuais*” do que supõe nossa vã imaginação geográfica/cartográfica, dominante e “central”.

Portanto, registramos aqui a finalização de uma etnografia ambiciosa sobre a produção de diferenças articuladas por agenciamentos e sexualidades socioespaciais em bares localizados em “periferias” das cidades de São Paulo e Belém, ratificando que pensar cidade deve ser menos o esforço holístico de compreensão de uma específica região enquanto “fato social, geográfico ou cultural” (Agier, 2015), e mais a possibilidade de reflexão do espaço urbano como movimento-ação (leia-se: empoderamento) agenciado por sentidos e significados que são construídos dentro e fora de cada localidade.

## Referências bibliográficas

ABRAMO, Helena. *Cenas Juvenis: punks e darks no espetáculo urbano*. São Paulo: Editora Seritta, 1994.

ACHILLES, Nancy. The development of the homosexual bar as an institution. In: DYNES, Wayne R.; DONALDSON, Stephen (Eds.). *Sociology of homosexuality*. New York: Garland Pub, 1992 [1964], p. 2-18.

ADERALDO, Guilherme A. Reinventando a ‘cidade’: disputas simbólicas em torno da produção e exibição audiovisual de ‘coletivos culturais’ em São Paulo. Tese (Doutorado), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

AGIER, Michel. Do direito à cidade ao fazer-cidade. O antropólogo, a margem e o centro. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 3, dez., p. 483-498, 2015.

\_\_\_\_\_. *Antropologia da Cidade: lugares, situações, movimentos*. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2011.

AGUIÃO, Silvia. “Aqui nem todo mundo é igual!”: cor, mestiçagem e homossexualidades numa favela do Rio de Janeiro. Dissertação (Mestrado) em Saúde Coletiva, Área de Gênero, Sexualidade e Saúde, Rio de Janeiro, IMS/UERJ, 2007.

ANDERSON, Benedict R. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008 [1983].

ANUÁRIO ESTATÍSTICO DO MUNICÍPIO DE BELÉM, v. 16, 2011 – Belém: Secretaria Municipal de Coordenação Geral do Planejamento e Gestão, 2012.

BARBOSA DA SILVA, José Fábio. Homossexualismo em São Paulo: estudo de um grupo minoritário. In: GREEN, James N. & TRINDADE, Ronaldo (Orgs.). *Homossexualismo em São Paulo e outros escritos*. São Paulo: Editora Unesp, 2005 [1960], p. 41-212.

BECKER, Howard Saul. *Outsiders: estudos de sociologia do desvio*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008 [1963].

BOAS, Franz. *Race, Language and Culture*. New York: The Macmillan Company, 1940.



BONDUKI, Nabil & ROLNIK, Raquel. Periferia da Grande São Paulo: reprodução do espaço como expediente de reprodução da força de trabalho. In: MARICATO, Ermínia (Org.). *A produção capitalista da casa (e da cidade) no Brasil industrial*. São Paulo: Alfa-Ômega, 1982, p. 117-154.

BOURDIEU, Pierre. *A Distinção: crítica social do julgamento*. São Paulo: Edusp; Porto Alegre, RS: Zouk, 2007.

\_\_\_\_\_. *Esboço de auto-análise*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

BRAGA, Gibran Teixeira. O gosto amargo do perfume gênero e estilo na produção da Banda Uó. *Equatorial*, Natal, v. 2, n. 3, p. 103-134, 2015.

\_\_\_\_\_. O Gosto Amargo do Perfume: Gênero e Estilo na Produção da Banda Uó. In: Anais do I Encontro de Antropologia Visual da América Amazônica – EAVAAM, Belém, Pará, v. 1, p. 1-17, 2014.

BRAH, Avtar. Diferença, diversidade, diferenciação. *Cadernos Pagu*, Campinas, São Paulo, n. 26, p. 329-376, 2006.

BUTLER, Judith. *Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CALDEIRA, Teresa P. R. *Cidade de muros: crime, segregação e cidadania em São Paulo*. São Paulo: Editora 34/Edusp, 2000.

\_\_\_\_\_. *A política dos outros: o cotidiano dos moradores da periferia e o que pensam do poder e dos poderosos*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

CAMARGO, Candido Procópio Ferreira de et al. *São Paulo 1975: crescimento e pobreza*. São Paulo: Edições Loyola, 1975.

CAMARGO, Wagner Xavier de & RIAL, Carmem Silvia Moraes. Competições esportivas mundiais LGBT: guetos sexualizados em escala global?. *Revista de Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 19, n. 3, sept./dec., p. 977-1004, 2011.

CANCELA, Cristina Donza; MOUTINHO, Laura; SIMÕES, Júlio Assis. Apresentação. In: \_\_\_\_\_. (Org.). *Raça, etnicidade, sexualidade e gênero: em perspectiva comparada*. São Paulo: Terceiro Nome, 2015, p. 13-20.

CARDOSO, Ruth. Introdução. In: \_\_\_\_\_. (Org.). *A aventura antropológica. Teoria e pesquisa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986, p. 13-14.

CARMO, Renato Miguel do. Do espaço abstracto ao espaço compósito: refletindo sobre as tensões entre mobilidades e espacialidades. In: CARMO, Renato Miguel do & SIMÕES, José Alberto (Orgs.). *A produção das mobilidades: redes, espacialidades e trajectos*. Lisboa: ICS – Imprensa de Ciências Sociais, 2009, p. 41-55.

CARRARA, Sérgio & SIMÕES, Júlio Assis. Sexualidade, cultura e política: a trajetória da identidade homossexual masculina na antropologia brasileira. *Cadernos Pagu*, Campinas, São Paulo, (28), jan./jun., p. 65-99, 2007.

CARSTEN, Janet. A matéria do parentesco. *R@u – Revista de Antropologia da UFSCar*, São Carlos, São Paulo, 6 (2), jul./dez., p. 103-118, 2014.

\_\_\_\_\_. (Ed.). *Blood will out: essays on liquid transfers and flows*. Chichester: Wiley-Blackwell, 2013b.

\_\_\_\_\_. *After Kinship*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

\_\_\_\_\_. Introduction: cultures of relatedness. In: \_\_\_\_\_. (Ed.). *Cultures of relatedness: new approaches to the study of kinship*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 1-36.

CARVALHO-SILVA, Hamilton Harley de. Sociabilidades de jovens *homossexuais* nas ruas de São Paulo: deslocamentos e fronteiras. Dissertação (Mestrado), Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

CHAMBERS, Iain. *Migración, cultura, identidad*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1995.

CHANDRA, Uday. Rethinking Subaltern Resistance. *Journal of Contemporary Asia*, London, v. 45, n. 4, p. 563-573, 2015.

CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988.

COLLINS, Patricia Hill. *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*. New York: Routledge, 1990.

CORREIA, Ana Paula de. Mulheres da periferia em movimento: um estudo sobre outras trajetórias do feminismo. Dissertação (Mestrado), Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal de São Paulo, Guarulhos, 2015.

COSTA, Antonio Maurício Dias da. *Festa na cidade: o circuito bregueiro de Belém do Pará*. Belém: EDUEPA, 2009.

COSTA, Xavier. Festive traditions in modernity: the public sphere of the festival of the Fallas in Valencia (Spain). *The sociological review*, London, v. 50, n. 4, p. 482-504, 2002.

CRAPANZANO, Vincent. Estilos de interpretação e a retórica de categorias sociais. In: REZENDE, Claudia Barcellos & MAGGIE, Yvonne (Orgs.). *Raça como retórica: a construção da diferença*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001, p. 443-458.

CRENSHAW, Kimberlé Williams. Catografiando los márgenes. Interseccionalidad, políticas identitarias, y violencia contra las mujeres de color. In: MÉNDEZ, Raquel (Lucas) Platero (Coord.). *Intersecciones: Cuerpos y sexualidades en la encrucijada*. Madrid: Edicions Bellaterra, 2012, p. 87-122.

CRESSEY, Paul G. *Taxi-dance hall: a sociological study in commercialized recreation and city life*. Chicago: The University of Chicago Press, 1969 [1932].

CRESSWELL, Tim. Seis temas na produção das mobilidades. In: CARMO, Renato Miguel do & SIMÕES, José Alberto (Orgs.). *A produção das mobilidades: redes, espacialidades e trajectos*. Lisboa: ICS – Imprensa de Ciências Sociais, 2009, p. 25-40.

\_\_\_\_\_. *On the Move: Mobility in The Modern Western World*. New York: Routledge, 2006.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Cultura com aspás e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

DAMATTA, Roberto. *A casa e a Rua: espaço, cidadania, mulher e a morte no Brasil*. Rio de Janeiro: Rocco, 1997 [1985].

DAVIS, Angela. *Women, Race and Class*. United States: Random House, 1983.

DEBERT, Guita G. A dissolução da vida adulta e a juventude como valor. *Horizontes antropológicos*, Porto Alegre, v. 16, n. 34, p. 49-70, 2010.

D'EMILIO, John. Capitalism and Gay Identity. In: ABELOVE, Henry; BARALE, Michèle Aina; HALPERIN, David M. (Eds.). *The lesbian and gay studies reader*. New York: Routledge, 1993, p. 467-476.

DIAS JÚNIOR, José do Espírito Santo. Cultura Popular no Guamá: Um estudo sobre o boi bumbá e outras práticas culturais em um bairro de periferia de Belém. Dissertação (Mestrado), Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia, Universidade Federal do Pará, Belém, 2009.

DOSSIÊ – “O Brasil no período Lula”. Instituto de Estudos Brasileiros, São Paulo, n. 58, junho, 2014. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_issuetoc&pid=0020-387420140001&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_issuetoc&pid=0020-387420140001&lng=en&nrm=iso)>, acesso em 20 de maio de 2015.

DURHAM, Eunice R. *A dinâmica da cultura*. São Paulo: Cosac Naify, 2004.

\_\_\_\_\_. *A caminho da cidade: A vida rural e a migração para a cidade de São Paulo*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1978.

\_\_\_\_\_. A sociedade vista da periferia. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 1, p. 84-99, 1986.

EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. *Os Nuer: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1978.

FACCHINI, Regina *et al.* Políticas sexuais e produção de conhecimento no Brasil: situando estudos sobre sexualidade e suas conexões. *Revista de Ciências Sociais*, Fortaleza, v. 44, n. 1, jan./jun., p. 161-193, 2013.

FACCHINI, Regina *et al.* Estudos sobre sexualidade, sociabilidade e mercado: olhares antropológicos contemporâneos. *Cadernos Pagu*, Campinas, São Paulo, n. 42, p. 99-140, 2014.

FACCHINI, Regina. “Não faz mal pensar que não se está só”: estilo, produção cultural e feminismo entre as *minas* do rock em São Paulo. *Cadernos Pagu*, Campinas, São Paulo, n. 36, jan./jun., p. 117-153, 2011.

\_\_\_\_\_. Entre umas e outras: mulheres, (homo) sexualidades e diferenças na cidade de São Paulo. Tese (Doutorado), Universidade Estadual de Campinas, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Campinas, SP, 2008.

\_\_\_\_\_. *Sopa de letrinhas? Movimento e produção de identidades coletivas nos anos 90*. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.

FELDMAN-BIANCO, Bela. Introdução. In: \_\_\_\_\_. (Org.). *Antropologia das sociedades contemporâneas: métodos*. São Paulo: Editora UNESP, 2010, p. 19-56.

FELTRAN, Gabriel de Santis. *Fronteiras de tensão: política e violências nas periferias de São Paulo*. São Paulo: Editora Unesp: CEM: Cebrap, 2011.

FERREIRA, Carmena Fadul. Levantamento geográfico da várzea do Tucunduba. Dissertação (Mestrado), Programa de Pós-Graduação em Geografia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1995.

FIGARI, Carlos. *@s “outr@s” cariocas: interpelações, experiências e identidades homoeróticas no Rio de Janeiro: séculos XVII ao XX*. Belo Horizonte: Editora UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2007.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2014 [1975].

\_\_\_\_\_. *História da sexualidade 2 – O uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Graal, 9a Ed., 2001.

\_\_\_\_\_. *História da sexualidade 1 - A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1993 [1976].

\_\_\_\_\_. De l'amitié comme mode de vie. Entrevista de Michel Foucault a R. de Ceccaty, J. Danet e J. le Bitoux. *Jornal Gai Pied*, n. 25, p. 38-39, 1981. Disponível em: <[www.filoesco.unb.br/foucault](http://www.filoesco.unb.br/foucault)>, acesso em 5 de novembro de 2015.

FRANÇA, Isadora Lins. “Frango com frango é coisa de paulista”: erotismo, deslocamentos e homossexualidade entre Recife e São Paulo. *Sexualidad, Salud y Sociedad – Revista Latinoamericana*, Rio de Janeiro, n. 14, ago., p. 13-39, 2013.

\_\_\_\_\_. *Consumindo lugares, consumindo nos lugares: homossexualidade, consumo e subjetividades na cidade de São Paulo*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012.

\_\_\_\_\_. *Cercas e Pontes: O Movimento GLBT e o Mercado GLS na cidade de São Paulo*. Dissertação (Mestrado), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

FRÚGOLI JR., Heitor. O urbano em questão na antropologia: interfaces com a sociologia. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 48, n. 1, p. 133-165, 2005.

\_\_\_\_\_. *Centralidade em São Paulo: trajetórias, conflitos e negociações na metrópole*. São Paulo: Cortez: Editora da Universidade de São Paulo, 2000.

FRY, Peter. Estética e política: Relações entre “raça”, publicidade e produção de beleza no Brasil. In: GOLDENBERG, Miriam (Org.). *Nu & vestido: dez antropólogos revelam a cultura do corpo carioca*. Rio de Janeiro: Record, 2002, p. 303-326.

\_\_\_\_\_. Da hierarquia à igualdade: a construção histórica da homossexualidade no Brasil. In: \_\_\_\_\_. *Para inglês ver: identidade e política na cultura brasileira*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982, p. 87-115.

GAGNON, John. *Uma interpretação do desejo: ensaios sobre o estudo da sexualidade*. Rio de Janeiro: Garamond, 2006.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008 [1973].

GHAZIANI, Amin. *There Goes The Gayborhood?*. Princeton e Oxford: Princeton University Press, 2014.

GOFFMAN, Erving. *Estigma – Notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

GONÇALVES, Telma Amaral. Homossexualidade: representações, preconceito e discriminação em Belém. Trabalho de Conclusão de Curso, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, Belém, 1989.

GREEN, James N. *Além do carnaval. A homossexualidade masculina no Brasil do século XX*. São Paulo: Editora UNESP, 2000.

GROSSI, Miriam. A dor da tese. *Ilha*, Florianópolis, v. 6, n. 1 e n. 2, jul., p. 221-232, 2004.

GUASCO, Pedro. *Num país chamado periferia: identidade e representação da realidade entre os rappers de São Paulo*. Dissertação (Mestrado), Universidade de São Paulo, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, São Paulo, 2001.

GUATTARI, Felix *A revolução molecular*. São Paulo: Brasiliense, 1981.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. Raça, cor e outros conceitos analíticos. In: PINHO, Osmundo Araújo & SANSONE, Lívio (Orgs.). *Raça: novas perspectivas antropológicas*. Salvador: Associação Brasileira de Antropologia: EDUFBA, 2008, p. 63-82.

\_\_\_\_\_. Racismo e Anti-Racismo no Brasil. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 43, p. 26-44, 1995.

GUIMARÃES, Carmem Dora. *O homossexual visto por entendidos*. Rio de Janeiro: Garamond, 2004 [1977].

GUIMARÃES, Eros Sester Prado & CALIXTO, Maria Eugênia Perez. O QUE COMPRA ALGUÉM NO LARGO: Identidades e homossociabilidades no largo do Arouche domingo à noite. In: Anais do Congresso Internacional de Estudos sobre a Diversidade Sexual e de Gênero da ABEH, v. 1, n. 1. Salvador: UFBA, p. 1-13, 2012.

HAESBAERT, Rogério. *O mito da desterritorialização: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade*, Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2006.

HALL, Stuart. Quem precisa de identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). *Identidade e Diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais*. São Paulo: Vozes, 2005, p. 103-133.

HANNERZ, Ulf. *Explorando a cidade: em busca de uma antropologia urbana*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2015.

HEBDIGE, Dick. *Subculture: the meaning of style*. Londres: Methuen, 1979.

HENNING, Carlos Eduardo. *Tiozões, paizões, tias e cacuras: envelhecimento, meia idade, velhice e homoerotismo masculino na cidade de São Paulo*. Tese (Doutorado), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2014.

\_\_\_\_\_. As diferenças na diferença: hierarquia e interseções de geração, gênero, classe, raça e corporalidade em bares e boates GLS de Florianópolis, SC. Dissertação (Mestrado), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2008.

hooks, bell. *Ain't I a Woman?: Black women and feminism*. United States: South and Press, 1981.

KOBAYASHI, Maíra. Do lado de lá: um estudo etnográfico sobre as homossociabilidades que se constituem nas periferias da cidade de São Paulo. *Primeiros Estudos*, São Paulo, n. 4, p. 112-122, 2013.

KOWARICK, Lúcio. *A espoliação urbana*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

LACOMBE, Andrea. Ler [se] nas entrelinhas. Sociabilidades e subjetividades entendidas, lésbicas e afins. Tese (Doutorado), Programa de Pós-Graduação em

Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro/Museu Nacional, Rio de Janeiro, 2010.

\_\_\_\_\_. “Pra homem já tô eu”: masculinidades e socialização lésbica em um bar no centro do Rio de Janeiro. Dissertação (Mestrado), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro/Museu Nacional, Rio de Janeiro, 2005.

LEVINE, Martin P. Gay ghetto. In: \_\_\_\_\_. *Gay Men: The Sociology of Male Homosexuality*. New York: Harper & Row, 1979, p. 182-204.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis: Vozes, 1982 [1949].

LEZNOFF, M. & WESTLEY, W. A. The homosexual community. In: NARDI, P. M. & SCHNEIDER, B. E. (Eds.). *Social perspectives in lesbian and gay studies: a reader*. New York: Routledge, 1998 [1956], p. 5-11.

LOPES, Paulo Victor Leite. Sexualidade e construção de si em uma favela carioca: pertencimentos, identidades, movimentos. Dissertação (Mestrado), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro/Museu Nacional, Rio de Janeiro, 2011.

LUTZ, Catherine & WHITE, Geoffrey. The Anthropology of Emotions. *Annual Review of Anthropology*, United States, n. 15, p. 405-436, 1986.

MACRAE, Edward. Em defesa do gueto. *Novo Estudos CEBRAP*, São Paulo, v. 2, n. 1, p. 53-60, 1983.

\_\_\_\_\_. Os respeitáveis militantes e as bichas loucas. In: EULÁLIO, Alexandre (Org.). *Caminhos cruzados: Linguagem, antropologia e ciências naturais*. São Paulo: Brasiliense, 1982, p. 99-111.

MAGALHÃES, Lillianne Sousa. Participação de jovens em grupos culturais e mobilidade no espaço urbano de São Paulo. Dissertação (Mestrado), Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

MAGNANI, José Guilherme C. Etnografia como prática e experiência. *Horizontes antropológicos*, Porto Alegre, ano 15, n. 32, p. 129-156, jul./dez., 2009.

\_\_\_\_\_. *Festa no Pedaco: Cultura popular e lazer na cidade*. São Paulo: Hucitec/UNESP, 1998.



MAHMOOD, Saba. Teoria feminista, agência e sujeito liberatório: algumas reflexões sobre o revivalismo islâmico no Egito. *Etnográfica*, Portugal, v. 10, n. 1, p. 121-158, 2006.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo: Editora Abril, 1984 [1922].

MARQUES, Roberto. *Cariri eletrônico: paisagens sonoras no nordeste*. São Paulo: Intermeios, 2015.

MARRA, Maria Lúcia M. P. Violência e Transgressão na periferia de Belém: Sociabilidade e os arranjos criminosos no espaço de ocupação Riacho Doce. Dissertação (Mestrado), Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal do Pará, Belém, 2008.

MASSEY, Doreen. *Pelo espaço: uma nova política da espacialidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2013.

\_\_\_\_\_. Um sentido global do lugar. In: ARANTES, Antonio A. (Org.). *O espaço da diferença*. Campinas, SP: Papirus, 2000, p. 176-185.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. *Uma outra “invenção” da Amazônia*. Belém: Cejup, 1999.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In \_\_\_\_\_. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003, p. 183-314.

McCLINTOCK, Anne. *Couro imperial: raça, gênero e sexualidade no embate colonial*. Campinas: Editora da Unicamp, 2010.

\_\_\_\_\_. Maid to order: commercial S/M and gender power. In: GIBSON, P. C. & GIBSON, R. (Eds.). *Dirty Looks: women, pornography, power*. London: British Film Institut, 1993, p. 87-116.

MECCIA, Ernesto. *Los últimos homosexuales: sociología de la homosexualidad y la gaycidad*. Buenos Aires: Gran Aldea Editores, 2011.

MEDEIROS, Camila P. Mulheres de Kêto: etnografia de uma sociabilidade lésbica na periferia de São Paulo. Dissertação (Mestrado), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro/Museu Nacional, Rio de Janeiro, 2006.

MITCHELL, James Clyde. A dança kalela: aspectos das relações sociais entre africanos urbanizados na Rodésia do Norte. In: FELDMAN-BIANCO, Bela (Org.). *Antropologia das sociedades contemporâneas: métodos*. São Paulo: Editora UNESP, 2010, p. 365-436.

MITSCHEIN, Thomas Adalbert. *Crescimento, pobreza e violência em Belém*. Belém: NUMA/UFPA; POEMA, 2006.

MORAES, Marcelo Leite de. *Madame Satã. O Templo do Underground dos Anos 80*. São Paulo: Lira Editora Ltda., 2006.

MOTTA-MAUÉS, Maria Angélica. A questão étnica: índios, brancos, negros e caboclos. In: PARÁ, Secretaria de Estado de Educação. *Estudos e Problemas Amazônicos: História Social e Econômica e Temas Especiais*. Belém: CEJUP, 1992, p. 195-204.

MOUTINHO, Laura & CARRARA, Sérgio. Apresentação – Dossiê: Raça e Sexualidade em diferentes contextos nacionais. *Cadernos Pagu*, Campinas, (35), jul./dez., p. 9-35, 2010.

MOUTINHO, Laura. Negociando com a adversidade: reflexões sobre “raça”, (homos)sexualidade e desigualdade social no Rio de Janeiro. *Revista de Estudos Feministas*, Florianópolis, 14 (1), janeiro-abril, p. 103-116, 2006.

\_\_\_\_\_. *Razão, “cor” e desejo: uma análise comparativa sobre relacionamentos afetivo-sexuais “interraciais” no Brasil e na África do Sul*. São Paulo: Unesp, 2004.

MUNANGA, Kabengele. *Negritude: usos e sentidos*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

\_\_\_\_\_. A difícil tarefa de definir quem é negro no Brasil. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 18, n. 50, p. 51-56, 2004.

NASCIMENTO, Érica P. É tudo nosso! Produção cultural na periferia paulistana. Tese (Doutorado), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

\_\_\_\_\_. Literatura marginal: os escritores da periferia entram em cena. Dissertação (Mestrado), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

NASCIMENTO, Silvana de Souza. Variações do feminino: circuitos do universo trans na Paraíba. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 57, n. 2, p. 377-411, 2014.

NOLETO, Rafael. Comunidades sexualizadas: articulando raça, gênero e sexualidade na construção de nações. In: CANCELA, Cristina Donza; MOUTINHO, Laura; SIMÕES, Júlio Assis (Orgs.). *Raça, etnicidade, sexualidade e gênero: em perspectiva comparada*. São Paulo: Terceiro Nome, 2015, p. 121-141.

OLIVEIRA, Esmael Alves de. Nas fronteiras da sexualidade: uma análise sobre os processos de construção e apropriação do espaço em boates GLS do centro da cidade de Manaus. Dissertação (Mestrado), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2009.

OLIVEIRA, Francisco de. O Estado e o urbano no Brasil. *Espaço e Debates*, São Paulo, n. 6, p. 36-54, 1982.

OLIVEIRA, Leandro de. Gestos que Pesam: performance de gênero e práticas *homossexuais* em contexto de camadas populares. Dissertação (Mestrado) em Saúde Coletiva, Instituto de Medicina Social, Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006.

PALOMINO, Erika. *Babado forte: moda, música e noite na virada do século 21*. São Paulo: Mandarim, 1999.

PARKER, Richard G. *Abaixo do equador: Culturas do desejo, homossexualidade masculina e comunidade gay no Brasil*. Rio de Janeiro: Record, 2002.

PARK, Robert Ezra. A cidade: sugestões para a investigação do comportamento humano no meio urbano. In: VELHO, Otávio. (Org.). *O fenômeno urbano*. Rio de Janeiro: Zahar, 1967 [1916], p. 26-67.

PASSAMANI, Guilherme Rodrigues. Batalha de Confete no “Mar de Xarayés”: condutas *homossexuais*, envelhecimento e regimes de visibilidade. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2015.

PEIRANO, Mariza. Etnografia não é método. *Horizontes antropológicos*, Porto Alegre, v. 20, n. 42, p. 377-391, dez., 2014.

PELÚCIO, Larissa. *Abjeção e desejo: uma etnografia travesti sobre o modelo preventivo de aids*. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2009.

PEREIRA, Alexandre Barbosa. ‘A maior zoeira’: experiências juvenis na periferia de São Paulo. Tese (Doutorado), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

\_\_\_\_\_. De “rolê” pela cidade: os “pixadores” em São Paulo. Dissertação (Mestrado), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

PERILO, Marcelo. Em trânsito com as “famílias LGBT”: sobre redes de suporte e proteção de adolescentes e jovens na cidade de São Paulo. In: Anais da 29ª Reunião Brasileira de Antropologia, Natal, p. 1-11, 2014.

\_\_\_\_\_. Eles botam o bloco na rua! Uma etnografia em espaços de sociabilidades juvenis. Dissertação (Mestrado), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2012.

PERLONGHER, Néstor. *O negócio do michê: a prostituição viril em São Paulo*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2008 [1987].

PINHEIRO, Ana Laura Lobato. Trajetórias afetivas e sexuais entre jovens de periferia, Belo Horizonte. Dissertação (Mestrado), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2011.

PISCITELLI, Adriana. Interseccionalidades, categorias de articulação e experiências de migrantes brasileiras. *Sociedade e Cultura*, Goiânia, v. 11, n. 2, p. 263-274, 2008.

POLLAK, Michael. Memória e Identidade Social. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 200-212, 1992.

PUCCINELLI, Bruno *et al.* Sobre gerações e trajetórias: uma breve genealogia das pesquisas em Ciências Sociais sobre (homo)sexualidades no Brasil. *Pensata*, São Paulo, v. 4, n. 1, p. 9-47, 2014.

PUCCINELLI, Bruno. Rua declinada no masculino: sexualidades, mercado imobiliário e masculinidades no Centro de São Paulo (Brasil). *Revista Punto Género*, Chile, n. 6, p. 113-126, 2015.

\_\_\_\_\_. Se essa rua fosse minha: sexualidade e apropriação do espaço na “rua gay” de São Paulo. Dissertação (Mestrado), Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal de São Paulo, Guarulhos, 2013.

RADCLIFFE-BROWN, Alfred Reginald. *Estrutura e Função na Sociedade Primitiva*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2013 [1952].

RAFFESTIN, Claude. *Por una geografia del poder*. Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán, 2013.

RAMALHOSO, Wellington. Destino Itaquera: o metrô rumo aos conjuntos habitacionais da COHAB-SP. Dissertação (Mestrado), Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo, Universidade de São Paulo, São Carlos, São Paulo, 2013.

RAPP, Rayna. Toward a Nuclear Freeze? The Gender Politics of Euro-American Kinship Analysis. In: COLLIER, Jane Fishburne & YANAGISAKO, Sylvia Junko (Eds.). *Gender and Kinship: Essays Toward a Unified Analysis*. Stanford: Stanford University Press, 1987, p. 119-131.

REDFIELD, Robert. *Tepoztlan, a Mexican Village*. Chicago: University of Chicago Press, 1930.

REIS, Ramon. Concurso Marquinha do Biquíni: visibilidades político-corporais entre jovens *homossexuais* em um bairro “periférico” de Belém. *Bagoas*, Natal, n. 13, p. 323-351, 2015d.

\_\_\_\_\_. “A cidade não se relaciona com a periferia’: (des)centralidades e circulações de jovens *homossexuais* em bairros ‘periféricos’ de São Paulo e Belém”. In: Anais Eletrônicos do 39º Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu, Minas Gerais, p. 1-40, 2015c.

\_\_\_\_\_. Sobre espaços e sociabilidades *homossexuais* entre Belém e São Paulo. In: CANCELA, Cristina Donza; MOUTINHO, Laura; SIMÕES, Júlio Assis (Orgs.). *Raça, etnicidade, sexualidade e gênero: em perspectiva comparada*. São Paulo: Terceiro Nome, 2015b, p. 61-85.

\_\_\_\_\_. Entre Fluxos e Contra-fluxos, “Periferias” e “Centros”: descentralizando sociabilidades *homossexuais* na cidade de São Paulo. *Gênero na Amazônia*, Belém, n. 6, jul./dez., p. 63-90, 2014a.

\_\_\_\_\_. Encontros e desencontros: uma etnografia das relações entre homens *homossexuais* em espaços de sociabilidade homossexual de Belém, Pará. Dissertação (Mestrado), Universidade Federal do Pará, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Belém, 2012.

RIBEIRO, Luiz Cesar de Queiroz & LAGO, Luciana Corrêa do. Reestruturação nas grandes cidades brasileiras: o modelo centro/periferia em questão. Disponível em: <[http://www.observatoriodasmetrolopes.ufjf.br/download/reestruturacao\\_cidades.pdf](http://www.observatoriodasmetrolopes.ufjf.br/download/reestruturacao_cidades.pdf)>, Rio de Janeiro, 1994, acesso em 9 de agosto de 2016.

RIBEIRO, Milton. Na rua, na praça, na boate: uma etnografia da sociabilidade LGBT no circuito GLS de Belém-PA. Dissertação (Mestrado), Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal do Pará, Belém, 2012.

ROCHA, Ane Talita da S. Construindo desejos e diferenças: uma etnografia da cena indie rock paulistana. Dissertação (Mestrado), Universidade de São Paulo, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, São Paulo, 2013.

RODRIGUES, Carmem Izabel. *Vem do bairro do Jurunas: sociabilidade e construção de identidades em espaço urbano*. Belém: Editora do NAEA, 2008.

ROXIE, Marilyn. O que é gênero queer? In: *Coletivo Safira*, Salvador, Bahia, p. 1-18, 2013. Disponível em: <coletivosafira.org/materiais>, acesso em 9 de agosto de 2016.

RUBIN, Gayle. Thinking Sex: notes for a radical theory of the politics of sexuality. In: NARDI, P. M & SCHNEIDER, B. E. (Eds). *Social perspectives in lesbian and gay studies: a reader*. New York: Routledge, 1998, p. 100-133.

\_\_\_\_\_. The traffic in women: notes on the political economy of sex. In: REITER, Rayna R. (Ed.). *Toward an anthropology of women*. New York: Monthly Review Press, 1975, p. 157-210.

SABATINE, Thiago Teixeira. Travestis, territórios e prevenção de aids numa cidade do interior de São Paulo. Dissertação (Mestrado), Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Estadual Paulista, Marília, 2012.

SAGGESE, Gustavo Santa Roza. Entre perdas e ganhos: homossexualidade masculina, geração e transformação social na cidade de São Paulo. Tese (Doutorado), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

SAHLINS, Marshall. *What kinship is-and is not*. Chicago: University of Chicago Press, 2013.

SALLES, Vicente. *O negro na formação da sociedade paraense*. Belém: Paka-Tatu, 2004.

SANTANA, Lorena de Lima Sanches. Geografia e Violência na Periferia de Belém: Uso do Território, Produção do Espaço e Índices de Homicídios nos Bairros do Guamá, Terra Firme e Jurunas. Belém-PA. In: Anais do VI Congresso Iberoamericano de Estudios Territoriales y Ambientales, São Paulo, p. 2580-2596, 2014.

SÃO PAULO, Guia Gay, 5ª edição, março/maio. São Paulo: Guiya editora, 2016.

SARAIVA, Camila Pereira. A periferia consolidada em São Paulo: categoria e realidade em construção. Dissertação (Mestrado), Programa de Pós-Graduação em Planejamento Urbano e Regional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de

Janeiro, 2008.

SCHNEIDER, David M. What is kinship all about?. In: REINING, Priscilla (Ed.). *Kinship studies in the Morgan centennial year*. Washington D. C.: The Anthropological Society of Washington, 1972, p. 32-63.

SCHWARCZ, Lilia Moritz & STARLING, Heloísa Murgel. *Brasil: uma biografia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. Prefácio – Quando todos os caminhos levam de Belém a São Paulo e vice-versa. In: CANCELA, Cristina Donza; MOUTINHO, Laura; SIMÕES, Júlio Assis (Orgs.). *Raça, etnicidade, sexualidade e gênero: em perspectiva comparada*. São Paulo: Terceiro Nome, 2015, p. 7-12.

SEDGWICK, Eve Kosofsky. A epistemologia do armário. *Cadernos Pagu*, Campinas, São Paulo, n. 28, p. 19-54, 2007.

SIMMEL, Georg. *Sociologia*. São Paulo: Ática, 1983 (Coleção Grandes Cientistas).

\_\_\_\_\_. A metrópole e a vida mental. In: VELHO, Otávio. (Org.). *O fenômeno urbano*. Rio de Janeiro: Zahar, 1967 [1902], p. 11-25.

SIMÕES, José Alberto & CARMO, Renato Miguel do. Introdução. In: CARMO, Renato Miguel do & SIMÕES, José Alberto (Orgs.). *A produção das mobilidades: redes, espacialidades e trajectos*. Lisboa: ICS – Imprensa de Ciências Sociais, 2009, p. 17-24.

SIMÕES, José Alberto. Redes, Internet e *hip-hop*: redefinindo o espaço dos fluxos. In: CARMO, Renato Miguel do & SIMÕES, José Alberto (Orgs.). *A produção das mobilidades: redes, espacialidades e trajectos*. Lisboa: ICS – Imprensa de Ciências Sociais, 2009, p. 71-89.

SIMÕES, Júlio Assis & CARRARA, Sérgio. O campo de estudos socioantropológicos sobre diversidade sexual e de gênero no Brasil: ensaio sobre sujeitos, temas e abordagens. *Cadernos Pagu*, Campinas, São Paulo, (42), jan./jun., p. 75-98, 2014.

SIMÕES, Júlio Assis & FACCHINI, Regina. *Na trilha do arco-íris: do movimento homossexual ao LGBT*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2009.

SIMÕES, Júlio Assis *et al.* Jeitos de corpo: cor/raça, gênero, sexualidade e sociabilidade juvenil no centro de São Paulo. *Cadernos Pagu*, Campinas, São Paulo, n. 35, p. 37-78, 2010.

SIMÕES, Júlio Assis & FRANÇA, Isadora Lins. Do “gueto” ao mercado. In: GREEN, James N. & TRINDADE, Ronaldo (Orgs.). *Homossexualismo em São Paulo e outros escritos*. São Paulo: Editora UNESP, 2005, p. 309-336.

SIMÕES, Júlio Assis. Marcadores de diferença na “comunidade LGBT”: raça, gênero e sexualidade entre jovens no centro de São Paulo. In: COLLING, Leandro (Org.). *Stonewall 40 + o que no Brasil?* Salvador: EDUFBA, 2011, p. 157-173.

SOLIVA, Thiago. Nós somos uma família. In: GOLDENBERG, Mirian (Org.). *Velho é lindo!*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016b, p. 245-279.

\_\_\_\_\_. A Confraria Gay: um estudo de sociabilidade, homossexualidade e amizades na turma OK. Dissertação (Mestrado), Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

STEFFEN, Lufe. *Tragam os cavalos dançantes*. São Paulo: Ed. do Autor, 2008.

STOLCKE, Verena. A “natureza” da nacionalidade. In: REZENDE, Claudia Barcellos; MAGGIE, Yvonne (Orgs.). *Raça como retórica: a construção da diferença*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001, p. 411-439.

STRATHERN, Marilyn. *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

\_\_\_\_\_. *O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas, São Paulo: Editora da Unicamp, 2006 [1988].

STRAUSS, Anselm L. *A busca da identidade*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1999.

TELLES, Vera S. *A cidade nas fronteiras do legal e do ilegal*. Belo Horizonte: Argvmentvm, 2010.

\_\_\_\_\_. Anos 70: experiências, práticas e espaços políticos. In: KOWARICK, Lúcio (Org.). *As lutas sociais e a cidade: São Paulo – passado e presente*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994, p. 217-249.

TREVISAN, João Silvério. *Devassos no paraíso: a homossexualidade no Brasil, da colônia à atualidade*. Rio de Janeiro: Record, 2007 [1986].



TRINDADE, Ronaldo. De dores e de amores: transformações da homossexualidade paulistana na virada do século XX. Tese (Doutorado), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2004.

VEGA, Alexandre Paulino. Estilo e marcadores sociais da diferença em contexto urbano: uma análise da desconstrução de diferenças entre jovens em São Paulo. Dissertação (Mestrado), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009

VELHO, Gilberto. *Projeto e metamorfose: antropologia das sociedades complexas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994.

VIDAL, Frédéric. A mobilidade residencial como objecto da história urbana: registros, práticas e interpretações. In: CARMO, Renato Miguel do & SIMÕES, José Alberto (Orgs.). *A produção das mobilidades: redes, espacialidades e trajectos*. Lisboa: ICS – Imprensa de Ciências Sociais, 2009, p. 57-69.

VIEZZER, Moema. *O problema não está na mulher*. São Paulo: Cortez, 1989.

VILHENA, Ana Paula Mendes Pereira de. Eles são os considerados do setor: uma etnografia sobre sociabilidade e consumo entre jovens das equipes nas festas de aparelhagem em Belém do Pará. Dissertação (Mestrado), Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal do Pará, Belém, 2012.

VILLELA, Jorge Matar. Família como Grupo? Política como agrupamento? O Sertão de Pernambuco no mundo sem solidez. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 52, n. 1, p. 201-245, 2009.

VINCENT, Joan. A sociedade agrária como fluxo organizado: processo de desenvolvimento passados e presentes. In: FELDMAN-BIANCO, Bela (Org.). *Antropologia das sociedades contemporâneas: métodos*. São Paulo: Editora UNESP, 2010, p. 469-497.

WACQUANT, Loïc. *As duas faces do gueto*. São Paulo: Boitempo, 2008.

WARREN, Carol. Space and time. In: NARDI, P. M. & SCHNEIDER, B. E. (Eds.). *Social perspectives in lesbian and gay studies: a reader*. New York: Routledge, 1998 [1974], p. 183-193.

WESTON, Kath. *Las familias que elegimos: Lesbianas, gays y parentesco*. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2003.

\_\_\_\_\_. Get Thee To A Big City: Sexual Imaginary And The Great Gay Migration. *GLQ: A journal of Lesbian and Gay Studies*, United States of America, vol. 2, p. 253-277, 1995.

WHYTE, William Foote. *Sociedade de esquina: a estrutura social de uma área urbana pobre e degradada*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005 [1943].

WIRTH, Louis. O urbanismo como modo de vida. In: VELHO, Otávio. (Org.). *O fenômeno urbano*. Rio de Janeiro: Zahar, 1967 [1938], p. 90-113.

\_\_\_\_\_. *The Ghetto*. Chicago: Phoenix, 1928.

YANAGISAKO, Sylvia Junko & COLLIER, Jane Fishburne. Toward a unified analysis of gender and kinship. In: COLLIER, Jane Fishburne & YANAGISAKO, Sylvia Junko (Eds.). *Gender and Kinship: Essays Toward a Unified Analysis*. Stanford: Stanford University Press, 1987, p. 14-50.

YOUNG, Iris Marion. Together in Difference: Transforming the Logic of Group Political Conflict. In: MCDOWELL, Linda (Ed.). *Undoing Place? A Geographical Reader*. New York: Arnold, 1997, p. 332-342.

### Sites pesquisados

<[www.bluespace.com.br](http://www.bluespace.com.br)>, acesso em 29 de março de 2016.

<<http://www.prefeitura.sp.gov.br/cidade/secretarias/subprefeituras/lapa/>>, acesso em 29 de março de 2016.

<<http://www1.folha.uol.com.br/ilustrada/2014/07/1482863-exposicao-traz-ensaio-fotografico-de-partidas-de-futebol-entre-drag-queens.shtml>>, acesso em 29 de março de 2016.

<<http://paroutudo.com/2012/03/19/blue-space-faz-tradicional-futebol-das-drags/>>, acesso em 29 de março de 2016.

<<http://maps.google.com.br/maps?hl=pt-BR&tab=wl>>, acesso em 29 de março de 2016.

<[http://www.prefeitura.sp.gov.br/cidade/secretarias/subprefeituras/subprefeituras/dados\\_demograficos/index.php?p=12758](http://www.prefeitura.sp.gov.br/cidade/secretarias/subprefeituras/subprefeituras/dados_demograficos/index.php?p=12758)>, acesso em 24 de dezembro de 2016.

<<http://www.theweek.com.br>>, acesso em 29 de março de 2016.

<[http://www.prefeitura.sp.gov.br/cidade/secretarias/subprefeituras/subprefeituras/dados\\_demografico](http://www.prefeitura.sp.gov.br/cidade/secretarias/subprefeituras/subprefeituras/dados_demografico)>, acesso em 8 de janeiro de 2016.

<<http://www.prefeitura.sp.gov.br/cidade/secretarias/subprefeituras/subprefeituras/mapa/index.php?p=14894>>, acesso em 12 de janeiro de 2016.

<[http://www.belem.pa.gov.br/planodiretor/Mapas/1a\\_Mapas-Bairros.pdf](http://www.belem.pa.gov.br/planodiretor/Mapas/1a_Mapas-Bairros.pdf)>, acesso em 13 de janeiro de 2016.

<<http://cidades.ibge.gov.br/xtras/perfil.php?codmun=150140>>, acesso em 5 de junho de 2014.

<<http://cidades.ibge.gov.br/xtras/perfil.php?lang=&codmun=355030&search=sao-paulo|sao-paulo>>, acesso em 5 de junho de 2014.

<<http://www.festivaldoriorio.com.br/br/filmes/favela-gay>>, acesso em 27 de maio de 2015.

<<http://www1.folha.uol.com.br/folha/cotidiano/ult95u79567.shtml>>, acesso em 27 de maio de 2015.

<<https://grupogaydabahia.com.br/2016/01/28/assassinato-de-lgbt-no-brasil-relatorio-2015/>>, acesso em 19 de abril de 2016.

<<http://www.cartaeducacao.com.br/entrevistas/tirar-a-palavra-genero-nao-vai-suprimir-o-assunto-na-escola/>>, acesso em 19 de abril de 2016.

<<http://www.prefeitura.sp.gov.br/cidade/secretarias/subprefeituras/zeladoria/psiu/index.php?p=8831>>, acesso em 19 de abril de 2016.

<<http://papomix.com.br/fotografo-paulo-neobeck-faz-registro-especial-do-premio-papomix-3a-edicao/>>, acesso em 26 de abril de 2016.

<<https://www.facebook.com/plasticinepartyperfil?fref=ts>>, acesso em 16 de abril de 2016.

<[http://www.vice.com/pt\\_br/read/nene-altro-o-rei-do-punk](http://www.vice.com/pt_br/read/nene-altro-o-rei-do-punk)>, acesso em 19 de abril de 2016.

<[http://www.anpocs.org/portal/index.php?option=com\\_docman&task=doc\\_view&gid=9937&Itemid=461](http://www.anpocs.org/portal/index.php?option=com_docman&task=doc_view&gid=9937&Itemid=461)>, acesso em 31 de julho de 2016.

<<https://www.facebook.com/refugios.dosanjós.5?fref=ts>>, acesso em 21 de setembro de 2016.

<<https://www.facebook.com/plasticineparty?fref=ts>>, acesso em 21 de setembro de 2016.

<[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_issuetoc&pid=0020-387420140001&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_issuetoc&pid=0020-387420140001&lng=en&nrm=iso)>, acesso em 20 de maio de 2015.

<<https://www.facebook.com/GuingasBar?fref=ts>>, acesso em 21 de setembro de 2016.

<<http://www.expressomonotrilholeste.com.br/o-projeto.php>>, acesso em 18 de maio de 2015.

<<https://catracalivre.com.br/sp/agenda/gratis/1a-edicao-do-periferia-trans-agita-o-grajau/>>, acesso em 14 de abril de 2016.

<<https://we.riseup.net/assets/138108/O%20que%20é%20gênero%20queer.pdf>>, acesso em 14 de abril de 2016.

<<http://marilynroxie.com/bio/>>, acesso em 14 de abril de 2016.

<[http://www.observatoriodasmetrolopes.ufrj.br/download/reestruturacao\\_cidades.pdf](http://www.observatoriodasmetrolopes.ufrj.br/download/reestruturacao_cidades.pdf)>, acesso em 9 de agosto de 2016.

<[coletivosafira.org/materiais](http://coletivosafira.org/materiais)>, acesso em 9 de agosto de 2016.

<[www.filoesco.unb.br/foucault](http://www.filoesco.unb.br/foucault)>, acesso em 5 de novembro de 2015.