

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE GEOGRAFIA

HELIPA LGBT
USO E APROPRIAÇÃO DO ESPAÇO

SÃO PAULO
2020



JOÃO LUCAS CORREIA DE MELO

USO E APROPRIAÇÃO DO ESPAÇO A PARTIR DO HELIPA LGBT

Trabalho de Graduação Individual (TGI)
apresentado ao Departamento de Geografia da
Faculdade de Filosofia Letras e Ciências
Humanas da Universidade de São Paulo,
como parte dos requisitos para obtenção do
título de Bacharel em Geografia

Orientadora: Profa. Dra. Simone Scifoni

São Paulo
2020

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

M528h Melo, João Lucas Correia
 Helipa LGBT: Uso e Apropriação do espaço / João
 Lucas Correia Melo ; orientadora Simone Scifoni. -
 São Paulo, 2020.
 78 f.

TGI (Trabalho de Graduação Individual)- Faculdade
de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da
Universidade de São Paulo. Departamento de
Geografia. Área de concentração: Geografia Humana.

1. Sexualidade. 2. Espaço urbano. 3. Direito à
Cidade. 4. Periferia. I. Scifoni, Simone , orient.
II. Título.

FIGURAS

Figura 1 - Espaços de sociabilidade LGBT em SP: décadas de 60 à 80. (MAPA)	<u>20</u>
Figura 2 - Espaços de sociabilidade LGBT em SP atualmente. (MAPA)	<u>23</u>
Figura 3 - Pesquisa FGV: Funk movimenta 10 milhões no Rio de Janeiro.	<u>35</u>
Figura 4 - Baile Dz7 em Paraisópolis.	<u>36</u>
Figura 5 - Equipamentos Culturais e Baile Funk. (MAPA)	<u>37</u>
Figura 6 - Festa Batekoo e Helipa LGBT.	<u>45</u>
Figura 7 - Festas Helipa LGBT. (MAPA)	<u>52</u>
Figura 8 - Festas Helipa LGBT e casas noturnas LGBT. (MAPA)	<u>55</u>
Figura 9 - Captura de tela: Helipa LGBT	<u>56</u>
Figura 10 - Captura de tela: Helipa LGBT	<u>57</u>

GRÁFICOS

Gráfico 1 - Reclamações sobre pancadões em SP 39

Gráfico 2 - Estimativa de público anual Helipa LGBT 46

Gráfico 3 - Estimativa de público festas Helipa LGBT 49

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente à minha família, em especial minha mãe, Jessa, que sempre me motivou a estudar, sempre me apoiando em minhas escolhas acadêmicas, profissionais e me transparecendo como um exemplo de pessoa, guerreira e batalhadora.

Ao Mateus, por ser meu companheiro de vida, de troca, de tudo! Meu revisor oficial e uma das pessoas que vejo mais acreditar em minha pessoa, às vezes mais do que eu próprio. Por ressignificar inúmeras coisas para mim e pela grande trilha que temos a percorrer pela frente.

À minha orientadora, Prof^a Dra. Simone Scifoni, por desde o segundo ano de faculdade me apresentar o campo da Geografia Urbana como um meio para a luta social, pelos momentos que tivemos na Rede Paulista de Educação Patrimonial e em nossas discussões sobre o projeto em questão. Agradeço por segurar minha mão e valorizar os estudos da sexualidade na Geografia.

Às minhas amigas da vida, que desde a educação básica me apoiaram em meus estudos, sempre me divertindo e mostrando que a vida, mesmo turbulenta, tem seus momentos de leveza. Em especial à Ana Luiza Mafra (Ana Maria), Carolina Lino e Fernanda Basualdo (Baseado).

Aos meus amigos do curso de Geografia, que foram sem dúvida alguma uma de minhas bases para seguir os estudos de forma divertida e bastante agitada: Bianca, Edmundo, Edgar, Filipe, Gabi, Isadora, Rafa, Nara e Thaís! Vocês me fizeram crescer e ver que mesmo como um bom aquariano, não consigo mais ficar longe de cada um.

À todos os grupos e coletivos que fiz parte durante minha graduação: Semana da Geografia, GT Área, REPEP e Cursinho Salvador Allende, todas essas experiências formaram o Geógrafo que sou hoje, sendo de extrema importância para o educador que serei.

Aos meninos (e Aline) do vôlei da FFLCH, grupo que serviu como uma válvula de escape para a pressão da graduação, onde ótimos momentos foram vividos e pude praticar uma das coisas fundamentais para mim: o vôlei.

Em especial ao Filipe Varea Leme, o Fi, que esteve comigo em muitos dos momentos citados acima: nas aulas, nos encontros regionais e nacionais e no vôlei! Obrigado por tanto, amigo, você se faz presente em cada palavra dessa pesquisa e consigo escutar sua voz lendo e dizendo: “Que daora bixa”.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	9
2. A SEXUALIDADE E O TERRITÓRIO	12
2.1 A HOMOSSEXUALIDADE E A HOMOFOBIA NO TEMPO E NO ESPAÇO	13
2.2 OS ESTUDOS URBANOS E OS TERRITÓRIOS LGBTs	17
3. A PERIFERIA: O ESTADO OMISSO E AS MANIFESTAÇÕES CULTURAIS	28
3.1 HISTÓRICO DO FOCO TERRITORIAL DESTE TRABALHO: A PERIFERIA	29
3.2 AS MÚLTIPLAS PERIFERIAS E ITAQUERA	30
3.3 O BAILE FUNK E SUAS REPRESENTAÇÕES CULTURAIS	32
4. HELIPA LGBT: A SOCIABILIDADE DESCENTRALIZADA NA CIDADE	40
4.1 UM NOVO MODO DE SE FAZER BAILE FUNK	41
4.2 A POTÊNCIA DO HELIPA LGBT	43
4.3 O ESPAÇO VIRTUAL COMO FERRAMENTA PARA O SUCESSO	54
4.4 PERCEPÇÕES DO BAILE DE RUA PELO PÚBLICO DO HELIPA LGBT	56
5. A PRÁXIS DO DIREITO À CIDADE: TEORIA E A PRÁTICA	61
5.1 MÉTODO NA CONSTRUÇÃO DE UMA ANÁLISE URBANA	62
6. A APROPRIAÇÃO DO ESPAÇO A PARTIR DO HELIPA LGBT	68

RESUMO

MELO, João Lucas Correia. **Uso e apropriação do espaço a partir do Helipa LGBT**. 2020. 75f. Trabalho de Graduação Individual (TGI) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2020.

Os espaços de lazer e sociabilização voltados para a comunidade LGBT em São Paulo configuraram-se historicamente no centro da cidade. Pensando-se nessa concentração de estabelecimentos voltados para essa comunidade no centro histórico e expandido, esse trabalho pretende analisar a construção de uma territorialização homossexual na periferia da cidade. O Helipa LGBT aparece então como um novo espaço de sociabilização LGBT, desta vez, localizado nas franjas da Zona Leste do Município. Incorporando-se a uma cultura dos bailes funks, o evento ganhou grandes proporções quantitativa e qualitativamente. Pretende-se nesta pesquisa entender o que significou os fluxos do Helipa para os jovens LGBTs periféricos a partir de três pontos: a homofobia na periferia, os deslocamentos para lazer na cidade e a moeda e o consumo como elemento para garantia de lazer no espaço urbano. A análise das informações caminhou pelo método do materialismo histórico dialético de Henri Lefebvre, aqui o Helipa LGBT foi contextualizado histórica e socialmente dentro da lógica de produção de espaços para homossexuais em São Paulo, tendo a questão de classe como elemento fundamental para seu entendimento. Por meio da dialética triádica de Lefebvre e de contribuições de Nietzsche a presente pesquisa evidenciou conceitos como o cotidiano, o vivido, percebido e concebido para se entender até que ponto o baile funk configura-se como um pontual elemento de direito à cidade para os jovens LGBTs periféricos.

Palavras Chave: Socialização, LGBT, Periferia, Homofobia, Direito à Cidade, Helipa LGBT, Baile Funk.

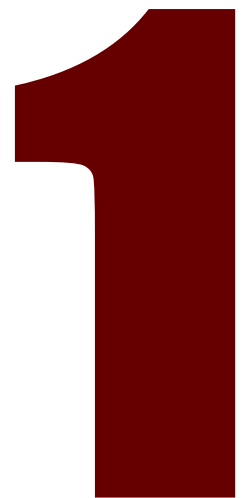
ABSTRACT

MELO, João Lucas Correia. **Use and occupation of space from Helipa LGBT**. 2020. 75f. Trabalho de Graduação Individual (TGI) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2020.

The spaces of leisure and socialization aimed at the LGBT community in São Paulo are historically configured in the center of the city. Considering this concentration of establishments aimed at this community in the historic and expanded center, this work intends to analyze the construction of a new homosexual territorialization on the outskirts of the city. Helipa LGBT then appears as a new space for LGBT socialization, this time, located on the fringes of the city's East Zone. Incorporating itself into a culture of funk dances, the event gained great proportions both quantitatively and qualitatively, this research aims to understand what Helipa's flows meant for young peripheral LGBTs from three points: homophobia in the periphery, displacements for leisure in the city and currency and consumption as an element to guarantee leisure in the urban space. The analysis of the information followed the method of Henri Lefebvre's dialectical historical materialism, Helipa LGBT was historically and socially contextualized within the logic of producing spaces for homosexuals in São Paulo, with the question of class as a fundamental element for understanding. Through Lefebvre's triadic dialectics and Nietzsche's contributions, the present research showed concepts such as the daily, the lived, perceived and conceived to understand until I pass the funk dance as a specific element of the right to the city for young people peripheral LGBTs.

Key words: Socialization, LGBT, Periphery, Homophobia, Right to the City, Helipa LGBT, Funk Party.

INTRODUÇÃO:
ONDE SE INSERE E POR
QUAIS CAMINHOS
METODOLÓGICOS SEGUE
ESSA PESQUISA PARA
UMA ANÁLISE ESPACIAL
CRÍTICA



Este trabalho insere-se dentro de uma categoria da geografia descrita por Santos (2015) como Geografia das Sexualidades, partindo-se de uma perspectiva crítica de análise da construção de territórios na malha urbana paulistana. A pesquisa pretende debater o surgimento e os resultados do baile funk Helipa LGBT a fim de compreender quais processos sociais estão por trás de seu sucesso. O espaço é tido então como processo e produto das relações sociais ali estabelecidas e o Helipa LGBT como um território político cultural periférico que ganha visibilidade em meio a um processo migratório no município para o Centro da cidade por espaços de lazer e sociabilidade.

No primeiro capítulo é resgatada uma conceituação histórica da homossexualidade e da homofobia desde o período grego-romano até a contemporaneidade. A narrativa construída nesse primeiro momento baseia-se nas ideias de Daniel Borillo (2010) e de Saffioti (2013) sob a perspectiva de entender a homofobia dentro de uma lógica de construção da sociedade baseada no modelo heteronormativo.

Após uma contextualização geral sobre a sexualidade na história, apresentamos alguns trabalhos antecessores a esse que dialogam com o objeto de pesquisa, começando por debater autores que estudaram a relação da configuração do território com as questões da sexualidade, pelos estudiosos da Escola de Chicago até teses atuais defendidas por estudiosos como Reis (2017) e Silva (2015) que pautam a defesa dos direitos sexuais a partir de análises territoriais, levantando pontos que tensionam essas corporeidades no espaço urbano. Essa parte da pesquisa também nos apresenta a distribuição de espaços de sociabilização LGBT no município em uma fase histórica, da década de 1960 até os dias atuais.

O segundo capítulo pretende analisar o recorte espacial desta pesquisa. Ao pautar os estudos sobre uma territorialização periférica, debatemos os conceitos de periferia e centro na cidade, assim como recuperamos um histórico da área em destaque dessa pesquisa, o distrito de Itaquera, onde o Helipa LGBT começou.

Em seguida passamos a buscar compreender de onde e como surgiu o modelo de sociabilização que acontece no Helipa LGBT, resgatando a cultura do baile funk, desde sua criação no Rio de Janeiro na década de 90 até sua chegada no território paulista, caminhando da Zona Leste da cidade para todos os distritos periféricos do município. O baile funk é tratado pelo grau de complexidade que envolve suas questões circundantes, como a violência, o uso de drogas e sua existência frente ao baixo número de equipamentos de cultura e lazer na periferia.

No terceiro capítulo, falamos mais especificamente sobre o Helipa LGBT. Com informações levantadas no capítulo anterior sobre os limites e potencialidades dos bailes funks, a festa organizada por e para a comunidade LGBT é apresentada, desde sua criação com o primeiro fluxo de rua em Itaquera até suas edições grandiosas no Carnaval e no Aniversário da cidade de São Paulo. Nesta parte da pesquisa, todas as informações adquiridas sobre o evento, seja por canais midiáticos ou por entrevistas, são sistematizados a fim de trazer um pleno entendimento ao leitor do que representou o Helipa LGBT para a Zona Leste da cidade e para os jovens LGBTs periféricos que compareciam às festas.

No quarto capítulo, talvez o mais teórico desta pesquisa, uma análise sobre a crítica espacial de Henri Lefebvre é apresentada. Começando por um resgate histórico e metodológico de autores com influência direta em suas teorias do espaço urbano e do Direito à Cidade, como Hegel, Marx e Nietzsche, debatemos a importância do método de análise para a pesquisa geográfica. Concebendo as análises espaciais dessa pesquisa a partir de um materialismo histórico dialético, situando o Helipa LGBT dentro de uma lógica de produção do espaço desigual, de territórios com grandes investimentos públicos e outros auto construídos e “abandonados” pelo poder público.

A partir do entendimento de como Lefebvre configura metodologicamente a análise do urbano por meio de conceitos como cotidiano, vivido, percebido e concebido, interpretamos alguns elementos da construção social e política do Helipa LGBT como um fragmento de uma ocupação da cidade a partir da apropriação do território periférico por meio de seu valor de uso.

A SEXUALIDADE E O TERRITÓRIO: ESTUDOS SOBRE A HOMOSSEXUALIDADE E A ESPACIALIZAÇÃO DE ENCONTROS LGTBTS

2

“Um dos efeitos mais espetaculares da libertação sexual das últimas décadas é o fato de a homossexualidade ter abandonado a sombra do domínio do não-dito” Michael Pollak, 1983.

1.1 A HOMOSSEXUALIDADE E A HOMOFOBIA NO TEMPO E NO ESPAÇO

A historização de um tema é fundamental para que ao abordá-lo não se caia em falsas interpretações sobre ele na realidade atual. Nesta parte da pesquisa pretende-se entender as questões referentes aos homossexuais a partir de uma perspectiva histórica, compreendendo alguns momentos marcantes na história da civilização sobre o tema, mas não esgotando energias para um total entendimento dos desdobramentos da homossexualidade ao decorrer do tempo.

Daniel Borillo (2010) nos traz relevantes observações sobre a homossexualidade e a homofobia desde a antiguidade até a contemporaneidade. Ao colocar a norma social como modeladora dos costumes e crenças da sociedade, Borillo traz a questão da homossexualidade para fora da esfera privada, da perspectiva do indivíduo, levando para o campo social, do público e do político, principalmente ao colocar a homofobia como um elemento que caminhou e caminha ao lado dos sujeitos homossexuais em uma perspectiva política baseada em uma lógica heterossexual.

A homofobia é a inferiorização da homossexualidade frente a heterossexualidade, um elemento que visa garantir a dominação de uma visão político-social dominante e alimentar o sistema Patriarcal-racista-capitalista (SAFFIOTI, 2013 [1969]). A homofobia pode ser entendida como uma vigilância do gênero e da sexualidade dos indivíduos, criando normas e condutas alinhadas à visão de uma sociedade baseada na heterossexualidade.

Ao abordar a homofobia como uma violência simbólica, Borillo nos traz a ideia do heterossexismo, um caráter diferencialista que entende os indivíduos a partir de uma visão dualista, homem ou mulher, heterossexual ou homossexual. A ideia nos ajuda a entender a homofobia como um elemento de negação do não usual ou do mal visto, entende que a homossexualidade existe em função da negação de seu contrário, a heterossexualidade, que cria um instrumento de ordem, dominação e exploração dos corpos.

A homossexualidade aparece na Grécia Antiga segundo Borillo (2010) a partir do elemento da pederastia, na qual as relações sexuais entre homens do mesmo sexo não eram mal vistas à sociedade, era compreendido como uma fase pela qual rapazes passariam para alcançar a virilidade, um rito para a vida marital. As relações homoafetivas eram benéficas às batalhas nas guerras ao passo que acreditavam que o amor entre homens fortalecia o exército.

Na Roma Clássica, ainda segundo Borillo (2010), a homossexualidade era atrelada a bi-sexualidade¹, homens que tinham relações com outros homens e mulheres no mesmo ato não eram renegados pela sociedade, desde que o homem assumisse sempre o papel ativo da relação (sobre a perspectiva da penetração), as relações deveriam acontecer sempre entre pessoas da mesma classe social, para que o respeito da sociedade continuasse vigente, essas relações eram limitadas a atos sexuais, não indo para áreas afetivas mais profundas.

Mesmo com todas as questões sexistas e misóginas, os gregos e romanos pontuaram algumas questões que nos dias atuais são completamente criticadas, no entanto, não exerceram posições tão firmes em defesa do heterossexismo como criou a tradição judaico-cristã.

Ao outorgar esse caráter natural, em conformidade com a lei divina, às relações sexuais entre pessoas de sexo diferente, o cristianismo inaugurou, no Ocidente, uma época de homofobia, totalmente nova, que ainda não havia sido praticada por outra civilização (BORRILLO, 2010, p. 46)

Na tradição Judaico-Cristã, a homossexualidade era nomeada como sodomia, o que representava algo abominável, a negação da natureza divina do casamento e da reprodução de uma espécie. Os homens que deitarem-se com outros homens estavam condenados à morte, sendo caçados e queimados pelos demônios.

Porque do céu se manifesta a ira de Deus sobre toda a impiedade e injustiça dos homens, que detêm a verdade em injustiça. Pelo que também Deus os entregou às concupiscências de seus corações, à imundícia, para seus corpos entre si; pois mudaram a verdade de Deus em mentira, e honraram e serviram mais a criatura do que o Criador, que é bendito eternamente. Pelo que Deus os abandonou às paixões infames; porque até as suas mulheres mudaram o uso natural, no contrário à natureza. E semelhante, também os varões, deixando o uso natural da mulher, se inflamaram em sua sensualidade uns para com os outros, varão com varão, cometendo torpeza e recebendo em si mesmos a recompensa que vinha ao seu erro. E como eles não importaram de ter conhecimento de Deus, assim Deus os entregou a um sentimento perverso, para fazerem coisas que não convém. Estando cheios de toda iniquidade, prostituição, malícia, avareza, maldade; cheios de inveja, homicídio, contenda, engano, malignidade; sendo murmuradores, destratores; aborrecedores de Deus, injuriadores, soberbos, presunçosos, inventores de males, desobediente aos pais e às mães; néscios, infiéis nos contratos, sem afeição natural, irreconciliáveis, sem misericórdia. Os quais, conhecendo a justiça de Deus (que são dignos de morte os que tais coisas praticam), não somente as fazem, mas também consentem aos que as fazendo o justo salário de seu desregramento (Epístola aos Romanos 1:18; 1:26-32).

¹ A bissexualidade é uma orientação sexual caracterizada pela capacidade de atração, seja sexual ou romântica, por mais de um sexo, não necessariamente ao mesmo tempo, da mesma maneira ou na mesma frequência.

As reprovações judaico-cristãs não se limitavam apenas por abominar a homossexualidade, como também condenavam a masturbação como ataque a sagrada reprodução de seus fiéis. Em 1.000 d.c as relações homossexuais eram equiparadas e até vistas como mais graves do que o homicídios, por representarem um atentado à vida coletiva de seus eleitos.

O pensamento da Escolástica, em especial de Tomás de Aquino (1225-1274) colocou as relações homoafetivas no mesmo patamar do canibalismo, da bestialidade e da ingestão de imundices, contribuindo para a construção de uma visão social que repudia qualquer prática sexual que não corresponda com os padrões heterossexuais.

Foi só com a Revolução Francesa (1789) que a lei anti-sodomia foi extinta, colocando um fim na condenação das práticas sexuais entre sujeitos do mesmo sexo, a libertação sexual aparece como uma esfera individual de cada cidadão e o Estado não deve interferir em uma das características irredutíveis do ser-humano, a sexualidade.

No século XIX, a partir dos estudos desenvolvidos no campo da ciência, a homossexualidade supera o discurso religioso condenatório sobre as práticas sociais e chega nas questões médicas científicas a partir de estudos comportamentais sobre os indivíduos. No começo dessa transição do religioso para o médico científico a homossexualidade era tida como uma doença, um distúrbio psicológico no qual homens “queriam ser mulheres”, já no século XX Freud aponta a homossexualidade como um acidente no percurso relacional das crianças com os pais. Neste momento, a sociedade não enxerga essa orientação sexual como um atentado, mas sim como um caso passível de cura.

Foi por volta de 1870 que os psiquiatras começaram a constituir-la [a homossexualidade] como objeto de análise médica: ponto de partida, certamente, de toda uma série de intervenções e controles novos. É o início tanto do internamento dos homossexuais nos asilos quanto da determinação de curá-los. Antes eles eram percebidos como libertinos e às vezes como delinquentes (...). A partir de então, todos serão percebidos no interior de um parentesco global com os loucos, como doentes do instinto sexual. (FOUCAULT, 2007, p. 233-4).

Por conta do número de mortos na Primeira Guerra Mundial, o exército Nazista repudiava a homossexualidade, afirmando que essa prática não gerava reprodução de pessoas e, conseqüentemente, de mais soldado. Estima-se que mais de 8.000 homossexuais foram detidos e mortos nos campos de concentração.

Teóricos do comunismo também expunham visões contra a homossexualidade, Engels em uma carta à Marx fala da homossexualidade como desintegração moral dos homens

iniciadas na Grécia Antiga. Stalin por sua vez, ao assumir o poder condenava os homossexuais a até cinco anos de trabalho forçado.

A visão liberal, como critica corretamente Borillo, abre uma visão tolerante a homossexualidade, mas essa visão é tolerante ao limite do individual, dos desejos dos indivíduos dentro de suas propriedades privadas. Quando se olha para a esfera pública esses indivíduos não têm seus direitos garantidos como qualquer heterossexual, não recebem apoio legal sobre suas manifestações de afeto como casamento e direitos de adoção.

A partir da metade do século XX, a visão da homossexualidade clínica é interrompida, caminhando para uma perspectiva moral-política-cultural. Em 1951 é criada a primeira organização homossexual nos EUA, a *Mattachine Society*, promovendo um momento onde a militância pelos direitos homossexuais e de uma liberdade sexual são pautados expressivamente pela sociedade. Esses movimentos ocasionaram em grandes vitórias para a comunidade, como por exemplo a retirada da homossexualidade do quadro de doenças da American Psychiatric Association e o fim da anti-homossexualidade.

Esse volumoso número de movimentos homossexuais constituiu a “Frente de Libertação”, alinhados a esquerda, reivindicavam os direitos dos grupos marginalizados, mulheres, negros e homossexuais em conjunto para assim ganharem mais força e voz.

Um momento marcante na história da homossexualidade foi em 1969 nos EUA no Bar *Stonewall Inn*, quando LGBTs, esgotados das repressões policiais nos bares americanos, realizaram uma série de manifestações violentas e espontâneas, caracterizando o momento como a Revolta de *Stonewall*. Um ponto importante foi a luta pela desconstrução de um binarismo sexual e de gênero, reafirmando personalidades e corpos individuais. O termo “*queer*” se propõe a desconstruir os fundamentos da sexualidade, pautando sua luta em uma identidade política a ser explorada, não através de corpos individuais, mas de todo um aparato sistemático que desconstrua em todas as esferas as influências do heterossexismo.

A homossexualidade acabou em sua história por conquistar novas esferas públicas evidenciadas mais expressivamente nas grandes cidades. O momento da homossexualidade na contemporaneidade está relacionado com o momento em que o espaço social está organizado. As grandes cidades promovem vivências, trocas de experiências e afinidades entre pessoas em uma linha exponencial. Para entendê-la (a homossexualidade), tornou-se indispensável compreender as dinâmicas urbanas, os processos que tensionam as configurações do território e as lutas sociais, que veem nesse espaço físico um campo de batalha para a reivindicação de seus direitos.

Portanto, na atualidade, para compreender o entendimento que a sociedade de massa, e o Estado tem da homossexualidade, é necessário entender como se configura o território urbano, onde se localizam esses sujeitos no meio do caos metropolitano e quais forças estão a favor e/ou contra a liberdade sexual em seu caráter mais livre.

1.2 OS ESTUDOS URBANOS E OS TERRITÓRIOS LGTBs

Em qualquer trabalho científico é necessário localizar o tema de pesquisa dentro do universo bibliográfico pré-existente, para assim compreender o que já foi estudado a respeito e também quais as abordagens metodológicas e ideológicas utilizadas para compreender o objeto de estudo.

Nesta parte da pesquisa não pretende-se listar mecanicamente todos os conteúdos já produzidos a respeito de temas transversais ao objeto de estudo, mas sim salientar as abordagens existentes e destacar aquelas com as quais este trabalho dialoga diretamente.

Como Aponta Facchini et. al. (2014) os estudos sobre espaço e sexualidade tem uma grande influência na Escola de Chicago², mesmo não tematizando diretamente a homossexualidade, os estudos dos pesquisadores americanos referentes aos espaços das cidades e a moralidade contribuíram para reflexões que se debatem sobre espaço e sexualidade. A Escola de Chicago, ofereceu condições favoráveis para que grupos e novos temas pudessem atravessar as rígidas fronteiras teóricas e metodológicas dos estudos acadêmicos clássicos em direção à compreensão ampliada das relações sociais nas e com as grandes cidades (REIS, 2017).

A adoção para a ideia de diversidade de sentidos para a vida assumiu parte das discussões da pós-modernidade e da sociedade de consumo, no campo de novos conceitos e de estudos que debatem o respeito das particularidades individuais e a igualdade de direitos baseadas em uma crítica da normatização do corpo e de seus desejos subjetivos.

No Brasil, a relevância da Escola de Chicago sobre os estudos de sexualidade se dá por uma leitura de conexão de territórios com moralidade, por meio de estudos sobre os “*guetos*”, o que possibilitou uma interpretação para o entendimento e associação entre determinadas territorialidades, mercado de lazer noturno, prazeres liminares e marginalidade. Os espaços de sociabilidade LGBT em São Paulo não podem ser conceitualmente caracterizados como “*guetos*”, pois diferentemente dos Estados Unidos esses territórios

² primeira importante tentativa de estudo dos centros urbanos combinando conceitos teóricos e pesquisa de campo de caráter etnográfico.

concentram em um mesmo espaço-tempo encenações das homossexualidades, da prostituição, da sociabilidade de artistas e do lazer boêmio, por exemplo, onde redes de serviços, sobretudo, de funcionamento noturno, apresentavam-se tolerantes ao público gay (REIS, 2017).

Magnani (2002) nos ajuda a compreender esses territórios de lazer homossexual como uma “Mancha Gay” na cidade, como um aglomerado de estabelecimentos reconhecidos por seus frequentadores como similares do ponto de vista dos serviços que oferecem e da sociabilidade que propiciam e que apresentam uma implantação mais estável tanto na paisagem como no imaginário, constituindo pontos de referência. (MAGNANI, 2002)

Os estudos brasileiros que focalizam mais diretamente questões da sexualidade atrelada a territórios específicos na cidade começaram na década de 80 a partir das análises do “gueto paulistano” de Néstor Perlongher (2008 [1987]) e Veriano Terto Jr. (1989). Esses estudiosos, assim como outros, tematizaram suas reflexões sobre a produção de identidades, classificações, diferenças e hierarquias constitutivas do “circuito homossexual” - em sua grande maioria masculino (Facchini 2014).

Almeida (2016) nos traz um cenário bibliográfico de estudos que debatem o espaço e a homossexualidade em São Paulo resgatando o trabalho do arquiteto Pascual (1995) que sistematizou locais de encontros homossexuais em São Paulo. A partir de tal estruturação, Almeida produziu uma cartografia da homossexualidade paulistana, os mapas produzidos mostram que na década de 90 dois distritos paulistanos concentravam os espaços de sociabilidade homossexual, a República e a Consolação, outros distritos como Barra Funda, Mooca e Tatuapé também apresentavam alguns locais de encontro de homossexuais porém em números menos expressivos. Com essas localidades espacializadas foi possível entender quais espaços são relevantes e compõe as espacialidades dos LGBTs na época (Almeida, 2016).

Para compreender as espacialidades LGBTs em São Paulo historicamente, utilizamos o filme “São Paulo em HI-FI de Luffe Steffen, como fonte de dados sobre casas noturnas construídas da década de 60 até os dias atuais, dessa maneira foi possível atualizar a cartografia de Almeida, com casas noturnas abertas após o ano de 2016 (figura 2), assim como resgatar a espacialização de antigas e extintas boates gays no município de São Paulo (figura 1).

DISTRIBUIÇÃO DE ESPAÇOS DE SOCIABILIDADE LGBT EM SÃO PAULO (1960-1980)

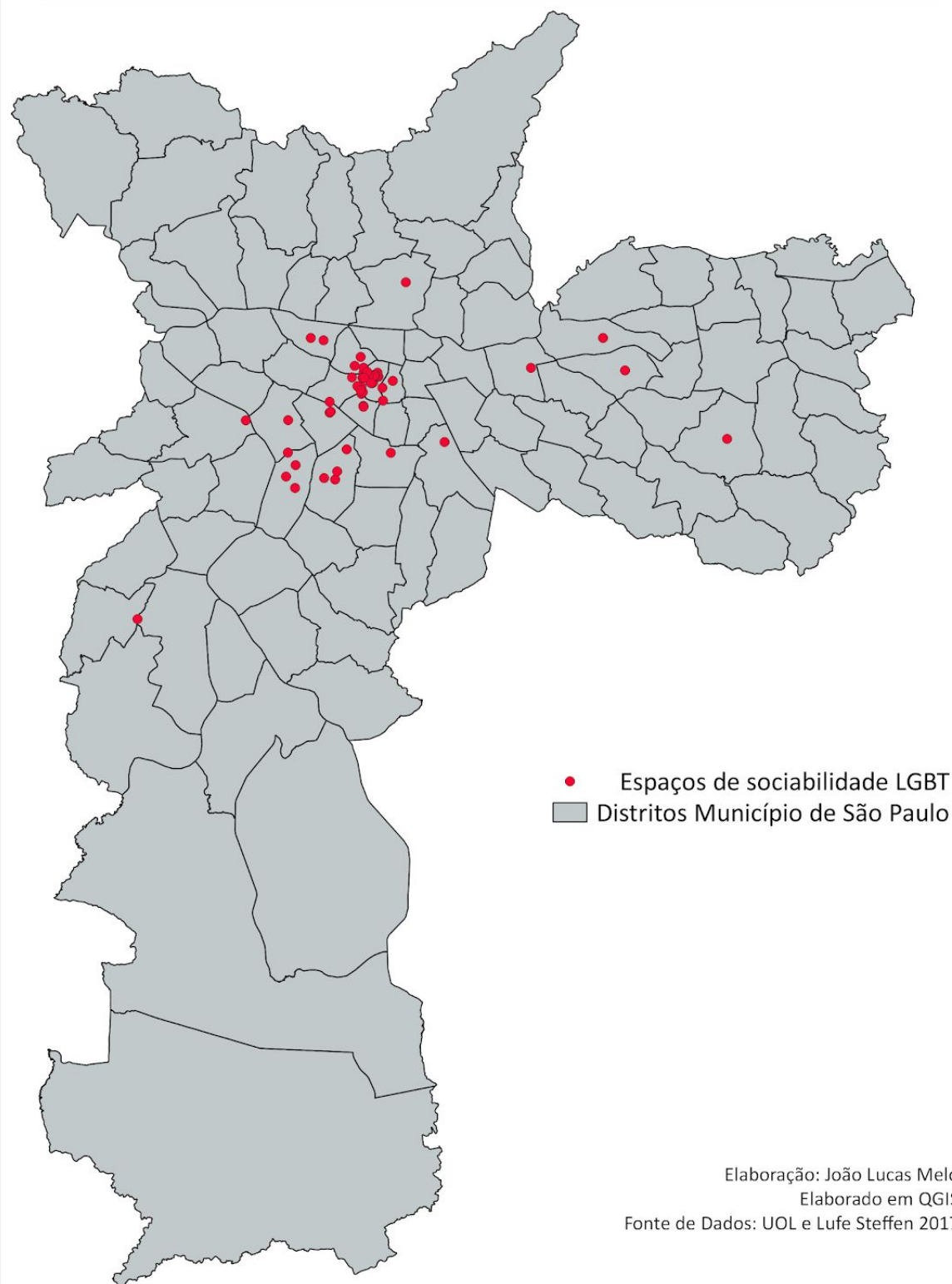


Figura 1: Distribuição dos espaços de sociabilidade LGBT em São Paulo entre as décadas de 60 e 80. João Lucas Melo, 2020.

Por conta desses distritos serem de grande importância para os estudos de sexualidade em São Paulo, muitas pesquisas se debruçaram a entender melhor esses territórios centrais a fim de localizar os motivos que os tornam um espaço referencial para a comunidade LGBT.

Vicente (2015) estudou a territorialização de dois espaços centrais simbólicos e representativos para os LGBTs em São Paulo, o Largo do Arouche e a Rua Frei Caneca. Reis (2017) a partir de estudos etnográficos caracteriza o Arouche como um lugar que garante a tônica da visibilidade identitária trazendo uma das ideias de Nestor Perlongher de que a identidade e territorialidade estão entrelaçadas e uma é recorrente a outra. Almeida (2015) faz uma comparação entre as espacialidades homossexuais em Paris e São Paulo, no caso da metrópole paulistana também nos traz importantes apontamentos a respeito das regiões centrais, como República e Consolação, ao colocar que as áreas de lazer e sociabilidade LGBT em São Paulo tem como uma de suas características a segregação espacial e a concentração de tais locais nas áreas centrais. Almeida ainda levanta questões como a violência contra a comunidade LGBT, e a segurança de tais pessoas na cidade.

É importante referenciar temporalmente essas territorialidades para entender o contexto no qual elas passam a ser expressivamente significantes para os LGBTs. Esses espaços ganham grande visibilidade nos anos 60, período em que a militância homossexual ampliou suas pautas para a apropriação do espaço público como expressão de cidadania (Almeida, 2015), historicamente atrelada ao território. É importante ressaltar tais questões de gênero e sexualidade a um período de luta das comunidades marginalizadas por conta da Ditadura Militar e consequentemente da “Operação Cidade” do delegado José Wilson Richetti que visava expulsar das ruas e colocar na cadeia travestis, prostitutas e homossexuais com o intuito de realizar uma higienização moral da cidade.

Durante a década de 1960, foram abertas em São Paulo algumas boates declaradamente destinadas a um cliente homossexual de classe média, que procurava locais de encontro onde houvesse maior segurança contra ataques policiais ou de bandidos. De lá para cá, cresceu o número de casas noturnas. Mas foi nos últimos anos, especialmente depois da abertura política, que surgiu uma enxurrada de estabelecimentos diretamente voltadas para o mercado gay – bares, boates, discotecas, saunas. (MAcRAE, 2005, pg 28)

Atualmente as configurações espaciais de socialização da comunidade LGBT apresentam uma maior e mais significativa distribuição pela cidade. Tendo o centro ainda como referência o município de São Paulo agora encontra locais de encontro de LGBTs em regiões mais afastadas como a zona Leste e Zona Sul em função de atividades culturais e de

lazer noturno promovidas pelos moradores de tais periferias. Deste modo pode-se compreender o início de um contra-fluxo desses espaços na cidade.

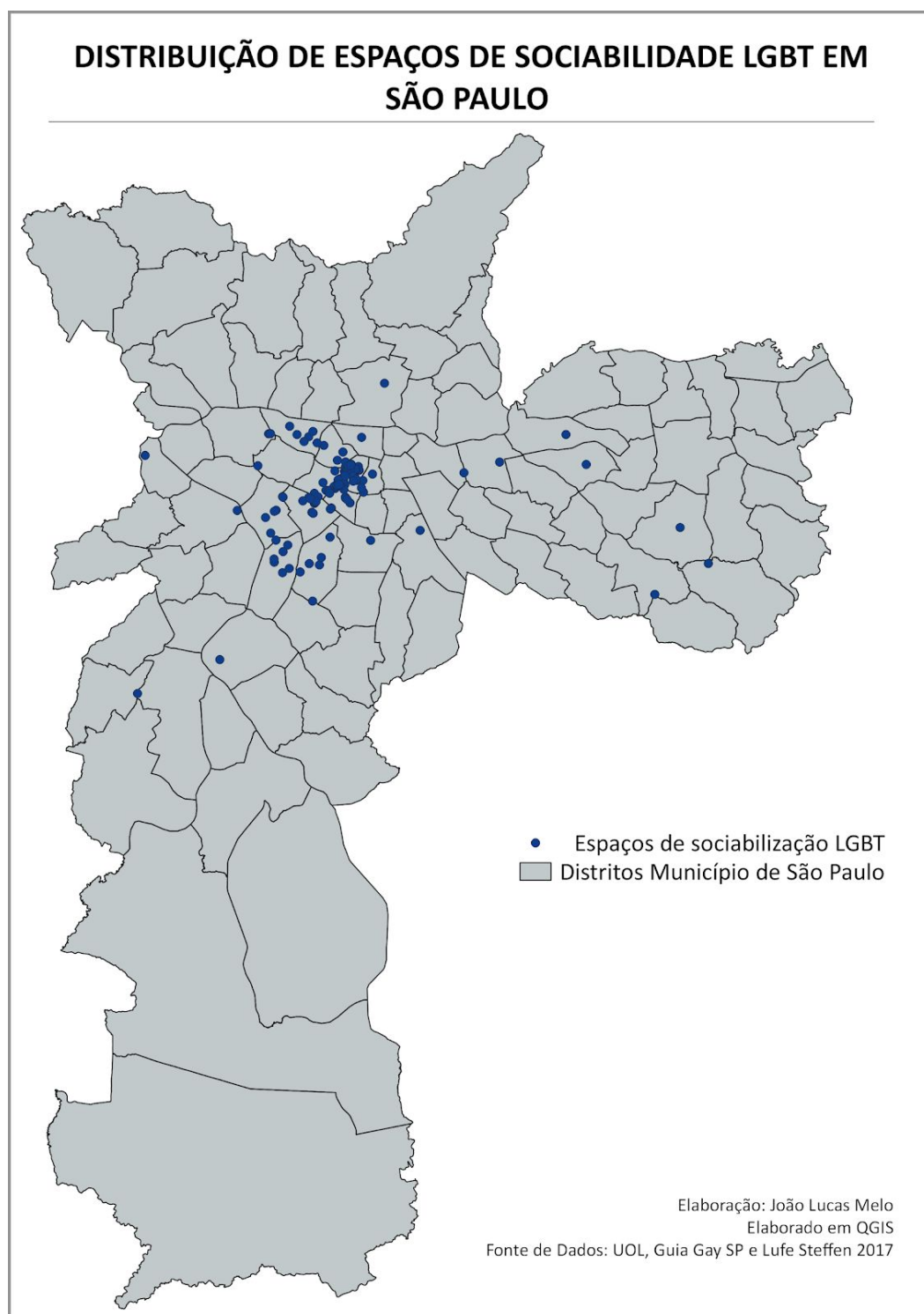


Figura 2: Distribuição de espaços de sociabilidade LGBT em São Paulo em 2020. João Lucas Melo, 2020.

³ O mapa foi construído a partir do georreferenciamento das casas noturnas voltadas ao público LGBT que aparecem no Guia Gay do município de São Paulo, das baladas citadas em uma coluna do Site UOL de 2018 e das referências citadas no documentário São Paulo em Hi-fi de Lufe Steffen que continuam em operação nos dias atuais.

A respeito dos estudos sobre a sociabilidade homossexuais no Brasil é importante salientar que mesmo com seu boom científico nos anos 2000, muitos estudos concentram suas forças para entender as dinâmicas dos espaços centrais da cidade, os espaços descentralizados foram pouco visíveis nas pesquisas citadas e são até hoje no cenário atual.

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).

Reis (2017) ao estudar os fluxos e contrafluxos de ambientes de lazer homossexual na cidade de São Paulo e Belém nos traz a tona significativas contribuições para compreender como a lógica de formação e transformação da cidade e dos direitos LGBTs vem moldando o espaço urbano.

Um dos pontos cruciais que Reis toca em sua pesquisa é a interseccionalidade e a produção da diferença que inter cruzam os estudos de espaços LGBTs quando se olha para além das regiões centrais da cidade.

Podemos começar a entender essa interseccionalidade de fatores a partir de uma relação da geografia com a história:, foi nos anos 90 o momento em que a periferia da cidade deixou de ser analisada unicamente pela perspectiva de precariedade das condições de vida de seus sujeitos residentes. É de extrema importância nesse trabalho salientar a visão de periferia que se seguirá adiante, Reis (2017) nos traz a ideia de que ao estudar os deslocamentos de LGBTs na cidade entre as áreas centrais e as áreas periféricas essa dinâmica, por se tratar de uma (des)centralidade de alguns espaços, as noções de “centro” e “periferia” são contextos e temporais, tidas como uma constituição de redes entre diferentes e distantes lugares e não de uma oposição dualista entre o periférico e o central, o centro e a periferia.

Ao adentrar em um recorte espacial de regiões descentralizadas na cidade, esse trabalho assume a ideia de entender esses espaços periféricos como áreas de transição entre os distritos centrais da metrópole, em regressão populacional, e a periferia, mais longínqua, cuja população ainda cresce em ritmo elevado, entendendo que existem múltiplas cidades

cidades dentro de São Paulo, a cidade que não poderá ser uma, mas um composto em movimento de várias frações de um todo que desenham contrastes visíveis e invisíveis de diferentes personalidades e práticas. Por todas as características pulsantes e observáveis a olho nu, não se poderia dizer unicidade da urbe paulistana (REIS, 2017) tem-se que reconhecer a multiplicidade de seus territórios e as diferenças em como ela se apresenta para cada sujeito.

Voltando a questão da interseccionalidade, ao abordar espaços descentralizados de lazer LGBTs, Moutinho (2006) nos elenca alguns tópicos que tensionam a pesquisa e o objeto de estudo nesse caso como o gênero, a raça, a orientação sexual e a classe, concluindo a partir de seu estudo etnográfico que todos estes campos permitem o aumento do capital econômico e cultural dos sujeitos que cotidianamente são tensionados por tais questões quando postas em sociedade. Não pretende-se romantizar sujeitos que acumulam em seus corpos algumas dessas questões mas sim de uma problematização de uma possível hierarquia da opressão, do preconceito e da discriminação e de um (não) uso de seus corpos livremente pela cidade.

Ao investir sua pesquisa em lugares de sociabilidade LGBT que não se localizam nas áreas centrais da cidade, sem perder de vista a perspectiva do consumo e da segmentação do mercado, Reis (2017) adentra no universo de espaços que pontualmente são ocupados pela população LGBT. Esses dois espaços se localizam na zona Leste da cidade, fora do perímetro do centro histórico e do centro expandido paulistano: o Guingas bar, em São Mateus e a festa Plasticine em Itaquera representam um momento de apropriação em escala expandida do território urbano. O Guingas Bar, mesmo não constituindo um lugar com atrações exclusivamente voltadas ao público LGBT representa um espaço no qual a comunidade LGBT pode se sentir respeitada e garantida de seus direitos, com um público espacialmente distribuído pela cidade o bar atrai pessoas de Santo André, Interlagos, São Mateus e algumas regiões mais centrais como República e Pinheiros. A Festa Plasticine, em Itaquera, também constitui um espaço de lazer descentralizado na cidade e atrai um público mais novo, entre 15 a 23 anos, vindo do entorno do distrito de Itaquera.

Destaco esses dois espaços pois eles constituem uma pequena gama de locais de entretenimento e lazer voltado para a comunidade LGBT em áreas onde há pouca variedade de bares, baladas voltadas para esse público

Entender que existem muitas “cidades” dentro da cidade de São Paulo é compreender que a cidade se apresenta de diferentes formas para as pessoas, formas essas subscritas sobre

alguns pontos de esferas econômicas e sociais como a classe social, o poder de consumo, a raça, o gênero e a sexualidade. Sobre a perspectiva da classe social e do poder de consumo, o domínio do público e do privado são fundamentais para uma análise de uma ocupação de espaços a partir das práticas sociais e hábitos do cotidiano desses sujeitos que experimentam a cidade de maneira distinta.

A observação dos espaços de sociabilidade homossexual na cidade de São Paulo, sejam os “guetos” fechados ou os espaços de apropriação mais sistêmicos, como determinadas ruas e praças na região central, permite capturar elementos da formação de hábitos e de práticas sociais mais particulares no cotidiano desse grupo (SILVA, 2009).

A lógica da mercadoria e do consumo da sociedade pós-moderna tem como fundamento a apropriação de bens de consumo para poucos e da expropriação desses bens para muitos, as informações midiáticas apresentam informações de que o ter representa mais do que o ser, essa informação dirigida aos espoliados, não cria apenas o “sistema de ilusões” da sociedade de consumo como também reforça o sentimento da necessidade de sentir-se incluído (CHAUI, 1985). Essa posse ou não posse de alguns elementos materiais são refletidas no espaço físico a partir da ocupação e apropriação efetiva, seja por meio do domínio do privado, quando a moeda de troca permite ou não a pessoa ocupar aquele lugar, seja por meio das condições sociais pré-estabelecidas em cada sujeito.

Reis (2017) nos traz um relevante apontamento a respeito da relação da apropriação dos bens de consumo e os espaços de lazer homossexuais; Ao analisar a cotidiano de quatro jovens homossexuais moradores da periferia o pesquisador levanta elementos que nos permitem compreender os limites subjetivos e objetivos que existem dentro da relação desses sujeitos com a cidade e com espaços de sociabilidade que teoricamente foram construídos para satisfazer seus desejos sexuais e de lazer.

Grupos e sujeitos considerados efeminados, pobres, ligados às redes de prostituição, moradores da periferia, estariam sujeitos a maiores constrangimentos, pois não configurariam nos quadros dos consumidores sofisticados. Estariam, assim, expostos às discriminações sociais mais gerais adensadas pelas discriminações por parte dos homossexuais com maiores poderes aquisitivos, enfrentando dificuldades em estabelecer interações afetivas com outros homossexuais.
(REIS, 2017)

Este trecho da pesquisa de Hamilton nos instiga a pensar a importância de espaços de sociabilidade LGBT descentralizados na cidade e organizados e produzidos pelos próprios sujeito periféricos, que pela dinâmica de consumo da cidade tem de fazer uma migração para

as áreas centrais da cidade quando se busca espaços de sociabilização e ao chegar nesses espaços encontram outros obstáculos para serem aceitos e vistos, mesmo dentro da comunidade LGBT.

Tanto quanto de dentro da comunidade como de fora o consumo é um fator importante para a visibilidade do sujeito LGBT na sociedade. Os direitos do consumidor, são mais bem reconhecidos, mais fáceis de serem exigidos e respeitados socialmente do que os direitos homossexuais (REIS, 2017). Este argumento é de extrema importância para entender os deslocamentos de LGBTs periféricos na cidade, ao passo que esse padrão de consumo relaciona-se não apenas com a aceitação do indivíduo dentro de seu grupo cultural como também da visão que os de “fora” do meio terão desse indivíduo, sendo repercutido nas esferas da exposição física dos corpos LGBTs periféricos e da violência para com eles.

Dentro dos espaços de sociabilização na cidade, o poder de consumo cria uma espécie de seleção “natural” dos tipos de clientes que frequentam o espaço, constituindo o consumo fronteiras (in)visíveis que se impõe aos sujeitos por meio da relação com os demais. Para ter acesso aos espaços e aos circuitos de sociabilidade torna-se, então, necessário fazer uso do direito de consumir (REIS, 2017).

O consumo pode ser expresso tanto materialmente, como alguns bares e casas noturnas que fazem restrições a alguns tipos de vestuário (colocar nota de rodapé algumas baladas que falam quais trajes não são permitidos) e cobram ingressos de alto valor como subjetivamente, como os padrões de beleza e consumo que são impostos aos sujeitos para que a partir desse consumo uma aceitação e visibilidade seja garantida.

Seguindo a lógica de consumo, o mercado, tanto financeiro como imobiliário criou um imaginário do homossexual como um potencial cliente com alto poder aquisitivo, esse imaginário, incorporado pelos LGBTs de classe alta acaba por potencializar a lógica de consumo dentro da comunidade LGBT, seja por meio do uso de roupas e objetos de grife, seja pela presença em casas noturnas com ingressos de alto valor. Ao saírem da região do centro histórico da cidade esses espaços de sociabilização de classes altas LGBTs migraram em direção a zona sul e oeste da cidade como Itaim e Pinheiros⁴.

O espaço público das ruas da região central aparece nesse contexto como a possibilidade de um espaço anárquico, um ambiente possível e privilegiado para a circulação

⁴ O Guia Gay de 2015 da cidade de São Paulo, ao falar que alguns espaços de sociabilização estão espalhados pela cidade apresentam a estação Fradique Coutinho em Pinheiros e o Vermont Itaim, regiões do centro expandido da cidade com bares e casas noturnas de alto padrão.
http://lgbt.spturis.com.br/?page_id=50 Acesso em 12/05/20

de homossexuais pobres que se apropriam de espaços ainda sem controle do capital (REIS, 2017), contribuindo para um momento em que a ocupação da rua para fins de lazer se tornam algo corriqueiro para essa comunidade ao passo que mesmo não estando em um espaço privado com a segurança “garantida” os indivíduos que frequentam essas ruas veem no local uma referência para a comunidade com frequentadores tolerantes às sexualidades ali expostas.

Para os homossexuais que desafiam os perigos, a rua poderá ser o elemento central da vida pública, a expressão mais nítida da cidade, uma zona de confraternização, conflito, depreciação e celebração das diferenças, um palco de atuação para ver e ser visto, para pertencer e negar pertencimento. Ela permitirá que um olhe o outro, que se vejam e inclusive possam se desejar, se rejeitar, perceber, reafirmar e construir novas diferenças. É também na rua onde poderá ser rompida reconfigurada a diferença das homossexualidades. Trata-se de um espaço público caracterizado pela livre circulação de diferentes tipos sociais que coabitam e se deslocam nesses itinerários. A rua é o espaço de manifestação das homossexualidades, agregando jovens homossexuais de diversas classes sociais, idades, estilos de vida e lugares da cidade mesmo quando os agrupamentos não são harmoniosos. (CARVALHO, 2009)

Essa ocupação nas ruas centrais pelos LGBTs periféricos fez com que os estabelecimentos de alto padrão voltados para a comunidade migrassem para as regiões mais nobres da cidade.

Muitos frequentadores da porção gay dessa territorialidade central são rapazes de classes populares, que não moram no Centro e ali se reúnem para tomar cerveja, danças em algumas das várias boates ou simplesmente buscar possíveis parceiros sexuais, observando o movimento da rua. Com frequência esses rapazes são chamados de “bichas quá-quá”, “bichas poc-poc”, “bichas um real” – termos pejorativos, quase “categorias de acusação”, que pretendem designar o jovem homossexual mais pobre e efeminado, de comportamento espalhafatoso e menos sintonizado com linguagens e hábitos “modernos” de gosto, vestimenta e apresentação corporal. (Simões e França, 2005, p. 317).

O uso e ocupação efetiva dos espaços públicos se torna muito importante para a os homossexuais periféricos com pouco poder aquisitivo, aparecendo como uma resposta aos altos valores cobrados pelas casas noturnas, algumas ruas passam a se tornar por si mesmas os espaços onde esses jovens e adultos irão socializar-se.

A rua Augusta aparece como um território importante no contexto de ocupação das vias públicas da cidade para fins de sociabilização. Aos finais de semana a rua que se localiza próximo da Av. Paulista recebe milhares de jovens e adultos, em sua maior parte LGBTs que compram bebidas em comércios do entorno e passam a se divertir nas ruas, na frente de baladas como a “Bofetada Club” e o “Terraço”. As pessoas dançam com caixas de som

improvidas e conhecem pessoas de diferentes partes da cidade e em muitos casos não chegam a entrar em uma das casas noturnas da região. A rua passa a ser um símbolo do encontro homossexual na cidade, por não ter restrição de idade, de gênero e de classe social muitos dos jovens moradores das periferias, maiores de idade ou não encontram naquele espaço um “escape” para as rotinas corridas e as sociabilidades de que não encontram em seus bairros de origem.

Datas comemorativas como o Carnaval, a Parada do Orgulho LGBTQI+, o Aniversário da Cidade de São Paulo passam a significar datas comemorativas para uma densa ocupação dessas áreas centrais da cidade pela comunidade LGBT, principalmente para aqueles que residem nas regiões mais descentralizadas na cidade, que historicamente foi ignorada pelas políticas públicas de lazer. São os sujeitos dessas áreas os que vem uma quebra da cotidianidade agressiva nesses eventos públicos onde shows e apresentações ocupam as ruas do centro da cidade.

Dentro desta perspectiva de classe é necessário portanto, compreender, mesmo que em linhas gerais, a construção desses espaços descentralizados na cidade, assim como entender as alternativas que os jovens, sejam eles homossexuais ou não encontram para suprir suas necessidades de lazer e sociabilidade no território, ao passo que muito pouco ou quase nada o poder público proporciona para essas regiões equipamentos e momentos de entretenimento.

A PERIFERIA: O ESTADO OMISSO E AS MANIFESTAÇÕES CULTURAIS

3

“Os habitantes da periferia não inventaram apenas a casa, inventam também o espaço. Criam o pedaço” Marilena Chauí, 1985.

3.1 UM BREVE HISTÓRICO DO FOCO TERRITORIAL DESTE TRABALHO: A PERIFERIA

Ao buscar entender os espaços de sociabilização em áreas públicas da periferia, esse trabalho assume essas áreas como uma rede de elementos que se integram e trazem significados compartilhados para os sujeitos que ali residem, como já dito anteriormente, a periferia não pode mais ser compreendida como uma oposição ao centro, a partir de uma visão dualista de espaços antagônicos.

No entanto, é necessário explicitar que também não colocamos o Centro da cidade e a Periferia no mesmo patamar tanto material em relação a distribuição de equipamentos públicos quanto de uso e ocupação da cidade. A periferia foi historicamente ignorada pelo Estado e essa desconsideração segue a ideia de deixar a periferia se auto-construir e se investir nas áreas de grande valorização da cidade. Lidamos com a periferia como um espaço com muita vida, tanto quantitativamente, levando-se em consideração a densidade populacional das áreas periféricas quanto qualitativamente ao passo que a troca de experiências nesses espaços se dão em um grau maior de conectividade entre iguais e de conhecimento dos diferentes.

Trago neste momento um breve histórico da visão de periferia que se desenvolveu nos estudos científicos, principalmente na antropologia e na geografia urbana.

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, apud REIS, 2017).

Começamos falando do advento da industrialização, fator que interferiu diretamente no modo de construção urbano da capital paulista. O crescimento em massa de indústrias próximas às residências (1930) incentivou um modelo de uma cartografia socioespacial desigual (REIS, 2017).

As políticas públicas tanto de diferentes esferas do governo, historicamente, buscou um desadensamento das áreas centrais da cidade ,aquelas mais valorizadas pelo capital, alinhado a tal ação classista no desenvolvimento da cidade, o mercado imobiliário potencializou a segregação socioespacial ao vender soluções do lotes de baixo valores para a massa trabalhadora das indústrias, fazendo da industrialização da periferia um negócio lucrativo. Alinhado às lógicas imobiliárias a partir das parcerias público-privada o Estado,

por meio de projetos urbanos para a cidade fez com que por via de Planos Diretores e Reformas Urbanas a cidade buscasse por um embelezamento, o que nesta perspectiva sugeria uma higienização e embranquecimento das áreas centrais, expulsando por via de gentrificação e de operações urbanas, a população negra e pobre.

Essa segregação, tanto de classe/raça acabou por criar uma identidade de pertencimento por parte daqueles que residiam em áreas com pouca ou nenhuma infraestrutura governamental, com as residências erguidas majoritariamente pela auto-construção. Essa identificação com o território trouxe o nome “quebrada” para dentro do dialeto dos periféricos.

Entre a década de 1940 a 1980 ocorreu um processo de expansão da periferia, com migrantes vindo de todas as regiões do país, que viam São Paulo como a oportunidade de melhoria de condições de vida, em função de um mercado imobiliário fomentado pela indústria. Esse crescimento populacional acabou por criar fortes vínculos entre os moradores da periferia e a partir disto uma revolta coletiva pelo não olhar do Estado para aquelas áreas, uma militância começou a se formar e se concretizar nas quebradas, principalmente por conta dos líderes comunitários e das mulheres.

Para o recorte temático espacial desta pesquisa, cabe salientar o ano de 1956 quando o plano de mobilidade foi instaurado, promovendo uma ligação entre a zona leste e a zona Oeste da cidade, Itaquera, distrito onde acontece o evento analisado neste estudo, ocupa um papel fundamental nesse momento.

(...) os distritos de São Mateus e Itaquera 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. (REIS, 2017)

2.2 AS MÚLTIPLAS PERIFERIAS E ITAQUERA

A partir do crescimento exponencial da capital paulista Itaquera se desenvolveu, a partir de um loteamento, a atual Vila Carmosina. Mesmo com o aumento da população, Itaquera não atraiu indústrias e outros serviços em função das grandes distâncias e da falta de

luz elétrica, se configurando como um núcleo urbano com características rurais. Azevedo (apud LEMOS & FRANÇA, 1999, p.50) resgata a lei n.o 14.334 de 30 de Novembro de 1954 na qual diz denomina Itaquera como “Itaquera do Campo”

A luz elétrica chega na região em 1951, período no qual a população quadruplicou, fazendo com que o bairro deixe sua característica bucólica para um ambiente mais dinâmico do ponto de vista urbano. A partir deste momento, Itaquera passa a se configurar como um bairro dormitório, servindo de moradia para trabalhadores que utilizavam a estrada de ferro rumo a região central diariamente (VIEIRA, 2015).

O crescimento da metrópole paulista, sob um ritmo desenfreado e sem planejamento, alinhado com a alta densidade populacional da cidade, nos remete às características desiguais que esse processo de desenvolvimento do território urbano paulista ocasionou.

Podemos entender o desenvolvimento de Itaquera à partir de duas esferas: a sociedade civil e o poder público, sendo o primeiro responsável por 80% do desenvolvimento do bairro com a autoconstrução e construção de pequenos comércios na região e o segundo com a ação pública da COHAB e outras ações isoladas de pouco investimento financeiro.

Os moradores das periferias são historicamente vistos por uma perspectiva de homogeneização dos indivíduos, sendo compreendidos apenas por suas características semelhantes, muitas vezes ligadas a renda e classe social e as COHABS, tiveram um papel importante para essa reivindicação dos periféricos. Os Conjuntos Habitacionais foram planejados a partir de uma visão única das necessidades dos moradores das periferias, tendo todos os apartamentos os mesmos padrões estéticos e estruturais. Com as construções já erguidas os moradores individualizam suas residências a partir de suas singularidades, as casas foram modificadas e pintadas, as calçadas tomaram formas distintas, os cômodos foram replanejados.

Os moradores da periferia não modificam apenas suas casas, seus espaços no domínio do privado, como também modificam o espaço, inventam o espaço, criam o “pedaço” (Chauí, 1985)

“O termo, pedaço designa aquele espaço intermediário entre o privado (a casa) e o público, onde se desenvolve uma sociabilidade básica, mais ampla, que a fundada que nos laços familiares, porém mais densa, significativa e estável do que as relações formais individualizadas impostas pela sociedade” (CHAUÍ, 1985)

Essa criação do espaço faz com que os periféricos remanejar tanto suas posses materiais, como suas residências, como seus laços subjetivos e espaços de sociabilidade e lazer.

À medida que a produção do espaço extrapola as contradições urbanas, as periferias começam a ganhar forma e se territorializar. Enquanto as regiões centrais da cidade recebiam investimentos em infraestrutura os subúrbios e periferias produziam um espaço desigual (ROLNIK, 2012), se dando através da autoconstrução de moradias, ocupação de áreas irregulares e muitas vezes próximas aos córregos e rios.

Ao compreender o (des)serviço do Estado para com as periferias podemos analisar pontos que tensionam os deslocamentos de seus moradores para outras áreas da cidade, áreas essas que dispõem de todo um aparato infraestrutura fornecido pelo estado, as regiões de sociabilidade LGBT, os encontros do público do rap, as casas noturnas heterossexuais, em sua grande maioria se localizam nessas áreas onde o estado age mais expressivamente no território, aumentando o nível da segurança urbana, das condições higiênicas e de transporte.

O crescimento de eventos de sociabilidade dentro da periferia começam por romper em um nível evolutivo um movimento “obrigatório” pela cidade para aqueles que buscam um espaço de lazer. Não limito esses espaços como puramente de diversão como também confiro uma característica cultural de compartilhamento de ideias e costumes dentro deles.

2.3 O BAILE FUNK E SUAS REPRESENTAÇÕES CULTURAIS

Os morros do Rio de Janeiro representam o berço do funk brasileiro, estilo musical originário da música eletrônica e de culturas estadunidense. Para uma diferenciação nominal do estilo musical o funk brasileiro carrega em sua origem o adjetivo carioca o que o distingue do já existente funk norte-americano, estilo de música popular negra derivada do Jazz e do Soul. Iniciados na década de 80, o funk carioca surge com uma característica mais melódica e letras variadas, falava tanto de temas românticos como temas sociais que evidenciam as pressões e limites dentro das favelas cariocas. (Silva, 2018)

Na década de 80 os bailes funks cariocas já correspondiam a mais de 700 festas na cidade do Rio de Janeiro durante o final de semana, movimentando mais de 1 milhão de jovens, em sua grande maioria moradores das periferias que se sentiam cultural e socialmente

representados pelo funk. Um estudo realizado pela Fundação Getúlio Vargas (2009)⁵ apresenta uma estimativa que no Estado durante os anos de 2007 e 2008 foram movimentados mais de 1 milhão de reais a partir dos Bailes Funks.



Figura 3: Números da Pesquisa da FGV. BITTENCOURT, Bruna. “Funk movimenta R\$ 10 milhões por mês só no Rio de Janeiro, diz estudo”, Folha Ilustrada. Folha de S. Paulo, 20 de janeiro de 2009.

O funk chega em São Paulo através da Baixada Santista em 2010, abordando temas semelhantes aos elucidados pelos cariocas, como a desigualdade social e os romances entre jovens de classes sociais diferentes. Outro conteúdo entra na cena do funk paulista, a “ostentação”, na qual Mc’s como Bio, G2, Dedé, Rodolfinho e Guime escrevem e cantam sobre a importância das marcas para uma maior visibilidade social, enaltecendo vidas luxuosas em seus clipes. A produtora Kondzilla é o movimento de ascensão do funk paulista e ao produzir clipes com referências ao rap norte americano, cria uma estética de adoração ao dinheiro, produtos de luxo como bebidas, roupas e veículos, assim como a exibição constante dos corpos femininos nas produções audiovisuais (Silva, 2018)

No município de São Paulo, a Zona Leste aparece como berço difusor do funk, ao passo que foi no distrito Cidade Tiradentes que o estilo começou a ser introduzido nas festas da comunidade, como quermesses e pequenas festas de rua. Esses eventos difundem-se na capital paulista em 2002 nos chamados fluxos e bailes funks em vias públicas da cidade.

5

<https://m.folha.uol.com.br/ilustrada/2009/01/492067-funk-movimenta-r-10-milhoes-por-mes-so-no-rio-de-janeiro-diz-estudo.shtml?origin=folha> Acesso em 18/05

Em 2014, em uma reportagem no Portal Aprendiz, Danilo Mekari aponta que na capital paulista aconteciam entre 300 a 400 fluxos na cidade. Estudos atuais da administração municipal mostram que esse número em São Paulo já passa de 600 festas espalhadas pela cidade.



Imagem 1: Baile Dz7 em Paraisópolis. Fernando Cavalcanti, El País, 2019.⁶

Renato Barreiros, diretor do documentário *No Fluxo*⁷, fala que toda essa popularidade dos bailes funks no Brasil é uma resposta ao desigual nível de desenvolvimento e de políticas públicas nas cidade e da ausência de espaços públicos de qualidade que dialogam com a realidade de cada periferia, fazendo com que o jovem, sem meios para se deslocar para as áreas centrais da cidade, realize encontros e festas para fins de sociabilização em seus bairros de origem.

“O crescimento desordenado faz com que milhares de pessoas não tenham lugares para se encontrar com amigos. Na periferia isso é ainda mais crítico, então a galera faz a festa no meio da rua, que acaba sendo a única maneira de se divertir” (Renato Barreiros, *No Fluxo*. 2014).

⁶ CAVALCANTI, Fernando. Guardas Chuvas de Marca, passinho, sinalizadores: o baile da Dz7 de Paraisópolis. El País. Fotografia, 13 de Dezembro de 2019.

⁷ https://www.youtube.com/watch?v=G4HChbUdi9k&feature=emb_title Acesso em 18/05

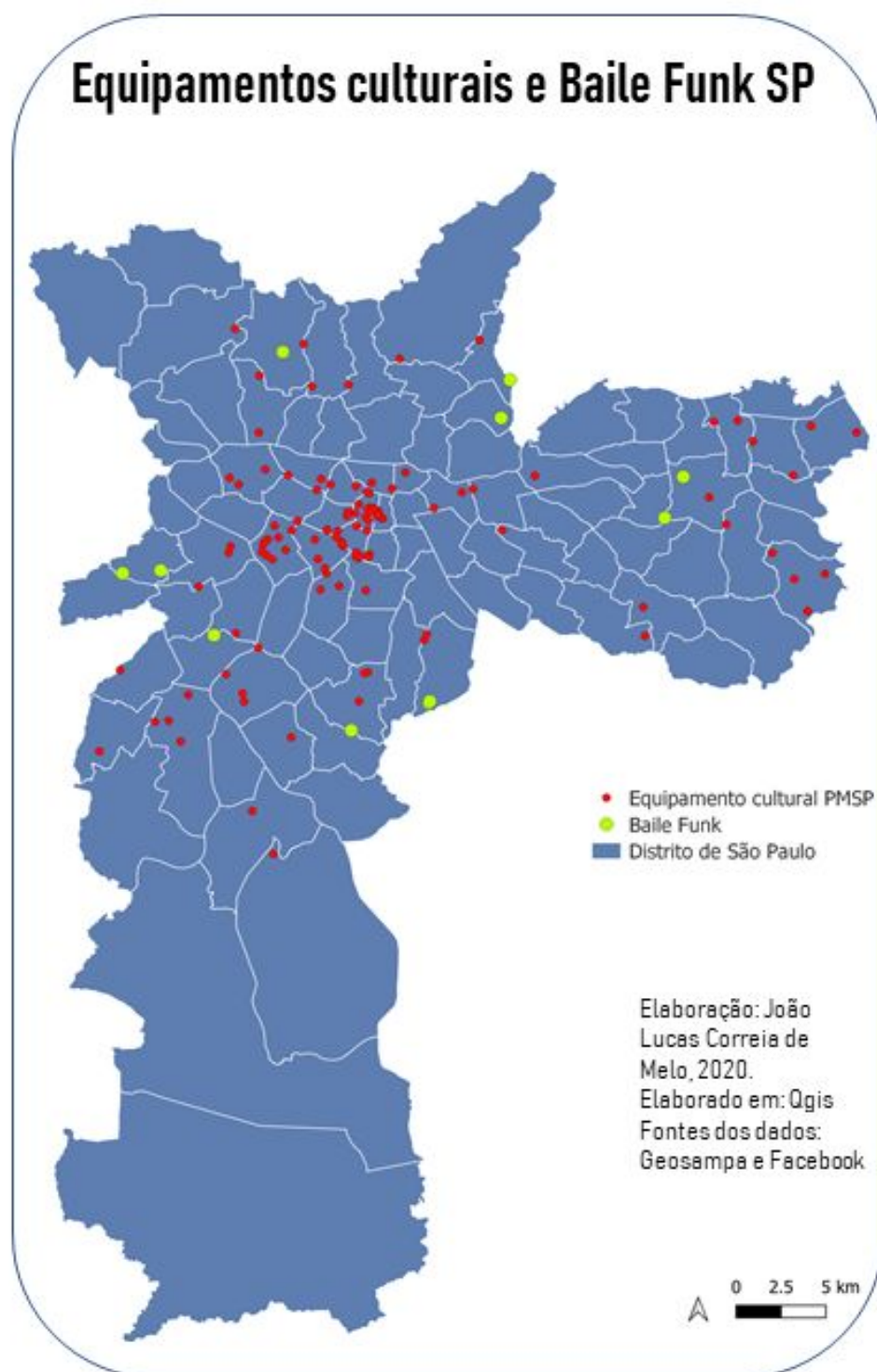


Figura 4: Localização de equipamentos culturais como Centros culturais, casas de shows e concerto e bailes funk em São Paulo

A figura 3, referente a um mapa⁸, apresenta a distribuição de alguns equipamentos culturais como Centros Culturais e casas de shows e concertos pela cidade, assim como a localização, não exata⁹, de alguns bailes funks no município de São Paulo e sustenta argumentativamente a fala de Renato Barreiros, ao passo que é possível analisar espacialmente onde se concentram os equipamentos culturais na cidade e, onde acontecem os bailes funks.

Os espaços culturais localizam-se majoritariamente no Centro Histórico e no Centro Expandido da cidade e poucos são os equipamentos instalados nas franjas do município. O baile funk aparece como uma resposta, até imediata, a falta desses equipamentos nas periferias.

A geografia aparece nesse tema como uma ciência munida com ferramentas para defender algumas ações realizadas pela sociedade civil nas periferias, como o baile funk. A figura, ao mostrar que a periferia carece de equipamentos com infraestrutura para lazer é capaz de contribuir para propostas e a defesa de infraestrutura estatal na periferia. Os mapas são historicamente ferramentas de controle e poder por parte do Estado e com a apropriação da sociedade civil de instrumentos cartográficos é possível entender as contradições do planejamento urbano e garantir argumentos para a reivindicação de direitos sociais.

“O mapa, talvez a referência central da geografia, é, e tem sido, fundamentalmente um instrumento de poder. Um mapa é uma abstração da realidade concreta que foi desenhado e motivado por preocupações práticas (políticas e militares); é um modo de representar o espaço que facilita sua dominação e seu controle. Mapear... é servir aos interesses práticos da máquina estatal” (LACOSTE; 1989)

É importante ressaltar que os dados dos equipamentos culturais apresentados na Figura 3 referem-se tanto a espaços públicos quanto privado. Neste domínio do espaço pelo público e o privado, os moradores das periferias encontram outro limite para além do deslocamento para áreas de lazer e sociabilidade, a moeda. “Quem não tem condição de encostar¹⁰ num baile fechado por conta de dinheiro encosta no baile funk de favela, na rua.” (Documentário No fluxo, 2015).

⁸ Apresento o mapa como figura pois o mesmo não respeita a escala real do fenômeno apresentado, sendo a escala um fator preponderante para a consideração de uma representação espacial como mapa.

⁹ A localização dos bailes funks não são exatas, tanto por não acontecerem sempre em um lote fixo da cidade, utilizando-se da ferramenta de Setor Quadra Lote (SQL) do zoneamento municipal, quanto por motivos de segurança e privacidade dos bailes funks, visto a grande violência policial existente nesses eventos.

¹⁰ Termo utilizado pelo entrevistado no documentário No Fluxo para se referir aos verbos “comparecer e/ou participar”

Mesmo alguns espaços de shows e eventos localizando-se fora das regiões centrais da cidade o preço do ingresso para entrar nesses espaços limita muitas pessoas que não possuem dinheiro o suficiente para pagar o ingresso e as bebidas dentro dessas casas de shows. Tal limitação firma mais um fundamento em relação a importância dos bailes funks.

O desenvolvimento tanto histórico quanto espaço-social dos bailes funks são de extrema importância para compreender os espaços de sociabilidade dos sujeitos em destaque nessa pesquisa, os LGBTs periféricos. A análise sobre esses eventos é complexa e possui diversos fatores que tensionam tanto para uma defesa da permanência do mesmo quanto da eliminação dos fluxos de rua.

A violência e o incômodo de moradores da periferia que não participam dos bailes funks são alguns elementos que nos ajudam a entender a complexidade das proporções que os bailes funks tomaram no espaço urbano. Entre março e setembro de 2017, a prefeitura registrou 209 reclamações sobre Pancadões por meio da Operação Sono¹¹, 36,8% dessas reclamações vinham da Zona Leste, seguida pela Zona Norte com 24,9% das reclamações.

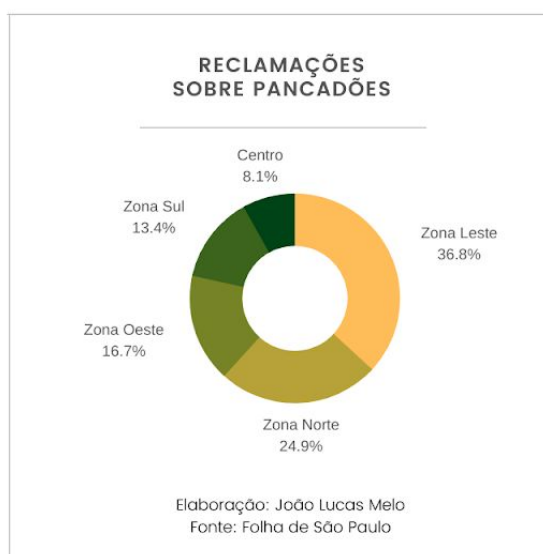


Gráfico 1: Reclamações sobre pancadões na cidade de São Paulo. João Lucas Melo, 2020.

Fonte: Folha de São Paulo, 2018.¹²

¹¹ Projeto de Lei, instaurado no Distrito da Cidade Tiradentes em 2017 e expandido por todo o município com o objetivo de inibir pancadões não autorizados e garantir o conforto dos moradores do entorno dos bailes funks.

¹²

<https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2018/12/zona-leste-e-a-campea-de-reclamacoes-sobre-pancadoes-em-sao-paulo.shtml> Acesso em 19/05.

A violência também é uma questão levantada quando o tema do baile funk vem a tona. A violenta ação da polícia militar no Baile da Dz7 em Paraisópolis, Zona Sul de São Paulo, trouxe para a grande mídia, o tema da violência com que os bailes funks são enfrentados pelo estado. Nesse baile nove jovens foram mortos com a justificativa, por parte do Estado, de serem pisoteadas, no entanto, gravações do ocorrido mostravam a desproporcional violência por parte dos policiais e dos frequentadores do baile funk. Essa ação da polícia corresponde a aplicação da “Lei dos Pancadões”, sancionada pelo governador Geraldo Alckmin em 2017, visando regulamentar eventos em vias públicas que concentram mais de 250 pessoas.

Os bailes funks podem ser compreendidos como criações das comunidades periféricas por e para elas mesmas, momentos de lazer com todas as possibilidades de suas características territoriais serem materializadas em um espaço-tempo, o funk, as pessoas, o flerte, as bebidas e também as drogas fazem parte da construção cultural e social e se expressam nesse novo modo de se fazer cultura nas periferias, a violência do Estado para com tal formato de cultura pode ser compreendido como o controle que a elite e o poder público tem do território.

“Pode-se observar uma modificação da política cultural, se comparada à anteriores: o controle estatal sobre a cultura popular como “patrimônio nacional” não se refere mais ao folclore, mas a participação e à criatividade comunitárias. Isto é, a interferência estatal não pretende mais deter-se na coleta e na produção de produtos acabados e das tradições, mas no processo de criação popular” (CHAUI, 1985)

Os bailes funks, como já dito, são expressões livres dos moradores da periferia em um momento de lazer em seus bairros. Por ter essa característica espontânea, a “Lei dos Pancadões” acabou por criar um conflito ainda maior entre os realizadores dos eventos e com o poder público, ao passo que essa intervenção estatal nos eventos se dá de forma violenta e desigual por parte da polícia militar. “Insere-se no contexto da vigilância e da disciplina, da preservação do monopólio comunicativo e do cerceamento de práticas populares que, sem contestar diretamente o instituído, se colocam fora de seu controle” (CHAUI, 1985).

Eles representam algo que não está no planejamento urbano dos dominantes, aparece como algo a ser combatido em vias de sua extinção. Esse movimento nos alerta para uma problemática urbana marcada pela história do crescimento das cidades industriais e urbanas atrelado ao capital.

O urbano como forma e realidade nada tem de harmonioso. Ele também reúne os conflitos. Sem excluir os de classes. Mais que isso, ele só pode ser concebido como oposição à segregação que tenta acabar com os conflitos separando os elementos no

terreno (...). O urbano se apresenta, ao contrário, como lugar dos enfrentamentos e confrontações, unidade das contradições (LEFEBVRE, 2004, p. 160).

O espaço virtual das redes sociais tem papel fundamental para a expansão dos bailes funks no Brasil, pois são nas redes sociais que as festas são divulgadas para milhares de pessoas, que através do compartilhamento do tema da festa, do horário e do local o público se organiza para frequentar seus fluxos favoritos.

O facebook é uma das redes sociais mais utilizadas para a divulgação das festas. Na rede social existem grupos com mais de 8 mil participantes no qual os eventos dos bailes funks são divulgados. Dentro desses eventos os jovens compartilham suas expectativas da festa antes dela acontecer, comentam com que roupa vão, com quais amigos irão, que música gostariam de ouvir e também organizam excursões partindo de diferentes regiões da cidade para o baile.

Outra rede social muito importante para o acontecimento das festas é o Instagram, os participantes usam a rede social para compartilhar seus momentos na festa a partir da ferramenta “stories”, deixando fotos ou imagens em tempo real visíveis por até 24 horas ou no próprio feed de fotografias e vídeos. Muitos dos frequentadores também usam a rede social para se garantir que o baile está acontecendo, vendo a partir dos stories as condições atmosféricas do momento no baile e se a polícia chegou no local.

As atualizações no Instagram em tempo real através de fotos e vídeos do baile impulsionam quem quer que esteja interessado em ir, mostrando que o baile está acontecendo e está lotado, geralmente. Ou que a polícia chegou e o baile “moiou” (SILVA, 2018).

A disseminação dos bailes funks na cidade fez com que vários grupos sociais e culturais olhassem para a periferia como potencial espaço de lazer e sociabilidade para seus moradores, aumentando exponencialmente o uso das vias públicas para momentos de “curtição”, sejam esses, tanto sistematicamente planejados como alguns bailes funks ou espontaneamente desenvolvidos como o Helipa LGBT.

HELIPA LGBT: A SOCIABILIDADE HOMOSSEXUAL DESCENTRALIZADA NA CIDADE

4

“A importância de se manter no Helipa LGBT é o bailão de rua... tem a questão da militância em si, que é a ocupação da rua, que é a marca do Helipa, ele surgiu na rua e tem que ser mantido na rua, ele não pode ser privatizado, virar um open-bar da vida.” (Matheus Belle, 2019)

4.1 Um outro modo de se fazer baile funk

Os bailes funks em São Paulo, como dito no capítulo anterior, se espalharam pelas periferias da cidade e dentro dessas localidades vários são os estilos de jovens que frequentam esses eventos, menores e maiores de idade por exemplo. As festas aparecem como uma resposta pela falta de equipamentos públicos de cultura e casas noturnas na periferia, seja para os jovens periféricos heterossexuais, seja para a juventude que se reconhece LGBT.

Os bailes funks mais conhecidos da cidade acontecem de forma “planejada” a partir de uma primeira experiência. Os jovens começaram a ocupar as ruas criando eventos no facebook e se planejando para a festa, a proporção do evento não faz parte do planejamento dos organizadores, pois como visto nos dados referentes ao público dos bailes funks é inviável para um pequeno grupo de pessoas que organizam a base do baile funk se responsabilizar por toda uma extensa via pública da cidade ocupada por milhares de pessoas.

O distrito de Itaquera, com aproximadamente 205 mil habitantes também é conhecido por ser a área de muitos bailes funks, um desses porém chama nossa atenção pois, não se configura como uma baile funk heterossexual como todos os outros já realizados e nem surge a partir de uma ideia de se criar um baile funk para a curtição da galera e divulgação de mcs iniciantes.

O Helipa LGBT surge em outubro de 2017, a partir da comemoração de aniversário de Matheus Belle (20), em sua casa em Itaquera. Matheus, acompanhado por seus amigos Leonardo Pereira e Higor Polastro, planejou seu aniversário que aconteceria na garagem de sua residência, com um grupo restrito de amigos e a perspectiva de um evento pequeno, um aniversário comum. Atualmente as festas de aniversários de jovens e adultos são organizadas majoritariamente no facebook, onde o organizador cria um evento com a data, a localização e uma breve descrição, isso não foi diferente com a festa de aniversário de Matheus, um evento foi criado e a partir da rede social facebook a festa começou a ganhar grandes proporções.

O evento no facebook começou a crescer, jovens de Itaquera e de outras regiões compartilharam o evento em suas redes de amigos e 850 pessoas marcaram virtualmente a presença no evento e 2 mil mostraram-se interessadas na festa. Esse *boom* no evento foi suficiente para os três jovens que planejavam organizar uma pequena festa de aniversário percebessem que havia uma demanda por lazer na região.

O evento estava marcado para começar as 23 horas do dia 18 de outubro e acabar às 06 horas do dia 19. No evento, muitos jovens compartilharam suas expectativas, as músicas que gostariam de ouvir assim como se organizavam para comparecer na festa, que naquele momento não significava apenas só o aniversário de Matheus, como também uma festa pública, de graça para a comunidade LGBT periférica, grupos na rede social foram criados para a organização de jovens de diferentes regiões da cidade para “colarem” na festa, como dois grupos com 257 integrantes cada.

É interessante perceber que o começo do evento não partiu de um planejamento rebuscado com especialistas em eventos sociais de grande porte, eram apenas três jovens que viram a partir de uma situação a possibilidade de criar algo novo no espaço onde moram, de a partir de suas vivências, tanto da homossexualidade quanto por residirem na periferia materializar seus desejos e de muitos outros jovens em um espaço-tempo, uma festa que visava única e exclusivamente o lazer da comunidade LGBT periférica.

O nome Helipa faz referência ao baile funk heterossexual que acontece em Heliópolis, Zona Sul de São Paulo, a alusão ao baile funk se dá pelo fato da festa se configurar basicamente como os bailes funks já existentes na capital paulista, a partir da ocupação da rua por jovens e carros e muita energia acoplada e liberada em uma única via pública da cidade, a sigla LGBT, refere-se a um termo usado desde a década de 90 para referir-se às Lésbicas, Gays, Bissexuais e Transexuais¹³, e compõe o nome da festa pelo recorte temático e pelas características dos organizadores.

O Helipa LGBT, não configura-se como mais um baile funk na cidade, ele representa um novo modelo de baile funk, uma festa voltada para a comunidade LGBT, onde as músicas mais aclamadas seriam tocadas, onde o público seria composto majoritariamente pela comunidade e o lazer e a sociabilidade seriam naquele espaço-tempo garantidos, o medo do preconceito seria “barrado”, pelo menos durante o evento. Os produtores falam que a entrada de heterossexuais não é proibida, até porque o evento acontece em uma via pública da cidade, no entanto o público majoritário das festas são os jovens LGBTs em sua grande parte moradores das periferias de toda a cidade.

O Helipa LGBT, aparece a partir de então como uma nova festa, um novo momento de sociabilidade homossexual na cidade de São Paulo. Outras festas de rua voltadas a essa comunidade, como a festa Chorume, que acontece no Distrito da República e a Batekoo,

¹³ atualmente a sigla já se adaptou aos novos conhecimentos e reconhecimentos de outras orientações sexuais como os queer, intersexuais etc.

plataforma de entretenimento, cultura e informação por e para a juventude urbana, negra e LGBT, estão desde o começo em relação com o Helipa, seja por possuírem públicos semelhantes, seja nas parcerias e ajudas mútuas de diversos jovens LGBTs na cidade que organizam festas em lugares públicos da cidade.



Imagem 6: Festa Batekoo + Helipa LGBT. Fonte: Henrique Cabral, Facebook Batekoo, 09/10/18.¹⁴

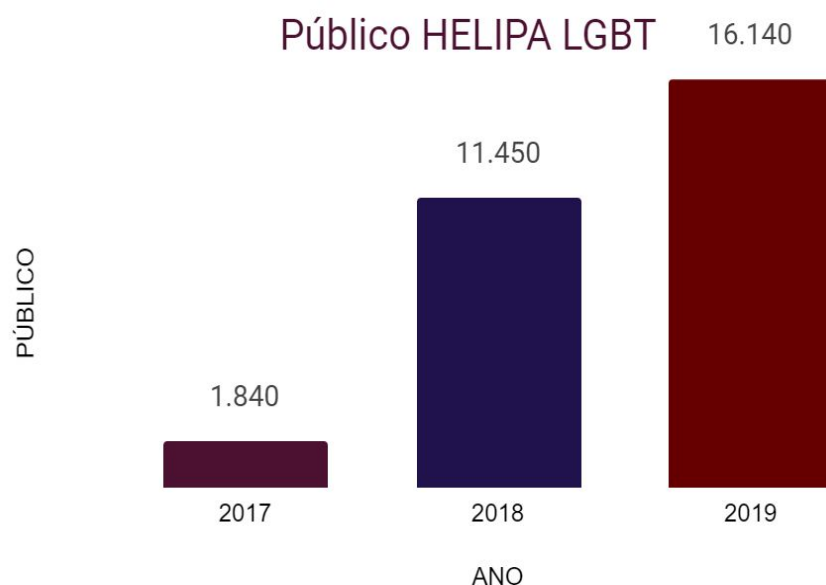
3.2 A POTÊNCIA DO HELIPA LGBT

Desde sua criação em 2017, o Helipa LGBT já realizou 38 eventos na cidade de São Paulo, não apenas no distrito de Itaquera, como em outras regiões da cidade, seja na periferia, seja no centro da cidade. A segunda festa dos organizadores aconteceu em São Mateus, Zona Leste da cidade e o evento contou com mais de mil participantes.

Os eventos foram ganhando grande visibilidade nas redes sociais, garantindo um público cativo, que tinham nas festas um momento de lazer e sociabilidade. Em três anos de atividade o Helipa LGBT teve um crescimento de quase 900%, tendo seus picos de públicos

¹⁴ Foto disponibilizada na página da Batekoo no Facebook <
https://www.facebook.com/pg/batekoobr/photos/?tab=album&album_id=831423360397909&_tn_=-UC-R>
acesso em 29/05/20.

em datas comemorativas na cidade como o Carnaval, a Virada Cultural da cidade e o Mês do Orgulho LGBT.



15

Gráfico 2: Estimativa de Público Anual das festas do HELIPA LGBT de novembro de 2017 à novembro de 2019. Elaboração: João Lucas Melo. Fonte: Facebook

Os dados referentes ao alcance do Helipa LGBT devem ser relativizados a uma análise puramente quantitativa. Como não é possível fazer o controle das pessoas que ocupam uma via pública para lazer, torna-se impossível saber o número exato de participantes em um fluxo de rua. Um indicador para representar esse percentual de pessoas foram os cliques em “comparecer” nos eventos do facebook referentes ao Helipa LGBT. O dado deve ser relativizado tanto pela possibilidade do perfil que clicou em comparecer no evento não ir quanto pelas pessoas que frequentam as festas e não acessam o facebook ou não marcaram presença naquele evento em específico.

No entanto, mesmo com esses dados relativos, podemos entender o crescimento do Helipa LGBT, tanto pelo crescimento pelo número de festas quanto pelo engajamento que os organizadores tiveram nas redes sociais a partir de sua primeira edição, em 2017. Se em 2017 os produtores organizaram dois eventos, em 2018 esse número teve um crescimento de

¹⁵ Os dados referentes ao número de público anual do Helipa LGBT teve como base os cliques em “comparecer” nos eventos do facebook.

750% contabilizando 15 eventos, em 2019 esse número foi ainda maior sendo realizados 21 eventos na cidade de São Paulo. Desde sua criação, 29.430 confirmações nos eventos do facebook já aconteceram.

O sucesso do Helipa LGBT pode ser compreendido tanto pelo bom trabalho dos produtores contando com uma boa comunicação e conhecimento de seu público alvo quanto pela necessidade por espaços públicos gratuitos e de qualidade para fins de lazer e sociabilidade na periferia para a comunidade LGBT. REIS (2017) analisou outros dois espaços na periferia da Zona Leste que eram frequentados por LGBTs, o Guingas Bar e a Festa Plasticine. O Helipa LGBT apareceu na cena paulistana como um lugar na periferia onde os jovens homossexuais pudessem se sentir respeitados e terem sua liberdade sexual garantida. Para além de mais um espaço, o Helipa LGBT representa também um novo formato de se fazer baile funk. Com referências das ruas centrais da cidade como a Rua Augusta e o Largo do Arouche, o Helipa “juntou” em um só espaço-tempo duas características culturais dos jovens LGBTs periféricos, as referências à música pop nacional e internacional e o funk brasileiro, gênero musical nascido e representado pelas periferias.

As festas do Helipa LGBT com maior público estão relacionadas com outras datas de manifestações culturais no centro urbano, como o Carnaval, a Parada do Orgulho LGBT e a Virada Cultural na Cidade, evento anual promovido desde 2005 pela prefeitura do município de São Paulo, por meio da Secretaria Municipal de Cultura.

Essas datas são referência para entender momentos de lazer e sociabilidade nas vias públicas da cidade, assim como ajudam a reafirmar as lutas sobre as questões de sexualidade e reconhecer os movimentos passados responsáveis pela garantia de alguns direitos atuais para a comunidade LGBT. É o caso da Parada do Orgulho LGBT de São Paulo, que, para além de um momento de sociabilidade representa um momento de unidade entre a comunidade para homenagear figuras históricas do movimento e lutar pela garantia dos direitos garantidos assim como reivindicar por mais mudanças estruturais, políticas, econômicas e sociais.

O carnaval historicamente vem se transformando na maior festa popular do país, atraindo milhares de turistas de outros países e movimentando a população brasileira tanto social como economicamente. Atualmente, São Paulo configura-se como espaço de umas das maiores festividades populares no carnaval, pesquisa de uma agência de viagem brasileira apontou São Paulo como o destino mais procurado durante a época do carnaval em 2020.

A expansão da festa carnavalesca acompanhou a expansão industrial e demográfica da cidade. Os bairros de que se tem registro dos desfiles são aqueles em que a indústria foi se instalando juntamente com a expansão da estrutura urbana (FRANGIOTTI, 2007). Deste modo, acompanhado pela lógica de apropriação do espaço pelo capital e movido por um movimento higienista assim como o desenvolvimento urbano de São Paulo, o carnaval de rua representa uma resistência popular com diversas contradições. Fazendo uma transposição dos conceitos de Chauí (1985), “conformismo e resistência”, podemos compreender o carnaval como a materialização de uma cultura popular que, mesmo dentro da lógica do capital, consegue garantir momentos de uso e apropriação da cidade para fins de lazer, contrapondo-se às vontades da elite paulistana, porém, assim como os bailes funks, vem sendo historicamente controlado pelo Estado.

“Um outro exemplo de controle, ou melhor, de censura ocorre com o carnaval paulistano. Neste, o ponto forte nunca foram as escolas e samba, como no Rio de Janeiro, mas os blocos e cordões satíricos, sobretudo de sátira política. A partir do momento que o carnaval tomou assunto do Estado, foram suprimidos auxílios de blocos e cordões, forçados a se transformarem em escolas de samba celebrativas..” (CHAUÍ, 1985)

A história do carnaval alinha-se a tanto à perspectiva de classes, ao representar uma disputa por momentos de lazer como também relaciona-se com a história do movimento LGBT no Brasil. Diferentemente do Rio de Janeiro, o carnaval de São Paulo não esgota sua força majoritária para os desfiles de escola se samba como também é referência para os blocos de rua. O processo de revitalização dessa maneira de se fazer folia se deu com o bloco Baixo Augusta em 2010, no entanto, foi no ano de 2015 que o carnaval de rua de São Paulo aumentou sua potência, a partir de um bloco de rua LGBT, o bloco Meu Santo é Pop, que substituiu as marchinhas pelos hinos de divas pop, quebrando com a lógica tradicional da festa, não só a partir da sonoridade como também do comportamento.

A partir de então os LGBTs passam a não “botar as caras” apenas durante a noite, nas baladas, como são convidados a “botar a cara no sol”¹⁶. De acordo com o organizador do bloco Meu Santo é pop, Raphael Malaquias, “o bloco surgiu para que elas se sintam livres para curtir o carnaval sem medo”, visto que até então existiam blocos *friendly*¹⁷ mas não um bloco LGBTQI+. Há 20 anos o carnaval era o momento do encontro da comunidade, com grande parte das pessoas viajando nesse feriado, os que viviam o ano enrustidos em casas

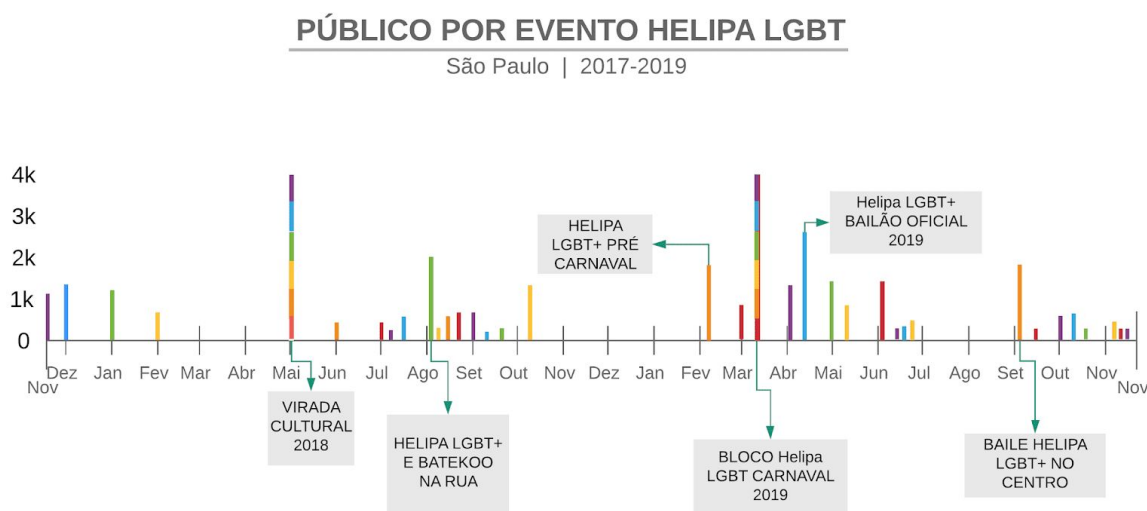
¹⁶ Bordão popular muito utilizado no meio LGBT, no sentido de: expor os desejos sem receios, medos. Ter coragem de enfrentar os problemas. Não se intimidar.

¹⁷ Amigável < em inglês>

noturnas viam naquele momento um escape para se fazerem existir. Com uma pluralidade do carnaval paulistano, os blocos passaram a “garantir” esse direito, não apenas por incluir públicos diversos na folia como também por ter 60% de seus blocos voltados para a comunidade LGBT.

"Assim como a cidade abraçou a Parada do Orgulho LGBT e a transformou na maior do mundo e em um de seus eventos mais emblemáticos, os blocos gays são parte fundamental do sucesso e da própria identidade do carnaval paulistano", observa. "Aqui os blocos não tocam apenas samba, axé, frevo. Tem música eletrônica, funk e pop, inclusive em inglês, que são ritmos 'tradicionais' da cena gay." (FISHER, apud DIAS, 2020)¹⁸

Com todo esse *boom* do Carnaval Paulistano, os produtores do Helipa LGBT viram nas festividades carnavalescas a possibilidade de levarem seu evento para outras áreas da cidade além da Zona Leste, chegando ao centro da cidade. O bloco de rua “Helipa LGBT+ no AROUCHE” no dia 10 de março de 2019 contou com mais de 4 mil confirmados no facebook, sendo o evento com melhor engajamento dos organizadores. Outras festas nas ruas do centro da cidade também tiveram uma grande participação do público, como a festa realizada durante a Virada Cultural de 2018 em parceria com outras organizações como a Festa Chorume e a Batekoo também tendo 4 mil perfis confirmados e a festa Helipa LGBT 6.0, que aconteceu na Praça Antonio Prado, no Centro Histórico da cidade e teve mais de 2 mil perfis confirmados em seu respectivo evento no facebook.



19

¹⁸ Reportagem TAB UOL < <https://tab.uol.com.br/noticias/redacao/2020/02/21/como-os-blocos-lgbts-ajudaram-a-dar-a-cara-do-carnaval-de-rua-em-sp.htm>> Acesso em 07/03/20

¹⁹ K = 1.000 (mil)

Gráfico 3: Estimativa de público por evento nas festas do Helipa LGBT entre novembro de 2017 à novembro de 2019. Elaboração: João Lucas Melo. Finalizado em: LucidChart. Fonte: Facebook

Os dados referentes ao público nas festas nos ajudam a pensar sobre a importância do centro da cidade para a cena LGBT paulistana. De acordo com estudos já mencionados neste trabalho, foi naquela centralidade que casas noturnas e espaços de sociabilização se estabeleceram. A ida do Helipa LGBT para essas áreas representam tanto uma nova forma de ocupação dos espaços centrais pelos jovens LGBTs periféricos, sendo representados pelos seus próprios estilos periféricos, ouvindo funks e usando vestimentas comuns em suas regiões de residência como também garante uma maior visibilidade para esse estilo de baile funk, ao passo que por acontecer no centro, participavam do evento não apenas os periféricos e sim LGBTs de diferentes classes sociais que por uma lógica de alienação na ocupação da cidade não ultrapassam as barreiras de seus privilégios espaciais na malha urbana.

Esses momentos em que o Helipa passa a ocupar ruas centrais da cidade nos remete a ideia de diferenças de Henri Lefebvre, ao passo que nesses eventos os jovens LGBTs periféricos passam a ocupar um território que pelas vias do capital foi sendo apropriado pelas classes dominantes, mas desta vez não como apenas sujeitos passivos em um território alheio, nesses momentos eles se encontram em uma posição ativa, na qual são suas referências ao funk periféricos, as vestimentas e todo seu estilo estão em questão ali.

Ao mesmo tempo em que há a homogeneização, surgem diferenças e simultaneamente, consciência das diferenças. O conhecimento acompanha este processo duplo e uno. Ele baliza a via da espontaneidade, confirma-se (...). Se a hipótese se verifica, há a luta intensa, desde já, ainda que inconscientemente, entre as forças homogeneizantes e as forças diferenciais. (LEFEBVRE, 2008)

O Helipa LGBT a partir do primeiro semestre de 2018 começou a realizar festas pagas, seja em casas noturnas no centro da cidade, seja em sítios e chácaras nas franjas da Zona Leste Paulistana. As festas em casas noturnas aconteceram por convite dos proprietários dos imóveis de lazer LGBT no centro da cidade. A região da Av. Paulista e da Rua Augusta foram locais onde algumas festas do grupo Helipa LGBT aconteceram. Para nós é mais interessante no entanto, analisar as festas de rua e em chácaras na periferia da cidade assim como seu significado para os LGBTs periféricos. Em entrevista para a revista “VICE”, Matheus Belle fala que o Helipa LGBT é um ato de resistência e sua importância se dá por acontecer na rua, por ser um momento de ocupação efetiva do espaço público para uma

comunidade que historicamente teve que se locomover para casas fechadas no centro da cidade quando se buscavam momentos de lazer.

“A importância de se manter no Helipa LGBT é o bailão de rua... tem a questão da militância em si, que é a ocupação da rua, que é a marca do Helipa, ele surgiu na rua e tem que ser mantido na rua, ele não pode ser privatizado, virar um open-bar da vida, não precisa de aquê pra participar. É um role de resistência desde a primeira vez que surgiu, desde a primeira vez que dei uma entrevista, pro Guia Gay de São Paulo explicando o porque do Helipa no dia 28 de dezembro (2017) o Helipa é um role de resistência.” (BELLE, Matheus, em entrevista para revista VICE, 19/11/18)
²⁰

O Helipa aparece então como um momento não planejado, mas explorado a partir da ocasião em que uma simples festa de aniversário se torna um ato político de ocupação da cidade. As festas realizadas nas periferias da cidade somam mais de 7.500 jovens confirmados no facebook. A comunidade LGBT periférica que antes ocupava outros bailes funks da cidade mas não se sentiam à vontade para exercer sua sexualidade tinha no Helipa LGBT um “refúgio” do caos, seja da rotina estressante do cotidiano das pessoas da periferia, seja no medo constante da homofobia na cidade.

Nas periferias, o Helipa já realizou festas nos Distritos de Itaquera, São Mateus, Itaim Paulista, São Miguel, Iguatemi, Artur Alvim e Vila Matilde, além de festas em outros municípios da região metropolitana como Mogi das Cruzes e Franco da Rocha, regiões com poucos pontos de sociabilidade LGBT.

²⁰ Reportagem disponibilizada no Youtube <<https://www.youtube.com/watch?v=TtGFdbJov9M>> Acesso em 01/06/20.



Figura 7: Distribuição das Festas do Helipa LGBT no município de São Paulo.

Elaboração: João Lucas Melo, 2020.. Fonte: Facebook.

A partir do mapa torna-se visível a percepção da distribuição heterogênea das festas do Helipa LGBT no Município. Com foco na Zona Leste, região onde o baile funk começou, a festa se espalhou pela cidade, chegando na Zona Norte e até em outros Municípios, Os

distritos de Itaquera e São Mateus foram os locais onde ocorreram a maior quantidade de festas do Helipa.

Itaquera, berço do baile funk, teve à partir dos anos 2000 uma valorização de algumas áreas devido a inauguração da estação de Metrô Corinthians Itaquera, que liga a Zona Leste a Zona Oeste da cidade. Acompanhada pela construção do Estádio de Futebol “Arena Corinthians Itaquera”, a área se tornou mais acessível da perspectiva de meios de transporte, isso foi um fator importante para o crescimento do Helipa LGBT na região. Muitos jovens de outras áreas da cidade chegavam no baile funk em Itaquera a partir do Metrô. No dia do evento, os organizadores iam até a estação e encontravam as pessoas para irem juntas até o local da festa; grupos no WhatsApp eram criados e o ponto de encontro era sempre a estação Corinthians Itaquera.

A área da festa em Itaquera era uma via pública, próxima da estação e da Arena Corinthians, uma área extensa com espaço suficiente para milhares de jovens exercerem seu direito de existir em segurança, onde os organizadores contrataram um carro com potentes caixas de som, que garantia a diversão de toda a galera.

Em São Mateus, as festas aconteciam na chácara recanto, no bairro Recanto Verde do Sol, extremo leste da cidade. As festas na chácara eram pagas, os ingressos custavam entre 10 a 15 reais, dependendo da data da compra. A chácara conta com uma extensa área verde, uma piscina, churrasqueira e uma área coberta, lá os produtores organizaram festas com até 13 horas de duração, as famosas “raves” entre os jovens, momentos em que a curtição se dava por um variado estilo musical, indo do pop nacional ao eletrônico internacional, com consumo de drogas e bebidas “permitidos”. Nessas festas também eram organizadas excursões partindo do metro Itaquera, a concentração acontecia das 22 horas até meia noite e de lá os jovens iam juntos em uma lotação para a festa.

Esses dois formatos de festas são de extrema importância para os LGBTs periféricos, seja por acontecerem perto de suas residências e serem cobrados valores muito abaixo dos cobrados nas casas noturnas no centro da cidade²¹, seja por tematizar a cultura LGBT periférica, pautando o funk como um dos elementos fundamentais do evento e politizando a festa.

De acordo com Matheus, o estilo de música mais tocado no evento é o funk 150 bpm, no entanto, o Helipa preocupa-se em promover as músicas de artistas LGBTs, seja dentro do

²¹ A partir da pesquisa de preço de Vicente (2015) uma média simples dos preços de entrada das casas noturnas do centro da cidade é de R\$ 40,00.

funk ou não, Linn da Quebrada, Kaya Conky, Dani Bond, Lia Clark, Pabllo Vittar e Gloria Groove são nomes certos nas playlist de todas as festas do Helipa, músicas com letras misóginas, machistas e homofóbicas são vetadas do evento.

Tanto o fator político da festa quanto sua relação com o espaço urbano tornam o Helipa LGBT uma referência para os modos de sociabilização LGBT na periferia. Indo na contrapartida das casas noturnas do centro, o Helipa se faz acontecer pelo seu público, acontece na quebrada, distante do histórico point da “cena gay” paulistana²² tendo seu preço muito abaixo da média das casas do centro e seu caráter público. Quando ocorre o bailão de rua, democratizam o acesso à lazer aos LGBTs periféricos e descentraliza esses espaços criando momentâneos contra-fluxos na lógica da noite LGBT paulistana, ao passo que pessoas de outras regiões periféricas e do centro da cidade tornam-se público cativo do Helipa LGBT.

Em uma análise entre a distribuição das principais festas do Helipa LGBT, em Itaquera e São Mateus, temos uma distância de mais de 24 km até os espaços centrais de sociabilização LGBT paulista, como a Rua Augusta e o Largo do Arouche. Essa distância é uma média do caminho a ser deslocado pelos jovens LGBTs periféricos quando buscam espaços para se divertirem na cidade. Além da distância como um obstáculo para esses jovens, o dinheiro e o tempo gasto para se chegar nesses espaços centrais aparecem como entraves também. Em relação às festas do Helipa em outros municípios como Mogi das Cruzes e Franco da Rocha, essa distância para o “fervo” da cena gay é ainda maior, chegando até 40 km de deslocamento, que de transporte público custa no mínimo R\$ 26,00 com uma média de duração de duas horas e meia de viagem²³.

²² Do footing aos afters: vem com a gente fazer uma viagem pela cena noturna LGBT de São Paulo nos últimos 100 anos. Reportagem de Lufe Steffen para Uol. Acesso em 02/07/20. < <https://musicnonstop.uol.com.br/uma-viagem-pela-cena-noturna-lgbt-de-sao-paulo-nos-ultimos-100-anos/> >

²³ Preço calculado com a ferramenta de rotas no google maps < <https://bit.ly/distanciamogiaugusta> >

DISTRIBUIÇÃO DAS FESTAS DO HELIPA LGBT E DAS CASAS NOTURNAS PAULISTANAS

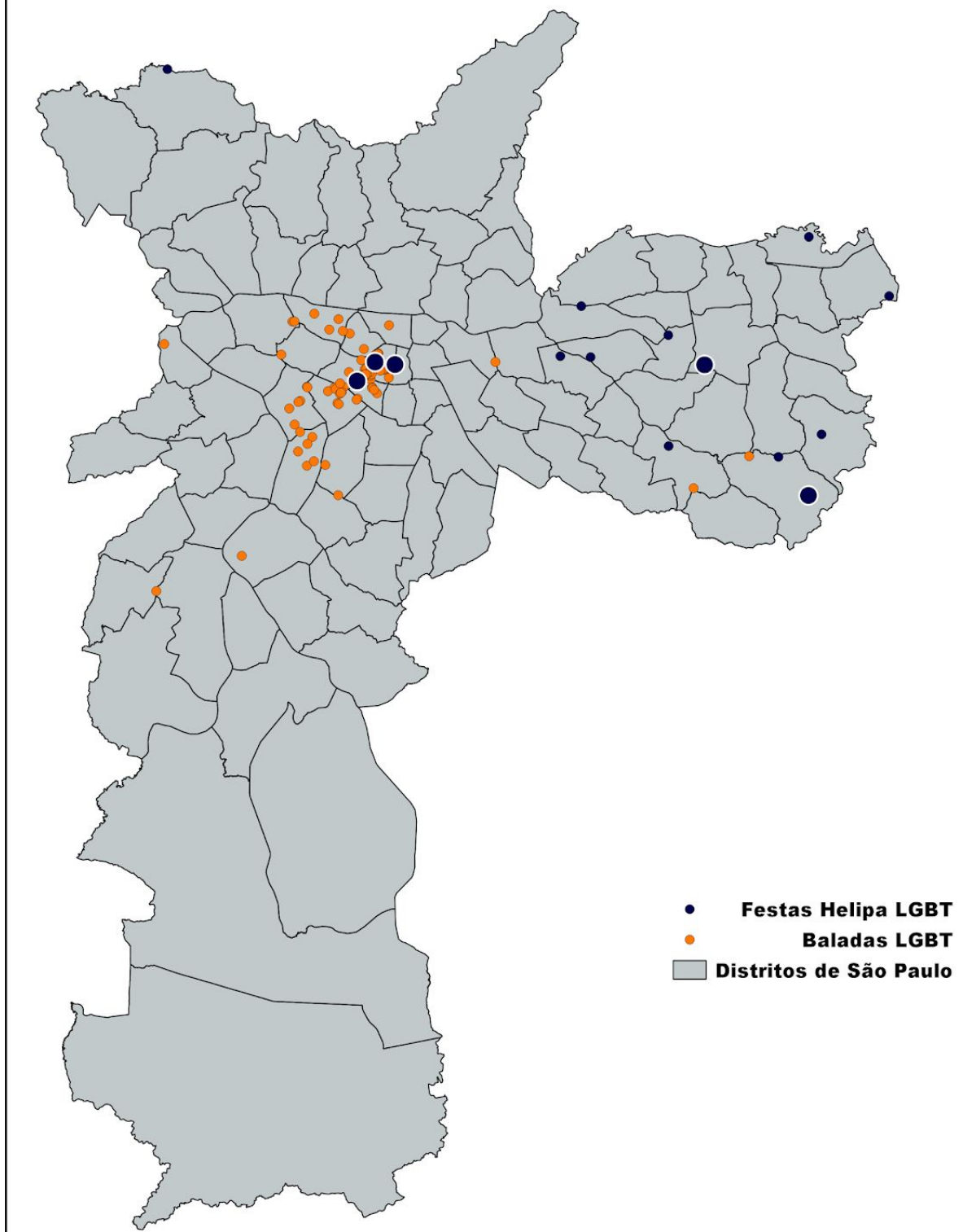


Figura 8: Distribuição das Festas do Helipa LGBT e das Casas Noturnas no município de São Paulo.

Elaboração: João Lucas Melo, 2020.. Fonte: Facebook, UOL e Guia Gay SP.

4.3 O ESPAÇO VIRTUAL COMO FERRAMENTA PARA O SUCESSO DO HELIPA LGBT

As redes sociais nos permitem analisar o Helipa LGBT a partir de diferentes perspectivas, compreendendo o alcance geográfico que os eventos têm e sua dinâmica dentro das novas tecnologias digitais, assim como nos permite analisar os alcances das festas a partir da difusão de informações em sites e redes sociais.

Como já dito anteriormente, são nos eventos do Facebook que a divulgação das festas encontram seu maior peso. Nos eventos milhares de jovens marcam notificações para serem avisados às vésperas do baile que “o dia está chegando”.

O alcance geográfico do evento é perceptível em um post em que os organizadores perguntam de onde a galera que vai “encostar” no baile está vindo. A figura x mostra as respostas, sendo o público geograficamente heterogêneo compreendendo até limites fora da região metropolitana de São Paulo.



Figura 9: Captura de tela do primeiro evento do Helipa LGBT. Fonte: Facebook

A referência do Helipa LGBT como uma festa democrática de extrema importância para a cultura LGBT periférica é expressa tanto pelos grandes deslocamentos que os jovens fazem para ir até o baile como também preocupação que os organizadores têm de levarem

todo o público em segurança até o local da festa, visto que os eventos começam de madrugada em áreas com altos índices de violência urbano. No evento do Facebook, Matheus Belle organiza post informando os pontos de encontro para as pessoas que vem de metrô e ônibus, assim como pede para aqueles que forem de carro e Uber entrarem em contato com o mesmo para saberem exatamente onde devem estacionar.

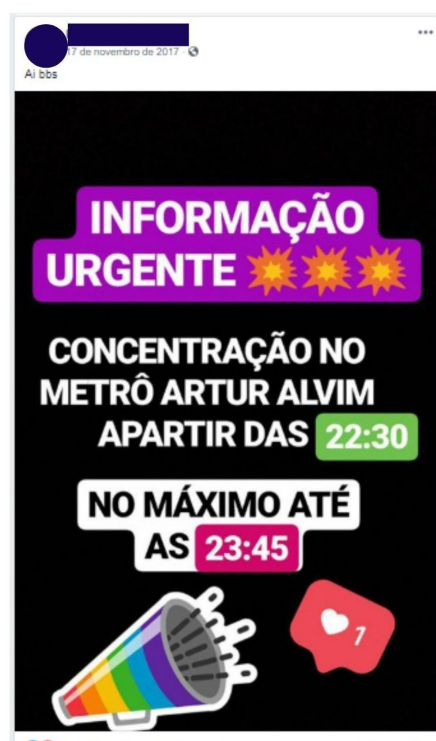


Figura 10resus: Captura de tela no celular de um *post* no evento da primeira edição do Helipa LGBT.

Além dessas informações, os jovens publicam no evento fotos próprias com o objetivo de serem reconhecidos durante ele e suas expectativas diante da festa, assim como transmitem informações em tempo real do momento do baile funk a respeito das condições atmosféricas e da quantidade de pessoas, publicando vídeos no evento e na rede social Instagram, marcando o Helipa LGBT na localização do post.

Depois de ocorrido, os organizadores agradecem a presença de todos e aproveitam o alto engajamento do evento para promoverem a próxima festa, enquetes são criadas com o objetivo de saber se há interesse ou não por mais uma festa do grupo e as respostas deixam explícita a satisfação do público pelo evento e do desejo que aconteçam mais festas. Em uma

enquete realizada no evento da primeira edição, 95% do público falou que gostaria de uma segunda edição do evento.

Essas informações mostram a importância das redes sociais e do espaço cibernético para o desenvolvimento de eventos que tem como público alvo os jovens. Ali acontecem as trocas entre o público, são expressas as diferentes experiências que cada indivíduo teve com a festa, assim como é o espaço onde a importância da festa se manifesta para outras pessoas que podem vir a conhecer o Helipa LGBT.

4.4 PERCEPÇÕES DO BAILE DE RUA PELO PÚBLICO DO HELIPA LGBT

Nesta parte da pesquisa apresento as visões que algumas pessoas que frequentavam o Helipa LGBT têm do evento.

Anteriormente, a ideia deste trabalho era fazer um estudo com características etnográficas, tanto para entender o Helipa LGBT como para entender o perfil e as visões que o público tem do evento. Dois fatores impossibilitaram a etnografia, o primeiro foi o fato do Helipa LGBT ter sua última edição no mês de março, os organizadores do evento publicaram na página do Helipa que a festa do dia 22 de Novembro de 2019 seria a última, dando um fim definitivo aos eventos do Helipa LGBT. Outro fator que impossibilitou um contato mais próximo tanto com os organizadores quanto com o público foi a disseminação do coronavírus (SARS-CoV-2) pelo mundo, resultando em uma pandemia global no qual regras de isolamento social foram tomadas para a contenção do contágio da COVID-19. A partir de então o Brasil e quase todos os países entraram em quarentena, sendo a saída de casa permitida apenas por serviços essenciais e necessidades básicas de sobrevivência.

Devido a esses dois fatores, em maior parte da quarentena, esse estudo limitou-se a entender a percepção de que os jovens periféricos, público do Helipa, tem do evento a partir de conversas virtuais nas redes sociais. A observação da festa se deu em um único momento, quando fui pela primeira e última vez a uma festa do Helipa, a última festa dos organizadores na Rua Augusta no dia 22/11/19.

As conversas virtuais realizadas com os jovens moradores da periferia que compareciam às festas do Helipa LGBT nos evidenciou três questões fundamentais para o entendimento de sua importância, a localidade, o valor e a segurança apareceram como elementos centrais do significado do evento para esses jovens.

A respeito da importância do evento por sua localidade, os jovens evidenciaram a relevância de se ter eventos de sociabilidade próximo a suas residências, fortalecendo o sentimento de pertencimento com o lugar e sendo determinante para o segundo elemento presente nas falas, o valor. A importância do Helipa pelo valor se dá tanto pelo preço que é cobrado para o consumo do espaço, visto que ele é realizado ou por bailes de rua ou por festas com baixo custo de entrada quanto pelo valor não gasto com transporte público para chegar nas festas. Por fim, a segurança aparece como algo considerável na representatividade do Helipa LGBT, essa segurança aparece em meio a lgbtfobia na periferia e nos bailes funks heterossexuais, a partir do entendimento do evento como um espaço seguro podemos compreendê-lo para além de suas possibilidades de curtição com músicas e bebidas, mas também como um espaço de segurança frente à homofobia nos distritos periféricos.

A respeito da influência do Helipa LGBT por sua localidade, grande parte dos frequentadores entendem esse fator como um dos mais importantes para o sucesso do baile funk, o fato da festa acontecer na rua é muito significativo para os que residem nas franjas da cidade. A localização faz com que esses jovens se sintam mais à vontade, pois toda aquela lógica de consumo das sofisticadas casas de lazer LGBT na região central é desconfigurada a partir do momento em que a cultura periférica é a que está em questão ali no momento do baile. O fato da festa acontecer perto do local de nascimento e de pertencimento daquelas pessoas fazem com que a festa seja apropriada por seu público. A periferia é a zona de pertencimento de muitos desses jovens e ter um espaço para expressar sua sexualidade livremente se torna um ponto crucial para que aquele território periférico atinja uma harmonia com aqueles jovens para além dos laços familiares e residenciais.

Parte majoritária das pessoas com que conversei compreendem o centro como o espaço referência para a comunidade, que naquela centralidade estão as baladas e points para a comunidade. Criar uma festa na periferia acaba por quebrar com esse contínuo fluxo de lazer na cidade.

“No helipa é algo mais acessível para os jovens que querem curtir. Muitas vezes jovens que não tem uma condição financeira boa e curte da maneira que tem.”(Miguel Chaves, 20 anos)

“O helipa acolhe a maioria do público periférico, a zona leste tá cheio de, e a maioria dos rolês acontecem no centro. Criar uma festa voltada para esse público que nem sempre tem condições de ir até lá, pra zona leste, foi sucesso e a prova disso é que o helipa tá sendo helipa até hoje.” (Jaden Stone, 20 anos)

“A localização faz com que o público se sinta mais a vontade, ocupar o lugar que nascemos e crescemos sem precisar sair da zona de pertencimento e reafirmar enquanto comunidade.” (Carlos Eduardo, 23 anos)

“Era bem legal, tinha várias tribos, um público bem diverso da comunidade lgbtqi+, bastante inclusivo, tocava funk e vários estilos musicais, por esse fato o público era bem heterogêneo, diferentes classes sociais, a maioria da periferia, essas coisas que não tínhamos na região.” (Rogério, não mencionou a idade)

“Não conheci outros bailes voltado para comunidade. Se é uma forma de ocupar a cidade? não sei, mas é uma forma de introspecção da comunidade LGBTQ+ no baile funk de rua.” (Alecsander, 23 anos)

As perguntas feitas para os entrevistados foram gerais e não tentaram influenciar respostas dos entrevistados. Foi questionado o que o Helipa significa para eles e o que eles gostariam de comentar sobre a festa; mesmo com perguntas gerais as hipóteses levantadas sobre a importância do baile funk apareceu, direta ou indiretamente nas respostas, como pode ser observado nos trechos acima.

O fator da segurança que os frequentadores sentem quando estão na festa também aparece em muitas respostas, podemos compreender essa ideia da segurança com alguns apontamentos levantados no primeiro capítulo, quando discutimos em uma perspectiva histórica os caminhos com que a sexualidade foi tratada no decorrer do tempo e como a homofobia foi estruturalmente construída por meio de instâncias políticas e religiosas como algo imoral e contra os princípios da vida sagrada.

Borillo e Saffiotti nos ajudaram a entender a relação que a tradição judaico-cristã teve sobre a homossexualidade, uma relação antagônica na qual pregadores cristãos radicais condenam a homossexualidade como um dos mais graves erros do homem. Um ponto que nos ajuda a entender a espacialização da homofobia na cidade, além dos boletins policiais, é a expansão de estabelecimentos religiosos no espaço urbano, em sua grande parte na periferia. "As igrejas pentecostais chegam aonde a Igreja Católica não entra. E estimulam a incorporação de pessoas à sociedade através de diferentes redes de sociabilidade", (GOMES, Edlaine, 2008).

Não pretende-se relacionar diretamente a homofobia dos indivíduos com sua fé ou a presença ou não de igrejas na cidade, mas sim entender a dispersão em nível exponencial de uma instituição que historicamente construiu narrativas condenando a homossexualidade nas

franjas da cidade e quais impactos essa expansão da fê se traduz em violência, seja física ou verbal para com os que nasceram nesses espaços periféricos.

As pessoas entrevistadas revelam que gostam de festas de rua, já frequentaram e frequentam outros bailes além do Helipa LGBT, no entanto é no Helipa onde muitos deles se sentem confortáveis, seja para dançar, seja para beijar seus parceiros e ficantes. Algumas falas colocam o Helipa como um momento em que se está permitido ser quem realmente é, ouvir suas músicas preferidas e poder dançar como desejar, sem medo de julgamentos ou de ameaças diretas ou indiretas. Os entrevistados falam que se sentem “em casa” quando estão no Helipa, seja pela localização, seja pela segurança que atribuem aquele espaço relacionando com a segurança que tem em seus espaços de domínio privado, suas residências.

Mesmo atraindo pessoas para além da comunidade no Helipa, ali é um lugar de segurança e isso se deve ao fato de se ter em um espaço-tempo uma aglomeração de com realidades sociais parecidas, na qual mesmo com uma potencial lgbtfobia no espaço a segurança está assegurada pois é necessário apenas falar com pessoas do seu lado para que a ação discriminatória passe a ser objeto de rejeição de todos ali. Um entrevistado comenta que em outros bailes funks o medo de uma violência física por conta de suas características físicas, de seus trejeitos e de sua sexualidade é quase constante, fato esse que não ocorre no Helipa.

A partir das informações obtidas, é notória a importância do Helipa para além de seu momento de curtição com músicas e bebidas, é um lugar onde o orgulho de sexualidades historicamente marginalizadas está em pauta coletiva, onde a segurança que muitos desses jovens periféricos não usufruem em seu cotidiano pode ter um momento de garantia, mesmo que dure apenas enquanto a comunidade está reunida naquele momento.

“É um evento interessante onde costuma ter muito funk, onde o público se sente a vontade de dançar, rebolar, beber a vontade, fazer o que quer sem ninguém enchendo o saco, onde o público LGBT se sente em casa sem palavras pra descrever” (Karina Leone, 23 anos)

“É o único evento de funk de rua que me sinto à vontade pra dançar, não conheço nenhum outro baile funk voltado para comunidade. É nova a questão do LGBT + no baile funk, fazer um evento voltado para a comunidade empodera respeito e igualdade para esse tipo de "festa", uma vez que outros públicos irão frequentar sabendo que o evento é para nossa comunidade específica.” (Alec Sander, 23 anos)

“Era um momento de lazer pois era na rua gratuito e lá eu poderia ser eu mesmo dançar se preocupação de preconceito porque era um role um baile de rua destinado ao público ” (Henry Roque, 20 anos)

“Tem os bailes heteros onde as pessoas não podem ser quem elas são e aí tinha o Helipa onde as pessoas podiam ouvir um funk sendo quem elas são, e por isso era bem inclusivo, agora acabou, não existe mais” (Rogério, não falou a idade)

“A vibe é ótima vc se sente no bailão mesmo só que sem o risco de apanhar de alguém” (Bruno, 18 anos)

Outro aspecto observado nas percepções que esses jovens têm do Helipa é a importância do evento ser um baile de rua, além de seu caráter político de ocupação do espaço público, o fato da festa ser gratuita quando feita na rua ou ser cobrado uma quantia de no máximo R\$ 15 reais quando acontecia na Chacara Bom Recanto faz com que uma maior parcela de jovens com baixas condições financeiras possam frequentar o espaço e desfrutar de suas potencialidades.

Alguns jovens falam que para além do preço abusivo da entrada de algumas baladas no centro da cidade as bebidas são muito caras, não sendo permitida a entrada com bebidas de fora. Já nas festas do Helipa, a entrada com bebidas é permitida, diminuindo os custos que os jovens têm naquele momento de lazer. O preço da condução é outro fator importante quando se fala em renda e no Helipa LGBT, ao passo que para se frequentar as casas noturnas na cidade um dinheiro é atribuído às passagens de transporte público ou de aplicativos de viagem, como Uber e 99taxi.

O pequeno número de depoimentos a respeito do evento nos posiciona sobre uma linha de defesa para esse tipo de festa na periferia, sua necessidade individual e coletiva é apresentada em todas as falas coletadas. Partimos então a compreender o Helipa LGBT como um elemento modesto mas que garante um uso e ocupação do espaço urbano pela classe baixa em um modo efetivo, onde as relações se baseiam no valor de uso e o espaço pode ser compreendido como apropriação.

**A PRÁXIS DO
DIREITO À CIDADE:
CONCEPÇÕES TEÓRICAS E
A ESPACIALIDADE
PRÁTICA**

5

5.1 A IMPORTÂNCIA DO MÉTODO NA CONSTRUÇÃO DE UMA ANÁLISE URBANA

Este trabalho pretende analisar o uso e apropriação do espaço urbano pelo Helipa Lgbt a partir de uma perspectiva crítica e dialética e para isso é necessário que seja feito um resgate da construção do método de análise adotado por essa pesquisa.

O que significa o pensamento dialético? Primeiramente, significa o reconhecimento de que a realidade social é marcada por contradições e que somente pode ser entendida por meio da compreensão dessas contradições. (COSTA, OLIVEIRA, BOSCARIOL, SOUZA E RÚBIO, 2014)

O método da produção do espaço de Henri Lefebvre a partir de sua dialética tridimensional baseada no materialismo histórico dialético nos ajuda a construir uma narrativa sobre uma ocupação efetiva do espaço a partir do baile funk.

As análises espaciais sofrem uma revolução com as contribuições de Henri Lefebvre, uma revolução social passa a ser possível apenas a partir de uma revolução conscientemente espacial (SOJA, 1993). A partir de suas análises sobre a crítica social e da produção do espaço, é possível compreender o uso e apropriação por meio das características irredutíveis do homem, os corpos, nos levando a uma reflexão de análise crítica de um uso efetivo do espaço urbano e o debate do direito à cidade que foge das interpretações contemporâneas do termo.

“Sugiro que este personagem – Henri Lefebvre –, talvez o menos conhecido e mais mal interpretado dentre as grandes figuras do marxismo do século XX, foi, acima de tudo e de todos, a origem da geografia humana crítica pós-moderna, a fonte primordial do ataque ao historicismo e da afirmação do espaço na teoria social crítica. Lefebvre define uma ampla problemática espacial do capitalismo e a eleva a uma posição central dentro da luta de classes, inserindo as relações de classe nas contradições configuradoras do espaço socialmente organizado. Ele não afirma que a problemática espacial sempre tenha tido essa centralidade. Tampouco apresenta a luta pelo espaço como um substituto ou uma alternativa à luta de classes. Em vez disso, afirma que nenhuma revolução social pode ter êxito sem ser, ao mesmo tempo, uma revolução conscientemente espacial [...] A desmistificação da espacialidade revelará as potencialidades de uma consciência espacial

revolucionária, os fundamentos materiais e teóricos de uma práxis espacial radical.”
(SOJA, 1993)

O método de análise que adotamos nessa pesquisa refuta as ideias de Hegel de uma compreensão da realidade a partir de ideias universais não materiais a partir de uma ciência postulada unicamente ao Estado.

Para analisar o Helipa LGBT a partir de uma perspectiva crítica na qual o espaço urbano é regido por uma luta de classes e sua presença se faz necessária para uma efetiva ocupação da cidade, mesmo que momentânea, é preciso superar essa análise da realidade de Hegel, indo para uma análise que vá a campo e interprete os fatos a partir da concreticidade material. A crítica de Lefebvre chama a atenção para o fato de que contraditória natureza da vida não é imaginada, mas real. Consequentemente é mais importante compreender a vida real em todas as suas contradições. Por isso, Lefebvre segue Marx que pôs de pé a dialética de Hegel e deu precedência não à ideia, mas ao processo material da produção social.

Marx, além de historicizar a realidade social, compreende o mundo moderno como sustentado por todas suas contradições, sendo elas o elemento fundamental para analisar a realidade concreta material. A geografia ganha com Marx, além das contribuições sobre uma perspectiva crítica de análise social o autor pauta a materialização dos fatos espacialmente distribuídos sobre o território, no entanto, o espaço em si não está na centralidade da discussão.

Um ponto que tensiona o modo como analisamos o Helipa LGBT nesta pesquisa, dentro do método marxista consiste na escala de análise com que o marxismo analisa os fenômenos sociais, por meio do conjunto social de indivíduos, o método lefebvriano supera essa escala ao entender a dinâmica social como algo também individual, traçando seus caminhos analíticos também a partir das subjetividades individuais até a categoria mais irreduzível do sujeito, o corpo.

A categoria de vivido, das relações sociais não é separada do sujeito, das características subjetivas e individuais de cada um, como faz Marx a partir do conceito de ideologia. Para Nietzsche esses conceitos andam juntos, o corpo passa então para o centro das análises sociais.

A crítica nietzschiana abre o pensamento para as “pequenas” coisas que são colocadas como menores pelos outros “grandes” pensadores, como a nutrição, o lugar, os devaneios do mundo cotidiano, a saúde corporal e mental, as artes, emoções e sentimentos segundo Costa, Oliveira, Boscarol, Souza e Rúbio (2014).

São centrais para a teoria materialista de Lefebvre, os seres humanos em sua corporeidade e sensualidade, sua sensibilidade e imaginação, seus pensamentos e suas ideologias; seres humanos que entram em relações entre si por meio de suas atividades e práticas. (COSTA, OLIVEIRA, BOSCARIOL, SOUZA E RÚBIO, 2014)

A partir dessas análises da obra de Nietzsche, as ideias de Lefebvre entendem a fragmentação e o quantitativo como etapas na direção de uma compreensão maior. O espaço e os corpos são vistos como elementos ativos na modelação da realidade social e para se entender os acontecimentos urbanos contemporâneos esses dois elementos devem ser analisados por uma perspectiva de classe, introduzido no desigual, contraditório e combinado sistema de produção capitalista.

O espaço aparece então como central para a construção de narrativas sobre as relações sociais, ele representa simultaneidade, na qual os produtos sociais são resultados e pré-condição desses espaços, a partir da centralidade do espaço, Lefebvre concebe sua dialética triádica por meio da “prática espacial”, “representação do espaço” e “espaço de representação”, referindo-se aos seus conhecidos termos, vivido, percebido e concebido.

Apresento esses termos tanto por serem importantes para a compreensão da teoria do espaço de Lefebvre quanto por nos ajudar a entender o Helipa LGBT a partir dos três elementos, pautando os corpos ali presentes como agentes ativos na construção de um novo espaço na cidade e em uma contra-lógica da mercadoria, seja pela ocupação da rua, seja pela localidade do evento.

Em sua obra *La presencia y La ausencia*, Lefebvre aponta o cotidiano como elemento importante na análise dos conflitos sociais, os conflitos que se desenrolaram ao longo da história, se tornam explícitos no cotidiano segundo Damiani (2012). Seriam algum desses conflitos históricos a construção de uma heteronormatividade como norma e a homofobia como expressão no cotidiano da população LGBT?

O vivido é intrínseco ao imediato, aos caos urbano, nele acontecem as práticas imediatas, as ideias que são rapidamente difundidas pelas sociedades, sentidos comuns e dogmas religiosos, esse imediatismo apropria-se do espaço, do corpo, da espontaneidade e, a através de um sistema de produção que pauta o lucro acima do homem vai heterogeneizado os povos. O Estado, através do cotidiano faz a “gestão” da sociedade, colocou entre aspas por compartilhar com as ideias marxistas de controle e dominação por parte do Estado, as estratégias das classes altas materializam-se sobre o território sobre um sistema de poder hierárquico pela cidade, a moeda aparece então como a mediação entre o espaço e o poder.

As possibilidades são postas e submetidas unicamente ao valor de troca, o valor do produto é potencializado e o cidadão torna-se potencial ou não consumidor da cidade de acordo com seu substrato econômico-social. O espaço é tido como propriedade, não como apropriação, DAMIANI (2012).

A noção de diferenciação espacial permite conceber que os espaços são atingidos de modo desigual por um mesmo processo, que, portanto, se realiza de modo desigual. O conceito de desenvolvimento desigual, que entende que o espaço é meio e produto das relações capitalistas nos ajuda a compreender os desiguais níveis de desenvolvimento espaciais.

Quando essa lógica do espaço como propriedade, do imediatismo e do vivido não absorvem alguns usos da cidade, temos o que Odette (1996) nos fala, uma insurreição do uso, algo que está fora da dominação do Estado e podem ser compreendidos a partir da apropriação do uso e do espaço a partir do valor de uso.

Os conflitos entre esses espaços não absorvidos por completo pela lógica estatal e o poder do Estado fazem com que novas territorialidades sejam criadas, o espaço é concebido a partir de seu valor de uso, as relações ali se configuram a partir da subjetividade dos corpos presentes, seja através da cultura ou da política. Seria o Helipa LGBT, uma dessas territorialidades não absorvidas pelo controle estatal? Seriam os bailes funks em geral essa configuração da apropriação do espaço a partir de seu valor de uso?

É importante também passar pelo percebido, o conceito de Lefebvre que se localiza entre o vivido e o concebido, a partir do percebido as representações são criadas, são assim uma maneira de viver, o pensar transgride as representações da troca, elevando-as para o uso, no sistema capitalista as representações são utilizadas pelos dominantes para passar uma imagem de dominação por meio da alienação, o mundo das representações, da aparência, passa então a transitar entre um uso do espaço através da apropriação e de uma troca no espaço a partir da propriedade.

Para Lefebvre, esse uso do espaço como apropriação é possível a partir da arte, da poesia, o irredutível do homem aparece então como central para um uso efetivo e justo do espaço urbano, a subjetividade do homem e as não presenças das coisas materiais e imateriais em seu cotidiano o levarão uma consciência espaço-social.

A ausência seria então o elemento de movimento de uma análise imediata para uma interpretação crítica do momento, do cotidiano, a ausência está na essência da presença (COSTA, OLIVEIRA, BOSCARIOL, SOUZA E RÚBIO, 2014), a partir das presenças de

direitos, de usos do espaço para alguns a ausência se explicita para outros, seria a ausência de equipamentos de lazer para a comunidade LGBT na periferia um elemento de um *input* para uma análise crítica e construção de uma nova territorialidade?

As considerações metodológicas de análise de Lefebvre a partir das desigualdades espaciais, visíveis em diversas escalas de análise, inclusive na escolhida por esta pesquisa, no cotidiano nos abre caminhos para pensar o Direito à cidade para esses jovens LGBTs periféricos.

A vida urbana, conceito muito importante para o Direito à Cidade de Lefebvre, expressa-se pela cotidianidade, através das possibilidades de trocas que por toda a construção do capital resulta em conflitos, conflitos de classes, conflitos entre as diferenças dos indivíduos, conflitos entre os que dominam e os que são dominados no sistema capitalista.

É no cotidiano em que acontece o confronto entre a dimensão mercantil do espaço e as dimensões da vida urbana que mesmo em fragmentos apresentam-se pelo tempo do uso.

Trazemos o Helipa como resíduo que existe no cotidiano, tanto por desregularizar a lógica do tempo sob o olhar do valor de troca, centralizando uma região periférica, mesmo que momentaneamente, como por evidenciar as diferenças, seja entre o modelo heteronormativo da sociedade e dos grupos socialmente marginalizados como por seu lugar de acontecimento apresentar como um espaço de um produto social que apresenta resistência frente as lógicas dominantes.

O espaço não é um objeto científico descartado pela ideologia ou pela política; ele sempre foi político e estratégico. Se esse espaço tem um aspecto neutro, indiferente em relação ao conteúdo, portanto 'puramente' formal, abstrato de uma abstração racional, é precisamente porque ele já está ocupado, ordenado, já objeto de estratégias antigas, das quais nem sempre se encontram vestígios. O espaço foi formado, modelado a partir de elementos históricos ou naturais, mas politicamente. O espaço é político e ideológico. É uma representação literalmente povoada de ideologia. Existe uma ideologia do espaço. Por quê? Porque esse espaço, que parece homogêneo, que parece dado de uma vez na sua objetividade, na sua forma pura, tal como o constatamos, é um produto social (...). (LEFEBVRE, 2008, p. 61-62.).

A análise espacial, a partir de fragmentos que se expressam nos território periféricos é de extrema importância para se criar fortes argumentos alinhados ao movimento do Direito à Cidade de Lefebvre.

O espaço é historicamente, a planificação material das estratégias de classe, que precisam do urbanismo, conceito criticado por Lefebvre, para realizá-lo como vazio e produto da segregação. A partir do momento em que os grupos desprivilegiados passam a ocupar tanto as regiões centrais como as periféricas a fim de resistir aos ataques dos dominantes a

partir da arte, temos um momento de fratura nas lógicas de dominação do espaço urbano, pois como nos lembra Lefebvre o Direito à Cidade está nas centralidades renovadas, nos locais de encontro e de trocas ligados aos ritmos da vida e do tempo que permitam o uso pleno e inteiro desses momentos e locais para todos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS:
A APROPRIAÇÃO DO
ESPAÇO E O VALOR DE
USO A PARTIR DO
HELIPA LGBT

6

As discussões pautadas nessa pesquisa tiveram como intuito instigar o leitor e o pesquisador sobre os espaços de sociabilização LGBT na cidade de São Paulo. Dos 124 espaços de lazer para a comunidade mapeados nesta pesquisa, 102 se localizam na região central, representando 82% dos estabelecimentos. Essa concentração dos espaços na região central foi debatida a partir de uma perspectiva crítica sobre o espaço, analisando seus componentes por meio da lógica da mercadoria nas casas noturnas voltadas ao público LGBT.

O consumo aparece como elemento fundamental para a aceitação desses sujeitos, tanto pela sociedade no geral quanto dentro do próprio grupo. A rua aparece nesse contexto como resposta à essa mercantilização do lazer, as datas comemorativas aparecem como emblemáticas para o lazer na cidade.

A apropriação da rua para o lazer ultrapassa as barreiras do centro da cidade e chega nas franjas do município. A periferia, compreendida como um território de disputas sociais na malha urbana, tem a autoconstrução como sua marca de produção. Essa autoconstrução transcende os limites das residências para se auto construir espaços-tempo e lazer, como os bailes funks.

Os bailes funks aparecem então como um movimento de resistência à distribuição de equipamentos culturais na cidade, onde dos 220 equipamentos culturais mapeados na pesquisa, 184 localizam-se em distritos da região central, os bailes funks, por sua vez, apropriam-se dos distritos onde pouco ou nenhum equipamento público de cultura está.

Dentro da complexa análise sobre o baile funk, levantamos questões de sexualidade na cidade a partir desses eventos, sendo o Helipa LGBT o precursor desse movimento de festas nas periferias da cidade. Entender, tanto o baile funk como o Helipa LGBT dentro de uma lógica de produção do espaço desigual foi fundamental para levantar questões interseccionais nos corpos do público desse evento como relevantes dentro da produção do espaço urbano.

Os corpos periféricos, a partir de uma contextualização social e econômica de não garantia de direitos, passam a se apropriar de suas regiões de morada para fins de lazer, entendemos o momento do Helipa LGBT como uma breve ruptura em uma lógica de fluxos para o centro da cidade quando se busca lazer, promovendo um contra-fluxo ao passo que jovens das outras regiões da cidade passam a ter na periferia seu lugar de sociabilidade.

As características irreduzíveis desse sujeito, os marginalizam na sociedade, seus corpos expressam a partir da arte da dança e da música suas subjetividades, seus sentimentos,

o que para Nietzsche é um elemento central para reivindicações sociais. Os corpos presentes no Helipa LGBT representam resistência frente aos três elementos analíticos: a localidade, a moeda e a homofobia.

Mesmo intrínseca a uma lógica da mercadoria onde o consumo é elemento de aceitação, o espaço-tempo do Helipa representa um fragmento do que Odette sinaliza como insurreição do uso, ao passo que o evento apropria-se de um espaço não absorvido em sua totalidade pelas lógicas do capital o evento criando através da arte algo novo, em resposta a ausência de equipamentos culturais pela vida do Estado.

Relacioná-lo diretamente como o Direito à Cidade nas concepções de Lefebvre é arriscado, ao passo que o pleno direito do espaço público da cidade para todos só é possível a partir de mudanças estruturais em todos os níveis e camadas políticas, econômicas e sociais. Segundo Lefebvre, em primeiro lugar, é necessária uma confrontação incessante com a experiência, em segundo uma constituição de uma prática global coerente com a prática de uma sociedade urbana renovada sob o valor de uso. Alertando-nos à práxis necessária como movimento do Direito à Cidade.

No entanto, observamos no Helipa LGBT algumas características dos momentos de análise da estrutura sócio-espacial de um grupo relacionadas com ideias de Lefebvre, que são elementos da construção de uma consciência espacial que realiza-se enquanto uma práxis revolucionária a partir de resíduos que não adentram em sua totalidade nas lógicas da mercadoria, do capital e do valor de troca.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Vinicius Santos. **As espacialidades homossexuais masculinas como constituidoras da urbanidade: análise comparativa entre São Paulo e Paris** / Vinicius Santos Almeida; orientadora Fernanda Padovesi Fonseca. - São Paulo, 2016.

BORRILLO, Daniel. **Homofobia: história de crítica de um preconceito** / Daniel Borrillo; [tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira]. - Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010. - (Ensino Geral 1).

CARVALHO-Silva, Hamilton Harley. **.Homossexualidades e Consumo na cidade de São Paulo: estratégias de jovens homossexuais masculinos moradores da periferia**. Cadernos Cenpec. São Paulo. 2012.

CARVALHO-Silva, Hamilton Harley. **Sociabilidades de jovens homossexuais nas ruas de São Paulo :deslocamentos e fronteiras** / Hamilton Harley de Carvalho-Silva ; orientação Flávia Inês Schilling. São Paulo : s.n., 2009.

CHAUÍ, Marilena. **Conformismo e Resistência**. Org: Homero Santiago. Escritos de Marilena Chauí, vol. 4. São Paulo, 1985.

COSTA, Everaldo Batista. OLIVEIRA, Rafael Fabricio. BOSCARIOL, Renan Amabile. SOUZA, Caroline Starling. RUBIO, Rubia de Paula. **Lógica Formal e Lógica Dialética: Questão de Metodologia em Geografia**. Rio de Janeiro, 2014.

COSTA, Everaldo Batista. OLIVEIRA, Rafael Fabricio. RUBIO, Rubia de Paula. LIMA, Luana Nunes Martins. PANTOJA, Wallace Rodrigues. **O mundo moderno em Hegel, Marx e Nietzsche à luz de Henri Lefebvre: Crítica Espacial**. Brasília, 2015.

DAMIANI, Amélia Luísa. **Introdução a elementos da obra de Henri Lefebvre e a Geografia**. Revista do Departamento de Geografia -USP. Vol. Especial 30 anos, 2012.

FACCHINI, Regina. FRANÇA, Isadora Lins. BRAZ, Camilo. **Estudos sobre sexualidade, sociabilidade e mercado: olhares antropológicos contemporâneo**. Dossiê Antropologia, Gênero e Sexualidade no Brasil: balanço e perspectivas, 2014.

FRANGIOTTI, Nanci. **O espaço do carnaval na periferia da cidade de São Paulo**. 2007. 125 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Geografia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007

FRESHE, Fraya. **Tempos no corpo: Contribuições do método lefebvriano para a pesquisa urbana**. Estudos de Sociologia. Recife, 2015.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade: 1: a vontade de saber**. Rio de Janeiro: Graal, 1977

HEGEL, G. W. F. **Princípios de filosofia do direito**. Trad. Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

LACOSTE, Yves. **A geografia – isso serve, em primeiro lugar para fazer guerra**. Tradução Maria Cecília França – Campinas, SP: Papyrus, 1989.

LEFEBVRE, Henri. **Lógica formal/lógica dialética**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1975.

LEFEBVRE, HENRI. **O Direito à Cidade**. Tradução: RUBENS, Eduardo Frias. São Paulo, CENTAURO, 2001.

LEFEBVRE, Henri. **A produção do espaço**. Trad. Doralice Barros Pereira e Sérgio Martins (do original: La production de l'espace. 4e éd. Paris: Éditions Anthropos, 2000). Primeira versão : início - fev.2006

LEFEBVRE, Henri. **Hegel, Marx, Nietzsche o el reino de las sombras**. 12a Ed. Trad. Mauro Armiño. Madrid: Siglo XXI Editores, 2010.

LUTFI, Eulina Pacheco, Sochaczewski, Suzanna e JAHNEL, Teresa C. **As representações e o possível**. In: Martins, José de Souza (org) Henri Lefebvre e o Retorno à dialética. Editora Hucitec. São Paulo, 1996.

MAcRAE, Edward. **Em defesa do gueto**. In: GREEN, James N. e TRINDADE, Ronaldo (org). Homossexualismo em São Paulo e outros escritos. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. **De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana** *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. Vol. 17 nº49. Junho/2002.

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 de 2006, p. 103-116.

OLIVEIRA, Filipe Vieira. **“Itaquera para quem?” : projetos urbanos e mudanças socioespaciais na periferia de São Paulo** / Filipe Vieira de Oliveira ; orientadora, Silvia Helena Zanirato. São Paulo, 2015

POLLAK, Michael. **A homossexualidade masculina, ou: a felicidade no gueto**. In: ARIÈS, Philippe; BÉJIN, André (org). Sexualidade Ocidentais. Lisboa, 1983

REIS, Ramon Pereira. **Entre fluxos e contra-fluxos, periferias e centros: descentralizando sociabilidades homossexuais na cidade de São Paulo**. Gênero na Amazônia. Belém. 2014.

REIS, Ramon Pereira. **“A cidade não se relaciona com a periferia”: circulações de jovens homossexuais por bairros e bares da periferia de São Paulo e Belém**. SPG 20- Sexualidade e Gênero: espacialidade e relações de poder em diferentes escalas do urbano. 2012.

REIS, R. **Cidades e subjetividades homossexuais: cruzando marcadores sociais da diferença em bares nas “periferias” de São Paulo e Belém**. Tese de Doutorado, Antropologia Social, Universidade de São Paulo – USP, 2017.

ROLNIK, Raquel. **Megaeventos: direito à moradia em cidades à venda**. São Paulo, São Paulo, Pubilfolha, 2012.

SAFFIOTI, Heleieth I. B. **A mulher na sociedade de classes: mito e realidade**. São Paulo: Expressão Popular, 2013. 3. ed. [1. ed.,1969].

SEABRA, Odette Carvalho de Lima. **Insurreição do uso**. In: Henri Lefebvre e o retorno à dialética[S.l: s.n.], 1996.

SCHIMID, Christian. **A teoria da produção do espaço de Henri Lefebvre em direção à uma dialética tridimensional**. Tradução: Marta Inez Medeiros Marques e Marcelo Barrero. GEOUSP - Espaço e Tempo, nº 32. São Paulo, 2012.

SILVA, Jonas Bassfeld Maceno **Um lugar do Funk: o Baile do DZ7 em Paraisópolis, São Paulo** / Jonas Bassfeld Maceno Silva ; orientador Rodrigo Ramos Hospodar Felipe Valverde. - São Paulo, 2018.

SIMÕES, Júlio; FRANÇA, Isadora Lins. **Do gueto ao mercado**. In: GREEN, James; TRINDADE, Ronaldo (Orgs.). **Homossexualismo em São Paulo e outros escritos**. São Paulo, Editora da Unesp, 2005, pp.309-333.

SOJA, Edward. **Geografias Pós-Modernas**. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 1993.

VICENTE, Tiago Augusto Silva.. **Espaço urbano e sexualidade: a territorialização da população LGBT no largo do Arouche e na Rua Frei Caneca**, São Paulo, 2015.

VOLOCHKO, D. **Henri Lefebvre: totalidade, radicalidade e dialética espacial**. Geousp – Espaço e Tempo (Online), v. 23, n. 3, p. 506-524, dez. 2019, ISSN 2179-0892.