



ENLUTAMENTO PÚBLICO E VIDAS VIVÍVEIS: O AROUCHE ENQUANTO CASA, HABITAR E LUGAR

Public Mourning and liveable lives: Arouche as House, Dwell and Place

Mayara Sebinelli¹
Tiago Rodrigues Moreira²

RESUMO

As variadas lutas por uma vida vivível rebatem ontologicamente a figura do humano, aquela que querendo ou não, atravessa o pensamento moderno eurocentrado ocidental, que por vezes em situação de enquadramento, encapsula os humanos e os naturaliza como uma totalidade, esquecendo da desnaturalização e da despossessão. Judith Butler no processo de reconhecimento, abre margens para tensionarmos quais vidas são passíveis do enlutamento coletivo e, portanto, consideradas vidas humanas/legítimas/vivíveis. Eis o desafio do nosso texto, reverberar o enlutamento público e coletivo no lugar Arouche, que hoje simboliza um habitar de luta e um lugar de moradia para muitas pessoas LGBTQIAPN+. Por isso, repensar o Humano, assim como o Humanismo, se faz basilar no contexto contemporâneo, onde várias corporeidades estão marginalizadas por não fazerem parte de um modelo normativo de humano. O caminho feito está proposto pelas bases da fenomenologia, que busca deslindar os fenômenos como eles são e como eles se manifestam no mundo vivido (voltar às coisas mesmas). Por isso, circunscrever vidas vivíveis e o enlutamento público se mostram como relevantes possibilidades de deflagrar a fenomenologia dos lugares e do habitar contemporâneo.

Palavras-chave: Humano; Vulnerabilidade; Sexualidade-em-situação; Gênero; Violência

ABSTRACT

The many struggles for a livable life ontologically refute the figure of the human, the one that willingly or unwillingly crosses modern Western Eurocentric thought, which, at times, in a framing situation, encapsulates humans and naturalizes them as a whole, forgetting denaturalization and dispossession. Judith Butler, in the recognition process, opens up margins for us to stress which lives are subject to collective mourning and therefore considered human/legitimate/livable lives. This is the challenge of our essay, to reverberate the public and collective mourning in the Arouche place, which today symbolizes a place of struggle and a place of residence for many LGBTQIAPN+ people. Therefore, rethinking the Human, as well as Humanism, is fundamental in the contemporary context, where various corporeities are marginalized because they are not part of a normative model of the Human. The path taken is proposed by the foundations of phenomenology, which seeks to see phenomena as they are and how they manifest themselves in the lived world (back to things themselves). Therefore, circumscribing livable lives and public mourning are shown to be relevant possibilities to trigger the phenomenology of places and contemporary living.

Keywords: Human; Vulnerability; Sexuality-in-situation; Gender; Violence

¹ Mestranda no Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas e Sociais Aplicadas da Faculdade de Ciências Aplicadas (FCA) da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). E-mail: mayarasebinelli@gmail.com

² Doutorando em Geografia pelo Programa de Pós-Graduação em Geografia no Instituto de Geociências (IG) da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). E-mail: t229845@dac.unicamp.br



Quem é humano?

Iniciamos esse texto com uma situação emergente.

Mulher trans, preta, periférica e deputada federal. O caso de Erika Hilton³, nos coloca a situação do humano via a flor da pele. Em um corpo que não é visto como vida, Erika estava ocupando um espaço destinado àqueles que o são, e ali, em pleno Congresso Nacional, se vê sendo violentada e tendo sua humanidade post em xeque, objetificada e diminuída. Pela corporeidade vivemos um processo de desumanização, camuflado nos risos, nos deboches, nas caricaturas de que pode ser uma vida vivível. Ainda sob as lentes da homolebitransfobia⁴, existe um imperativo ético que controla os corpos e as atitudes desses corpos. A questão pelo humano, ainda em sua maioria, tem cara, cor, raça, gênero e sexualidade, um padrão a partir do qual cada humano vai se determinar.

Para corroborar nossa problemática, “o humano possível já não está mais determinado nem por qualquer essência ou princípio, e nem por qualquer télos idealizado” (CARBONARA, 2020, p. 324). Ou seja, a ideia de um humano que seja ideal e naturalizador já não corresponde às nossas expectativas pois, quando o fazemos, caímos na ingenuidade de capturar o outro para o campo do mesmo (LEVINAS, 1980). Por isso, cabe a nós praticarmos a perda de “qualquer ideia de natureza humana ou outro modo de indicar algum fundamento imanente de nossa humanidade” (CARBONARA, 2020, p. 324).

Marandola Jr. e Lima-Payayá (2023, p. 537) salientam a necessidade de “ir além de reconhecer os limites do(s) humanismo(s) ou apontar seu caráter fraco enquanto orientação filosófica de nossas investigações”. É necessário discutir e reconhecer a extensão das problemáticas que estão implicadas nesta tradição”. Acreditamos que nosso exercício seja reconhecer as discrepâncias do humano e de como ele vem sendo colocado em diferentes horizontes da sociedade.

Judith Butler, aspersora de ideias contracoloniais, se posiciona na contramão da tradição do humanismo que, como levantado por Marandola Jr. e Lima-Payayá (2023), exacerba o humano e se torna prerrogativa para violências coloniais. Esse posicionamento

³ Veja na íntegra: <https://www.cartacapital.com.br/cartaexpressa/parlamentares-acusam-bolsonarista-de-transfobia-contra-erika-hilton-na-cpni/>. Acesso em 13/07/2023

⁴ Trata-se do ato de discriminar uma pessoa em razão de sua orientação sexual ser homossexual, em especial a lésbica, e também por sua identidade de gênero transsexual.



fica evidenciado quando a autora, ao se perguntar sobre “quem conta como humano?” (BUTLER, 2019, p. 26), desenvolve sua reflexão em torno do luto, e nos traz três desdobramentos: o primeiro é que o humano, possui não apenas um gênero específico, mas também uma sexualidade, uma raça e uma origem; em segundo lugar, que há aqueles que insistem em “viver, teimosamente, nesse estado de morte” (BUTLER, 2019, p. 37), em permanecer animados, e eles são, inevitavelmente, violentados, já que não eram legitimados como vida; e, em terceiro lugar, que a vulnerabilidade é parte constituinte de quem nós somos, e nós só *somos* a partir do Outro, do que vem de fora.

Sobre a vulnerabilidade, a autora nos coloca a seguinte perspectiva: desde que nascemos, nosso corpo não é nosso, não nos pertence. Estamos vulneráveis desde o princípio, entregues aos cuidados de pessoas que não escolhemos e não conhecemos, no seio de uma sociedade que possui normas com as quais não concordamos, mas que formam nossa própria noção de ser posteriormente (BUTLER, 2022a). Para Butler (2022a), como seres sexuais estamos entregues ao desejo do outro e pelo outro, num movimento existencial que se faz para fora, no outro: “*Isso significa que o caráter extático de nossa existência é essencial para a possibilidade de persistir como humano*” (BUTLER, 2022a, p. 62, grifo no original). Nesse movimento, o reconhecimento do outro em relação a mim se torna, portanto, ontológico. Quando vivemos fora do que a norma estabelece (norma que me dá reconhecimento imediato como vida e como humano), nos deparamos com uma empreitada pelo reconhecimento do outro, por nos tornarmos inteligíveis, para que, assim, nossas vidas se tornem vivíveis.

Por isso, “romper com o humanismo, enquanto totalização do humano, se faz necessário, em especial pelo sentido ético de uma alteridade radical. Isso não implica necessariamente desfocar do humano, mas envolve reposicioná-lo em um lugar humilde, de passividade, entre” (MARANDOLA JR., LIMA-PAYAYÁ, 2023, p.539).

Desse modo, este texto se inclina para as corporeidades e os lugares que não estão reconhecidos na pergunta sobre o humano e sobre a vida. Então, na esteira do pensamento de Judith Butler (2019; 2022a; 2022b), questionamos: que vida conta como vida? Diante dessa problemática, a premissa do texto é entender como o luto público se manifesta como modo de ser, e que possa ser pensado no âmbito político do habitar os lugares de resistências, no nosso caso, o Largo do Arouche. A relação da sexualidade e gênero se



atravessa com a lugaridade vivida, nesse caso, tomamos a sexualidade-em-situação (MOREIRA, 2021) como norteadora para circunscrever as relações que o lugar largo do Arouche estabelece com as pessoas que ali habitam.

Enlutamento e vulnerabilidade

Toda essa prerrogativa que apresentamos esbarra no nosso modo de ser-e-estar-no-mundo, e muito tem que ver com nossa corporeidade e nossa inerente vulnerabilidade existencial. Especialmente para aqueles de nós que não nos conformamos às normatividades.

Para Butler (2019), o entendimento do que é vida e de quem é humano vem a partir da questão do luto: todos sabemos o que é perder alguém e o luto só é realizado por aqueles que são considerados vida, humanos. Apenas sentimos a perda daqueles que nos constituíram. Então, quando pedimos para sermos inteligíveis, vistos como vida, estamos também pedindo que nossas vidas sejam enlutáveis.

Butler (2019) também argumenta que o luto fornece senso de comunidade, já que

se o meu destino não é, nem no começo, nem no fim, separável do seu, então o “nós” é atravessado por uma relacionalidade que não podemos facilmente argumentar contra; ou melhor, podemos argumentar contra, mas estaríamos negando algo fundamental sobre as condições sociais da nossa própria formação (BUTLER, 2019, p. 28)

Estamos, segundo a autora, entregues ao outro, ao desejo do outro, a seu reconhecimento e sua disposição de nos enlutar. “[...] O luto mostra o modo como somos reféns de nossas relações com os outros” (BUTLER, 2022a, p. 39) e, portanto, o quanto somos ex-táticos, despossuídos no outro, vivemos fora de nós.

Mas o que significa uma vida vivível?

Quando perguntamos o que torna uma vida vivível, estamos perguntando sobre certas condições normativas que devem ser atendidas para que a vida se torne vida. E, portanto, há pelo menos dois sentidos de vida, aquele que se refere à forma biológica mínima de viver, e outro que intervém desde o início, que estabelece condições mínimas para uma vida vivível com respeito à vida humana. E isso não implica que possamos desconsiderar a mera vida em favor da vida vivível, mas que devemos perguntar [...] o que humanos precisam para manter e reproduzir as condições de sua própria capacidade de viver (BUTLER, 2022a, p. 70)

Ter uma vida vivível passa, como a própria autora escreve, por depender “da



proteção de espaços públicos e privados, de sanções legais que nos protejam da violência, de salvaguardas institucionais de vários tipos de agressões indesejadas impostas a nós” (BUTLER, 2022a, p. 62). Aqui chegamos à uma questão chave: a Modernidade, com seu racionalismo iluminista e tendo como base o colonialismo e a criação do homem (FOUCAULT, 1999). Para tanto, a contemporaneidade tendo suas raízes na Modernidade, impôs como seu modo de vida a cidade, a urbanidade (HOLZER, 2017; MARANDOLA JR., 2020b).

Quando Merleau-Ponty (2018), em sua Fenomenologia da Percepção, se coloca contra o cogito cartesiano e contra o homem kantiano, ele traz justamente o desligamento, perpetuado na Modernidade, entre a consciência e o corpo. Para ele, “o mundo não é um objeto do qual possuo comigo a lei de constituição; ele é o meio natural e o campo de todos os meus pensamentos e de todas as minhas percepções explícitas” (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 6). Isso significa, justamente, a inversão da lógica do “penso, logo existo”, uma vez que não há existência que não seja desde um corpo no mundo: “a verdade não ‘habita’ apenas o ‘homem interior’, ou, antes, não existe homem interior, o homem está no mundo, é no mundo que ele se conhece” (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 6).

Marandola Jr. (2017, p. 35), circunscreve a facticidade do ser-no-mundo pela esteira da fenomenologia heideggeriana indo de encontro ao pensamento levinasiano para colocar em xeque a indissociabilidade entre as pessoas e os lugares.

Uma compreensão fenomenológica, na chave de Heidegger, partirá da facticidade do ser-no-mundo, centrando-se nas formas de ser-e-estar do ser-aí (Dasein). Dito de outra maneira, pensando fenomenologicamente, a cisão entre pessoas e lugares é diluída (a exemplo de outras dicotomias): pessoas são seus lugares; lugares são suas pessoas ou, como propõe Lévinas, é na dimensão do existente, das existências concretas e circunstancializadas, que o lugar e o sujeito se desvelam, simultaneamente.

Trata-se de uma questão ontológica: a indissociabilidade ou, como colocado por Marandola Jr. (2017, p.36), a “simultaneidade pessoas-lugar”.

Corpo e mundo vêm à existência de forma simultânea, não havendo corpo (ou o ser) sem mundo, nem mundo sem ser. Assim, se podemos afirmar que eu sou o mundo, por conta de tal indissociabilidade, o filósofo [Merleau-Ponty] assevera que o mesmo também é verdadeiro: o mundo sou eu (MARANDOLA JR., 2021, p. 56)



Voltemos à pergunta colocada por Butler: o que torna uma vida vivível? Ela mesma diz que “quando perguntamos o que torna uma vida vivível, estamos perguntando sobre certas condições normativas que devem ser atendidas para que a vida se torne vida” (BUTLER, 2022a, p. 70). Defendemos, numa perspectiva fenomenológica, que ontologicamente existimos no mundo, como abertura, que só somos em relação a ele e que há uma indissociabilidade entre nós e o lugar; portanto, uma vida não pode ser vivível se não for desde um lugar ou, como colocado por Sebinelli e Costa (2023, p. 11), “voltando à questão do habitar heideggeriano, se somos à medida que habitamos, quando o habitar nos é negado, também nossa própria existência o é”.

Se somos o lugar e o lugar somos nós, assim como somos em relação ao Outro e ele é em relação a nós, na morte e, conseqüentemente, no luto, não estamos lidando com a perda da vida de outrem, mas com a perda de nós mesmos em relação.

Quando cruza a Ipiranga e a Avenida São João: um lugar-Arouche

A região que fica entre a Praça da República e o Largo do Arouche, em São Paulo (SP), com especial olhar para o Largo, compreende um lugar que é ocupado pela população LGBTQIA+ desde, pelo menos, os anos 1950, como pode ser observado nos trabalhos de Barbosa da Silva (2005), Perlongher (1987), Green (2000) e França (2006).

Ali, a população homossexual se encontrava para realizar *footing*⁵, socializar, se tornarem disponíveis aos encontros sexuais, que podiam acontecer nos banheiros públicos do Largo do Arouche ou nos cinemas da região (BARBOSA DA SILVA, 2005). Foi ali que centenas de pessoas trans, travestis e gays marginalizadas escolheram e foram levadas a escolher (PERLONGHER, 1987), para se estabelecer, a prostituição, para se entregarem ao desejo do outro, que muitas vezes é acompanhado da violência inerente à sua corporeidade, cuja simples existência, como ser animado ou como objeto de desejo, ameaça, no olhar daqueles que violentam, a existência de quem está na norma, pois questiona o sentido de mundo que formam o sentido de eu daqueles que estão conformados às normas e categorias do mundo social (BUTLER, 2022a).

Durante a década de 1980, após repetidas tentativas de retirada da população

⁵ Trata-se de uma antiga prática das cidades do interior, assimilada pelos homossexuais da época, que consistia de “grupos de homens e mulheres jovens circulavam em direções opostas em torno da praça principal da cidade com o objetivo de flertar, trocar fofocas e escolher um namorado ou uma namorada” (GREEN, 2000, p. 276)



homossexual dessa região, a região do Arouche e da Avenida Vieira de Carvalho passam a ser foco da confluência de grupos homossexuais por conta de uma nova onda de fortes repressões nas outras regiões homossexuais da cidade, e do chamado “desbunde” gay (massivo movimento de “saída do armário” por parte dos gays, inspirado por figuras públicas como Ney Matogrosso, Caetano Veloso, Gilberto Gil e os *Dzi Croquettes*) que tem como epicentro o Largo do Arouche (PERLONGHER, 1987). A efervescência das ruas reflete no surgimento de uma militância organizada, que consegue fundar o Grupo Somos de Afirmação Homossexual⁶, cujo objetivo era a libertação dos gays. Os membros ligados ao Grupo se encontravam no Bar 77, de frente para o Largo do Arouche, o que reforça a importância desse espaço para a formação política do posterior movimento LGBTQIAPN+ e da militância organizada (PERLONGHER, 1987).

O fortalecimento dos grupos e espaços homossexuais têm como ponto culminante o verão de 1980, quando o centro “foi praticamente ocupado por massas de bichas, gays, travestis, marginais, bofes, prostitutas etc.” (PERLONGHER, 1987, p. 107). Entretanto, esse movimento não passaria despercebido pelos setores conservadores. Em toda a região, em especial em volta do Largo do Arouche, havia prédios residenciais de classe média e restaurantes de luxo.

No início, as queixas anônimas desses setores resultaram em rotineiras violências policiais. Porém, em abril do mesmo ano, o jornal *O Estado de S. Paulo* faz uma campanha bastante barulhenta sobre o “perigo dos travestis”(BARRETO; LOMBARDI, 1980; O ESTADO DE SÃO PAULO, 1980; PERLONGHER, 1987), que resultou em uma movimentação de forças políticas. O delegado José Wilson Richetti é transferido para a região central, que, em resposta à campanha do jornal, instaura a Operação Limpeza (ou Operação Rondão).

É então que, após a prisão de diversas pessoas da comunidade, acontece uma passeata organizada pela população homossexual e pelos movimentos feministas e negros para protestar contra José Wilson Richetti e sua operação higienista.

João Silvério Trevisan, que foi um jornalista brasileiro e ativista pelos direitos homossexuais, tendo sido também um dos fundadores do Grupo SOMOS e do jornal

⁶ De acordo com Green (2000), o grupo Somos foi a primeira organização brasileira criada pelos direitos gays. Teve como um de seus precursores João Silvério Trevisan, jornalista brasileiro que havia morado em São Francisco e se inspirado no movimento de liberação gay da Área da Baía de São Francisco.



Lampião da Esquina⁷, em julho de 1980 escreve o seguinte relato no Lampião:

Naquela sexta-feira 13 de junho, dia de Santo Antônio, quase mil pessoas se reuniram diante do Teatro Municipal, no começo da noite. [...] Compareceram sim as bichas rasgadas que pouco têm a perder além da vida. Mesmo debaixo de um certo clima de tensão, foram se abrindo algumas faixas que pediam a exoneração de Richetti, protestavam contra a prisão cautelar ali experimentada e exigiam o fim da violência policial, da discriminação racial e a libertação de putas e travestis. [...] Entrando no Largo proibido desde há duas semanas, os manifestantes gritam O AROUCHE É NOSSO (TREVISAN, 1986, p. 313)

Essa reivindicação pelo lugar é intrínseca e concomitantemente, uma reivindicação pelo existir, como vida e como cidadão. É persistir, resistir ao apagamento. “A aspiração normativa em ação aqui tem a ver com a capacidade de viver, respirar e se locomover [...]” (BUTLER, 2022, p. 59).

Esse grito, que começa em 1980, continua até os dias de hoje. Conforme pode ser visto no trabalho de Bernardes e Costa (2021), a região ainda é ocupada por grupos LGBTQIA+, que se especializam pela área de acordo com suas diferentes preferências e desejos. O trabalho de Puccinelli (2017) também nos mostra como o Largo é crucial para grupos LGBTQIA+ que se unem em torno desse lugar, criando laços afetivos, familiares e de suporte entre si, nos mostrando novamente a importância da reflexão de Butler (2022a) sobre o fim do parentesco heterossexual.

Até hoje, coletivos LGBTQIA+ da área lutam contra as tentativas higienistas de apagamento e gentrificação. É o caso recente do projeto urbanístico proposto para a região pela prefeitura em parceria com escritórios de arquitetura franceses nomeado “*Petit Paris*” e que deixa completamente de lado a história de décadas da comunidade e não prevê a população LGBTQIA+ no projeto (LORES, 2017; PAULO, 2019). Coloca-se a necessidade de revitalizar a área porque é “perigosa”, discurso que esconde o fato de que, na realidade, o que se deseja é retirar os corpos LGBTQIA+ periféricos e racializados que habitam esse espaço.

Esse movimento repetidamente feito de reivindicação dos grupos LGBTQIAPN+ pelo Largo do Arouche desvela uma relação profunda e constituinte com o lugar. Não é um movimento de reivindicação de um espaço no sentido extensivo, mas

⁷ *Lampião da Esquina* foi um tabloide mensal fundado por intelectuais do Rio de Janeiro e São Paulo em 1978, cuja publicação era dirigida ao público homossexual, em especial, como aponta MacRae, aqueles que frequentavam o “gueto” paulistano (GREEN, 2000; MACRAE, 2005).



uma reivindicação ligada ao próprio ser.

Entre o descanso e movimento: o lugar

“O sentido de lugar, implica o sentido de vida e, por sua vez, o sentido do tempo”
Lívia de oliveira (2012, p. 3)

O lugar enquanto dimensão do vivido exerce um papel fundamental na condição do existente. Há uma estreita relação entre o lugar e o sentido político de sua manifestação a partir do habitar. O que Buttimer (2015) nos orienta é pensar o lugar por dois prismas, o sentido de lar e o sentido de horizonte de alcance. O lar enquanto uma postura de dentro, e o horizonte de alcance enquanto uma postura para fora, que nada mais é que a relação entre descanso e movimento (BUTTIMER, 2015; MOREIRA; PACHECO JUNIOR; MARANDOLA JR., 2023).

Essas posturas de Buttimer (2015) nos faz pensar a articulação entre a vida política e a construção das identidades das pessoas que se arraigam pelo lugar, de modo que temos de nos precaver ao compor as significações de lugar remetendo a “lugar é isso” ou “lugar é aquilo”, pois isso impossibilita a abertura para o campo de fenomenalidade desse.

Ao limitar a fenomenalidade do lugar a partir da substancialidade, recorreremos a uma velha máxima de relação usada na Geografia entre sujeito e lugar. Ambos são coexistentes, mas quem outorga quem? Quem denota a fenomenalidade? Preliminarmente, podemos dizer que o lugar passa a ser substancializado pelo sujeito a partir das possíveis aparições e manifestações daquele fenômeno lugar. Findado esse processo, preencho o lugar de significações, à lá espírito-aranha sartreano (SARTRE, 2005).

Nessa linearidade de pensamento, nutrem o lugar de significados e perpetuam essa significação como presente mutável. Após digerir as informações coletadas, assimilam que a fenomenalidade do lugar possa ser estática e preenchida por sentimentos e sensações. Tomam a fenomenalidade do lugar com base na sua aparição e esquecem por vezes da situação que atravessa e metamorfoseia o lugar constantemente.

Ou seja, não ocorre uma explosão no mundo, ainda trabalhamos num emaranhado de estados de consciência encapsulados, enquadrando o lugar como conteúdo da consciência, numa perspectiva da consciência moderna. Estamos ainda tão preocupados com a *claridade* do fenômeno e os purismos, que não nos damos conta da própria



fosforescência fenomenal que é aquecida justamente pela situação.

Por isso, amalgamar a ambiguidade e não a dicotomia no fazer-fenomenologia nos parece um caminho galvanizado para a explosão da própria intencionalidade. Edward Casey (2018) em *“Place and Situation”* relata que lugar e situação se mesclam no cotidiano e acabam por se confundirem nas suas fenomenalidades. De antemão, o filósofo rabisca no texto uma alusão de que seria fácil distinguir, ou diferenciar o lugar da situação, haja vista que o “lugar seria o local, onde algo pode ser encontrado; já a situação é como as coisas são dispostas no lugar” (CASEY, 2018, p. 19. Tradução livre)⁸. Isso devido à tradição escolástica de assimilar o lugar como um contêiner, ou, como Aristóteles havia definido, primeiro limite imutável daquele que o rodeia.

Sabemos que a ambiguidade entre a situação e o lugar irão coadunar nas situacionalidades do lugar, assim como nas lugaridades das situações, pois, a situação por sua vez implica o lugar, ela se dobra no lugar. Sendo assim, para refletir sobre o lugar, uma possibilidade a fazermos é a de se abrir para as possíveis dobras das situações.

Cada dobra pode vir a manifestar uma situacionalidade do lugar, enviscado e explosivo no mundo. Por isso, a situação e o lugar se tornam co-existentes por meio da ambiguidade, pois, para Casey (2018), estar situado significa, no mínimo, estar num lugar onde os eventos e as coisas podem vir a ser coerentemente relacionados uns com os outros. O “lugar não é apenas coadunante, mas também desconstrutivo - desconstrutivo de oposições que trazem e fazem permanecer juntas essa própria ambivalência” (CASEY, 1996, p. 36. Tradução livre)⁹. Sendo assim, há uma cadeia de construção e desconstrução que paira sobre o lugar que nos impossibilita de entendê-lo como um contêiner.

Marandola Jr. (2020a, p. 10) salienta que “o fenômeno lugar, pensado a partir das lugaridades de uma geografia-mais-que-extensiva, não se constitui a partir de sujeitos e objetos, mas de emergências, as quais entrelaçam de maneira essencial espaços, lugares e entes em ato”. Ou seja, rascunhar a fenomenalidade do lugar num sentido de adverbialidade que rabisca a circunstância por entre as situações. Também numa postura a partir de uma “topologia relacional que em sua presentificação acontecimental, não se delinea a partir de uma anterioridade histórica, mas de um acontecer” (MARANDOLA

⁸ “Place would be location, where something is to be found; “situation” is how things are disposed in place” (CASEY, 2018, p. 19).

⁹ “Place is not only codnative but also deconstructive – deconstructive of oppositions that it brings and holds together within its own ambience” (CASEY, 1996, p. 36)



JR., 2020a, p. 10).

O lugar de resistência que pensamos juntos ao longo desse texto, se articula com a própria situacionalidade de cada existente. Seja pelo descanso ou pelo movimento, o habitar se manifesta enquanto condição.

Para Heidegger (2012, p. 127), “A maneira como tu és e eu sou, o modo segundo o qual somos homens sobre essa terra é o Buan, o habitar”. Como bem apontado por Marandola Jr. (2021, p. 54), “lugar, para Heidegger (2001c), não é um ponto no espaço geométrico euclidiano. Ele possui o caráter de reunião, de atravessamento, sendo, portanto, referência de sentido para a própria existência”. O ser-situado, portanto, é em situação, em movimento de indissociabilidade com este mundo, conforme coloca Marandola Jr. (2021).

Quando Butler fala sobre essa existência que se dá como movimento para fora, ela não começa pelo lugar. Começa pelo luto, como já debatemos anteriormente, mas passa também pela sexualidade. Para a autora, “a sexualidade não é simplesmente um atributo que se tem, uma disposição ou um conjunto padronizado de inclinações. É um modo de se dispor em relação aos outros [...]” (BUTLER, 2022a, p. 61). O movimento de estar fora de nós mesmo é uma dimensão da nossa existência como seres sexuais, diálogo que ela faz com Merleau-Ponty (2018).

Mas, o lugar, que é existencial, se desvela como um lugar na relação com os Outros. O habitar não é individual. Não se trata de *Eu* ser à medida que habito, mas **SERMOS** à medida que habitamos. Somos em relação com o Outro e o lugar concomitantemente, portanto o lugar se desvela em uma relação coletiva.

Vidas vivíveis e o enlutamento público

Para nós, fica muito evidente na história do Largo do Arouche e no modo como ela foi sendo contada ao longo do tempo, justamente a indissociabilidade entre ser-sexualidade-lugar. O Arouche é um lugar de resistência LGBTQIAPN+ à medida que ali habitam, em sentido existencial, pessoas LGBTQIAPN+, que existem, que são em relação umas às outras pela sexualidade. Tudo ao mesmo tempo, em um movimento indissociável. O Arouche continua, reiteradamente, sendo lugar de existência para essas pessoas, pois ali elas habitam e são há medida que ali habitam.



Um projeto recente da Universidade de São Paulo (USP) em parceria com o Coletivo *Arouchianos LGBTHQIAPD+* chamado MONA¹⁰ (Museu de Ocupação e Narrativas do Arouche LGBTQIA+) tem feito um movimento de valorização das referências culturais da população LGBTQIAPN+ na região, inclusive contando com um inventário participativo, no qual a própria população indica quais são os monumentos, eventos, lugares, entre outras referências, que devem ser valorizadas e preservadas. Esse projeto encontra-se em íntimo diálogo com o documentário produzido pelo próprio Coletivo, em 2019, chamado “(R)EXISTIR, QUEM OCUPA EXISTE! - Documentário Famílias no Arouche”¹¹, que mostra a resistência das famílias e pessoas LGBTQIAPN+ contra os projetos da Prefeitura de São Paulo de “requalificação” da área.

Existir é um ato de resistência, um ato que só se faz na ocupação do lugar. Ocupar o Arouche enquanto uma vida ininteligível é, como coloca Butler (2019), insistir em permanecer animado, é “viver teimosamente nesse estado de morte” (BUTLER, 2019, p. 37) e, portanto, resistir à sua negação enquanto vida, vivendo. Esses movimentos desvelam uma relação dessas pessoas com o lugar que é de cunho existencial, como já indicado pelo próprio nome do documentário, que nos remete ao que é colocado por Marandola Jr. (2021, p. 55):

O que este em jogo aqui é uma compreensão da relação homem-natureza e sociedade-ambiente que ultrapassa o dualismo moderno e a separação radical entre os dois, concebendo, em sentido existencial, o acontecer simultâneo e indissociável, *tal como aparece na experiência*

O Arouche se mostra um lugar para essas pessoas, com o qual não somente há uma relação existencial, mas a partir do qual elas espaçam a própria existência. O Arouche é uma referência, é uma casa, um habitar (SEBINELLI; COSTA, 2023).

Muitas vidas foram perdidas nessa luta que não é sobre um espaço enquanto extensividade, como no sentido posto pela Modernidade, mas uma luta pela própria existência, para poder ser-no-mundo. No caso do Largo do Arouche e da Praça da República, essas vidas sacrificadas estão na maior parte do tempo corporificadas nos corpos das pessoas trans e travestis, especialmente as que se prostituem na área. É possível perceber a presença desses corpos ali desde o trabalho de Barbosa da Silva

¹⁰ < <https://arouchianos.com.br/mona.html> > Acesso em: 10 de julho de 2023

¹¹ Disponível em < <https://www.youtube.com/watch?v=C4EcehUIvQY> > Acesso em: 10 de julho de 2023



(2005) – ainda que ele não os nomeie assim por conta de seu contexto, nos anos 1950 – e ela se mostra com ainda mais força no trabalho de Perlongher (1987), onde vemos a tentativa de extermínio deles no fim da Ditadura.

Apesar de tudo isso, eles ainda persistem. Estão lá até hoje em sentido de metamorfose.

Em visita ao lugar, em março de 2022, pudemos ter contato com algumas pessoas da região. A presença de pessoas trans e travestis é palpável, assim como o claro abandono dessas vidas e até mesmo sua criminalização (estão presentes em estado de morte, em estado de negação pelos outros, em violência e apagamento). Em conversa com algumas pessoas, vemos que a maioria das trans e travestis não possuem casa, são obrigadas muitas vezes a morar na casa de cafetões e cafetinas. Alguns conseguem pagar mensalidades nos hotéis da região, mas sob certa insegurança. Há também quem está em situação de rua. A polícia não protege esses corpos contra a violência. Pelo contrário, o que foi relatado é que por diversas vezes são os próprios policiais que começam a violência contra eles.

“Vidas transgênero têm um potencial e um impacto real na vida política em seu nível mais fundamental, isto é, no nível em que se determina quem conta como humano e quais normas governam a aparência de uma humanidade ‘real’” (BUTLER, 2022a, p. 55). Por isso, a maior resistência dessa área advém dessas pessoas, desses corpos.

Quando pensamos, então, em um lugar de resistência, estamos pensando nesse espaço existencial daqueles que buscam o *status* de vida e, portanto, o próprio lugar e sua existência se tornam parte da luta ali travada. A existência, em si, é um ato de resistência, desse corpo que insiste em estar animado, se mostrando vivo sem ser vida. Se a busca é epistemológica, de ser reconhecível como vida, de modificar o entendimento do que é humano, então o lugar se manifesta nessa busca.

Voltamos, aqui, na questão do luto.

Argumentamos, então, que lugares de resistência são lugares porque eram lugares para essas pessoas, eram parte da existência dessas pessoas que se foram e agora perdem um pedaço de si. Enlutar de maneira pública essas vidas que morreram lutando para que nossas vidas fossem reconhecidas como vidas, para que nossos corpos fossem humanizados, é mostrá-las como vida, passíveis de luto; mas é também colocar no lugar



uma lembrança de uma parte dele mesmo. Buscar esses nomes, aprender suas histórias, nos entregar a essas vidas e sermos constituídos por elas é humanizá-las, é enlutar e lutar.

Daí a importância de um movimento como o do Museu da Diversidade Sexual, localizado no metrô da Praça da República, em São Paulo (SP), de mostrar uma exposição¹² justamente sobre as memórias da ditadura, expondo diversas edições do jornal *Lampião da Esquina* ou uma sobre a história das *drag queens* de São Paulo, que levou ao seu fechamento por ordem judicial¹³. Ou, também, do que fez o Centro de Referência e Defesa da Diversidade (CRD), localizado nas proximidades do Largo do Arouche de acrescentar o nome de Brunna Valin¹⁴, ativista local pelos direitos LGBTQIAPN+ e HIV/Aids que havia sido orientadora socioeducativa no centro.

Essas vidas são contadas, lembradas e, assim, enlutadas pela comunidade, já que fazem parte dela.

O corpo implica mortalidade, vulnerabilidade, agência: a pele e a carne nos expõem ao olhar dos outros, mas também ao toque e à violência. O corpo pode ser a agência e o instrumento de tudo isso ou o local onde “fazer” e “ser feito para” se tornam equívocos. Embora lutemos por direitos sobre nossos próprios corpos, os mesmos corpos pelos quais lutamos nem sempre são apenas nossos. O corpo tem invariavelmente uma dimensão pública; se constitui como um fenômeno social na esfera pública, meu corpo é e não é meu (BUTLER, 2022, p. 43).

Por isso, esse movimento de enlutamento público e coletivo por essas vidas que não são consideradas vidas, precisa ser parte fundante do que é um lugar de resistência; pois, em última instância, enlutar aqueles que não são enlutáveis é resistir. Resistir à violência do apagamento das normas que não vêm a nós e aos nossos como vidas, como dignos de luto, como dignos de *habitar*.

¹² A programação do Museu da Diversidade Sexual pode ser acompanhada através de seu site < <https://museudadiversidadesesexual.org.br/programacaohistorico> > Acesso em: 19 de Jan de 2023, ou através de sua página do Instagram < <https://www.instagram.com/museudadiversidadesesexual/> > Acesso em: 19 de Jan de 2023.

¹³ < <https://g1.globo.com/sp/sao-paulo/noticia/2022/04/30/museu-da-diversidade-sexual-alega-decisao-judicial-e-fecha-no-lancamento-de-exposicao-com-drag-queens-paulistanas.ghtml> > Acesso em: 19 de Jan de 2023.

¹⁴ < <https://agenciaaids.com.br/noticia/centro-de-referencia-e-defesa-da-diversidade-altera-nome-para-homenagear-bruna-valin/> > Acesso em: 19 de Jan de 2023



REFERÊNCIAS

BARBOSA DA SILVA, J. F. Homossexualismo em São Paulo: Estudo de um grupo minoritário. Em: GREEN, J. N.; TRINDADE, R. (Eds.). **Homossexualismo em São Paulo e outros escritos**. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

BARRETO, E. M.; LOMBARDI, R. O perigo aumenta nas ruas de São Paulo. **O Estado de São Paulo**, 28 mar. 1980.

BERNARDES, A. H.; COSTA, B. P. DA. Dias e noites no Arouche: narrativas sobre regiões gays. Em: TURRA NETO, N. (Ed.). **Geografias da noite: exemplos de pesquisas no Brasil**. São Paulo: Editora UNESP, 2021.

BUTLER, J. **Vida Precária: Os Poderes Do Luto e Da Violência**. Belo Horizonte: Autentica, 2019.

BUTLER, J. **Desfazendo gênero**. 1. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2022.

BUTTIMER, A. Lar, horizontes de alcance e o sentido de lugar. **Geograficidade**, v. 5, n. 1, 2015.

CARBONARA, Vanderlei. Humanismo do outro homem: perspectivas de uma formação a partir da sensibilidade e da ética com Emmanuel Levinas. **Educação e Filosofia**, Uberlândia, v.34, n.70, p.307-332, jan./abr. 2020.

CASEY, E. S. How to get from space to place in a fairly short stretch of time: Phenomenological prolegomena. Em: FELD, S.; BASSO, K. H. (Eds.). **Senses of place**. Santa Fe: N.M.: School of American Research Press, 1996. v. 27p. 13–52.

CASEY, E. S. Place and Situation. Em: HÜNEFELDT, T.; SCHLITTE, A. (Eds.). **Situatedness and Place: Multidisciplinary Perspectives on the Spatio-temporal Contingency of Human Life**. Contributions To Phenomenology. Cham: Springer International Publishing, 2018. v. 95p. 19–25.

FOUCAULT, M. **As palavras e as coisas**. São Paulo (SP): Martins Fontes, 1999.

FRANÇA, I. L. **Cercas e pontes: o movimento GLBT e o mercado GLS na cidade de São Paulo**. São Paulo: Universidade de São Paulo, 31 mar. 2006.

GREEN, J. N. **Além do carnaval: a homossexualidade masculina no Brasil do século XX**. São Paulo: Editora UNESP, 2000.

HEIDEGGER, M. Construir, Habitar, Pensar. Em: HEIDEGGER, M. (Ed.). **Ensaio e conferências**. Tradução: Marcia Sá Cavalcante Schuback. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

HOLZER, W. Ser-na-Cidade: Por uma Arquitetura e Urbanismo como lugar. **Pensando - Revista de Filosofia**, v. 8, n. 16, p. 20–32, 2017.



LEVINAS, Emanuel. **Totalidade e Infinito**. Trad. José Pinto Ribeiro. Biblioteca de Filosofia Contemporânea. Lisboa: Edições 70, 1980.

LORES, R. J. Prefeitura recorre a consulados e a empresas estrangeiras para reformar pontos da cidade. **Folha de São Paulo**, 23 abr. 2017.

MACRAE, E. Em defesa do Gueto. Em: GREEN, J. N.; TRINDADE, R. (Eds.). **Homossexualismo em São Paulo e outros escritos**. 1. ed. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

MARANDOLA JR., E. Morte e vida do lugar: experiência política da paisagem. **Pensando - Revista de Filosofia**, v. 8, n. 16, 2017.

MARANDOLA JR, E. Lugar e Lugaridade. **Mercator (Fortaleza)**, v. 19, n. e19008, 19 jun. 2020a.

MARANDOLA JR., E. Ainda é possível falar em experiência urbana? Habitar como situação corpo-mundo. **Caderno Prudentino de Geografia**, v. 2, n. 42, p. 10–43, 1 jul. 2020b.

MARANDOLA JR., E. **Fenomenologia do ser-situado: crônicas de um verão tropical urbano**. 1a edição ed. São Paulo, SP: Editora Unesp, 2021.

MARANDOLA JR., E.; LIMA-PAYAYÁ, J. DA S. Qual humanismo para a Geografia Humanista? Em: MARANDOLA JR., E.; HOLZER, W.; BATISTA, G. S. (Eds.). **Portais da Terra: contribuições dos estudos humanistas para a Geografia Contemporânea 1**. Teresina: Edufpi, 2023. p. 525–542.

MOREIRA, Tiago Rodrigues. Lavrando a existência gay: ontofenomenologia da sexualidade-em-situação. **Dissertação**. Universidade Estadual de Campinas, Faculdade de Ciências Aplicadas. 2021.

MOREIRA, T. R.; PACHECO JUNIOR, N. C.; MARANDOLA JR., E. Casa como lar: entre descanso e movimento. **Kalagatos**, v. 20, n. 2, p. eK23023, 13 jun. 2023.

O ESTADO DE SÃO PAULO. Polícia já tem plano conjunto contra travestis. **O Estado de São Paulo**, 1 abr. 1980.

OLIVEIRA, L. DE. O sentido de lugar. Em: MARANDOLA JR., E.; HOLZER, W. (Eds.). **Qual o espaço do lugar?: geografia, epistemologia, fenomenologia**. São Paulo: Perspectiva, 2012.

PAULO, P. P. Prefeitura quer transformar Largo do Arouche em “boulevard” com inspiração francesa. **G1**, 24 maio 2019.

PERLONGHER, N. O. **O negócio do michê: prostituição viril em São Paulo**. 2a ed.-ed. São Paulo: Brasiliense, 1987.



PUCCINELLI, B. lar, memória e resistência: reflexos e reflexões sobre mercado imobiliário, homossexualidades e o “tradicional bairro gay” da cidade de São Paulo. Em: AYERBE, J.; LUHMANN, D. (Eds.). **Cidade Queer, uma leitora**. São Paulo: Edições Aurora, 2017.

SARTRE, J.-P. Uma idéia fundamental da fenomenologia de husserl: a intencionalidade. **Veredas FAVIP**, v. 2, n. 1, p. 102–105, jun. 2005.

SEBINELLI, M.; COSTA, N. V. DA. Desfazendo a técnica: : A casa-estojo e o habitar. **Kalagatos**, v. 20, n. 2, p. eK23024, jun. 2023.

TREVISAN, J. S. **Devassos no paraíso**. [s.l.] Max Limonad, 1986.