



UNICAMP

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**

GUSTAVO BELISARIO D'ARAUJO COUTO

**FAZENDO BARRACO:
INTERVENÇÕES SEXO-ARQUITETÔNICAS DA POLÍTICA
HABITACIONAL BRASILEIRA E A INCOMPLETUDE DA CASA**

CAMPINAS
2023

GUSTAVO BELISARIO D'ARAUJO COUTO

**FAZENDO BARRACO: INTERVENÇÕES SEXO-ARQUITETÔNICAS DA
POLÍTICA HABITACIONAL BRASILEIRA E A INCOMPLETUDE DA CASA**

Tese apresentada ao Instituto de Filosofia e
Ciências Humanas da Universidade Estadual
de Campinas como parte dos requisitos
exigidos para a obtenção do título de Doutor
em Antropologia Social.

Orientadora: Professora Dra. Nashieli Cecília Rangel Loera
Coorientadora: Professora Dra. Taniele Cristina Rui.

ESTE TRABALHO CORRESPONDE À
VERSÃO FINAL DA TESE
DEFENDIDA POR GUSTAVO
BELISARIO D'ARAUJO COUTO E
ORIENTADA PELA ORIENTADORA
PROFESSORA DRA. NASHIELI
CECÍLIA RANGEL LOERA.

**CAMPINAS
2023**

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Cecília Maria Jorge Nicolau - CRB 8/3387

B412f Belisario, Gustavo, 1991-
Fazendo barraco : intervenções sexo-arquitetônicas da política habitacional brasileira e a incompletude da casa / Gustavo Belisario d'Araujo Couto. – Campinas, SP : [s.n.], 2023.

Orientador: Nashieli Cecília Rangel Loera.
Coorientador: Taniele Rui.
Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Habitação. 2. Heterossexualidade. 3. Racismo. 4. Relações de gênero. 5. Movimentos sociais. 6. Política habitacional. I. Loera, Nashieli Rangel, 1977-. II. Rui, Taniele, 1982-. III. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. IV. Título.

Informações Complementares

Título em outro idioma: Shacking up : sex-architectural interventions in Brazilian housing policy and the incompleteness of the house

Palavras-chave em inglês:

Housing

Heterosexuality

Racism

Gender relations

Social movements

Housing policy

Área de concentração: Antropologia Social

Titulação: Doutor em Antropologia Social

Banca examinadora:

Nashieli Cecília Rangel Loera [Orientador]

Maria Elvira Diaz Benitez

Antonádia Monteiro Borges

Thomas Jacques Cortado

Luiz Gustavo Freitas Rossi

Data de defesa: 24-03-2023

Programa de Pós-Graduação: Antropologia Social

Identificação e informações acadêmicas do(a) aluno(a)

- ORCID do autor: <https://orcid.org/0000-0002-7059-2529>

- Currículo Lattes do autor: <http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visu>



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**

A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Tese de Doutorado, composta pelas(os) Professoras (es) Doutoras(es) a seguir descritos, em sessão pública realizada em 24 de março de 2023, considerou o candidato Gustavo Belisario d'Araujo Couto aprovado.

Prof. Dra. Nashieli Cecília Rangel Loera (Presidente)

Prof. Dra. Maria Elvira Diaz Benitez

Prof. Dra. Antonádia Monteiro Borges

Prof. Dr. Thomas Jacques Cortado

Prof. Dr. Luiz Gustavo Freitas Rossi

A Ata de Defesa com as respectivas assinaturas dos membros encontra-se no SIGA/Sistema de Fluxo de Dissertações/Teses e na Coordenadoria do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Dedico a César e Donna, que me ensinam
todos os dias a fazer casa.

AGRADECIMENTOS

Foram múltiplas parcerias, trocas, encontros, ajudas e conselhos ao longo desses 6 anos de doutorado que asseguraram que essa tese fosse escrita e defendida. Corrirei o risco de, ao citar algumas dessas pessoas que foram fundamentais, deixar passar nomes que fizeram parte dessa jornada. Por ocasião disso ocorrer, é pelo lapso da memória de anos atribulados e não pela relevância da contribuição que isso terá acontecido.

Antes de tudo, gostaria de agradecer ao MTST pela abertura e diálogo nas rodas de conversa LGBT sem Medo. As reflexões desse trabalho surgiram nos chãos das ocupações e não seria possível sem lutadoras e lutadores que ousassem ocupar. Agradeço ao Francisco, Paulinho (*in memoriam*), Wallef, Débora, Amala e todas as pessoas que participaram das atividades das LGBT sem medo. Agradeço também à Rakyllane que me confiou histórias da sua vida e orientou no argumento da tese.

Agradeço à Nashieli por ter acreditado em mim, mesmo quando eu pensei em desistir. Agradeço ao Centro de Estudos Rurais (CERES) pelas leituras generosas e periódico acompanhamento do trabalho. Agradeço a Elis, Cadu, Maiara, Felipe, Luciana, Lorena, Lídia, Lívia, Diego, Ana, Marcos e Lauro. À Taniele, agradeço por ter topado a coorientação e ter sempre estabelecido ótimas contribuições e reflexões. Agradeço ao grupo de orientandos que por uma ocasião também fizeram leituras e contribuições generosas e em diálogo aberto.

Agradeço à Isadora Lins França e ao Thomas Cortado pelo instigante debate da qualificação que, sem dúvidas, remodelou o texto final. Agradeço a Isadora por ter sentado comigo e pensado meu projeto de pesquisa, por pura disposição em ajudar.

Agradeço a todas às pessoas e eventos do PAGU em que foi possível amadurecer e repensar os caminhos da tese.

Meu muito obrigado ao Grupo de Estudos de Teoria Antropológica (GESTA) por terem me reencantado pela etnografia e pela antropologia quando ela não estava fazendo mais sentido. À Antonádia Borges pela sempre autêntica interlocução e por ter sugerido provar de novos ares fora de Brasília. À Stella Paterniani pela parceria intelectual, amizade, carinho e confiança. A Natália Maria, Roberto, Caio, Fabíola, Andressa e Raíssa.

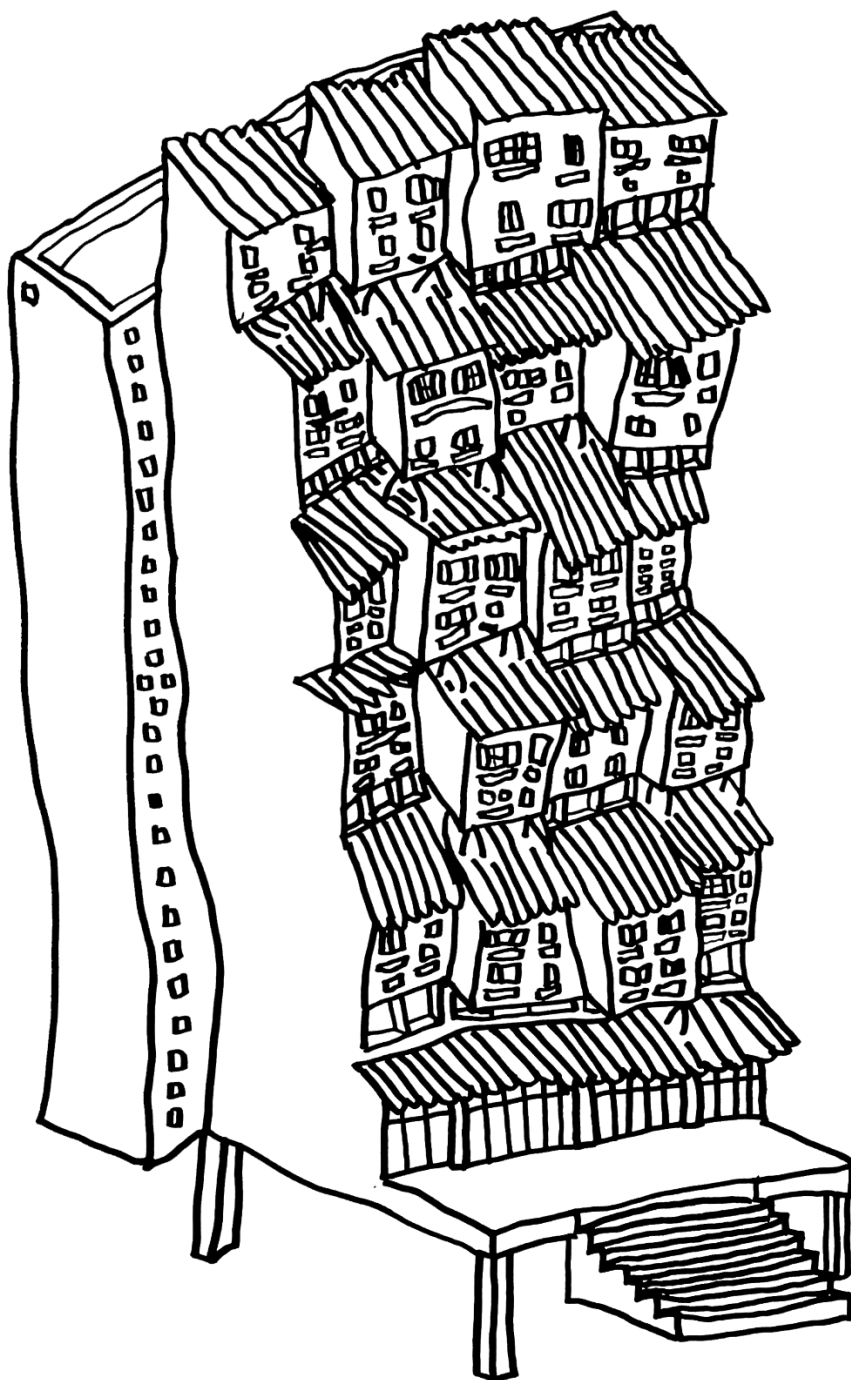
Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Estadual de Campinas. Agradeço aos trabalhadores de Secretaria de Pós-Graduação nas figuras de Márcia Regina Goulart e de Adriana Stella por tornarem tudo isso possível. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

Aos professores da banca, obrigado por terem se disposto ao diálogo e à leitura. Agradeço à Maria Elvira, Luiz Gustavo, Thomas e Antonádia por terem topado prontamente participar da defesa. Agradeço a Sidney Wanderley pela revisão atenta e primorosa. Agradeço a Caíque Azael pelos corres de impressão no Rio de Janeiro. Agradeço à Cristina Patriota e ao grupo de trabalho de Antropologia Urbana por ter sugerido caminhos para a pesquisa até então não explorados. Agradeço ao Ronaldo Almeida pela oportunidade do estágio docência em Antropologia 1.

Agradeço àqueles e àquelas que toparam ler o trabalho e sugerir caminhos. Agradeço à Helena Vieira, Felipe Areda, Octávio Sousa, Hugo, Luiza Foltrán, Ingrid Martins. Agradeço também aos amigos que bem me receberam em Campinas: Biula, Giu, Amanda, Raquel, Rubens, Natália, Fernando Bee, Adriano, Tomaz, Déborah

Cavalcante e Carol Bonomi. Agradeço a André e a Mel pelo tempo em Santos. Agradeço a Toka por emprestar a casa para nossa comemoração. Agradeço a Pedro de Luna por cuidar da minha cabeça.

Por fim, agradeço à minha família pelo suporte e encorajamento no caminho dos estudos. Agradeço a minha mãe Kátia, a meu pai Rogério aos meus irmãos Thiago e Carolina, à minha sobrinha Marina, aos meus cunhados Matheus e Fernanda e aos meus sogros Rita e Japiaçu. Agradeço a César e Donna por terem segurado o rojão e topado, cotidianamente, construir uma casa comigo.



1

“E se ter uma casa me é negado, então vou ter que me levantar e reivindicar o meu espaço, fazendo uma nova cultura – *una cultura mestiza* – com a minha própria madeira, meus próprios tijolos e argamassa e minha própria arquitetura feminista” (Glória Anzaldúa, “La Frontera”)

¹ Essa imagem é nomeada Pombal (2018) e foi feita pelos artistas Julia Brasil e Luca Fischer

RESUMO

A partir de uma etnografia com pessoas LGBT que participam de movimentos de luta por moradia em São Paulo, a pesquisa segue dois caminhos paralelos que convergem na preocupação de entender como a ideia de Casa se articula com gênero, sexualidade e raça. Uma linha de investigação analisa a política habitacional brasileira como *scientia sexualis* (FOUCAULT, 1999), ou seja, em sua normalização da família cis-heteronormativa ideal e na atualização das políticas higienistas de privatização da abjeção. As políticas higienistas do planejamento urbano brasileiro do início do século XX buscaram enquadrar a pulsante vida negra a partir dos critérios da moralidade branca, processo esse que teve importantes implicações em termos de gênero e sexualidade na gênese da política pública. Essas intervenções sexo-arquitetônicas atuaram tanto nos critérios de acesso à política habitacional quanto no desenho arquitetônico das moradias, justificando remoções de cortiços, favelas, palafitas, vilas, malocas e difundindo o modelo que nomeio “casa discreta”. Na segunda linha de investigação, busco compreender, a partir principalmente da trajetória de uma das interlocutoras, de que maneira se criam, inventam, testam, se aventuram e se experimentam relações com suas casas nesse contexto de modulação das cidades com base em um ideal higiênico familiar. Essas perambulações criativas por ideais alternativos de casa são compreendidas a partir dos movimentos expulsivos vivenciados em casas (da família, por parte de vizinhos, locatários, remoções forçadas capitaneadas pelo Estado) relatados nas trajetórias de interlocutoras, bem como das experimentações de outras conformações entre casa, desejo, sexualidade e família nas ocupações do movimento MTST ou nas casas conquistadas da política pública. Na convergência das duas linhas, reflito sobre as possibilidades teóricas de se pensar teoricamente uma Casa não calcada na heterossexualidade.

Palavras chave: Habitação, heterossexualidade, racismo, relações de gênero, movimentos sociais, política habitacional

ABSTRACT

Based on ethnographic research with LGBTQIA+ people who participate in housing movements in Sao Paulo, Brazil, the research follows two parallel paths that converge in the concern to understand how the idea of House is articulated with gender, sexuality and race. One path analyzes housing policy in its *scientia sexuales* character (FOUCAULT, 1999), that is, in the normalization of a cis-heteronormative family ideal and in the updating of hygienist policies that privatize abjection. The hygienist policies of Brazilian urban planning in the early 20th century aimed to shape the Black life based on white morality, a process that had important implications in terms of gender and sexuality in the genesis of public policy. These gender norms were established both in the public policy criteria and in the architectural designs of houses, justifying evictions in buildings that were inappropriate to the model that I am naming “discreet house”. The second path investigates, based mainly on the trajectory of one of the interlocutors, how LGBTQIA+ people create, invent, test and experiment relations with their homes in this context of sexual-architectonics interventions. These trajectories are understood from the expulsive movements experienced in houses (by the family, by neighbors, by forced removals by the State) as well as the experimentations of other conformations between house, desire, sexuality, and family in the occupations of Houseless Movement People (MTST).

Keywords: Housing, heterosexuality, racism, gender relations, social movements, housing policy.

Lista de abreviaturas e siglas

Apib – Articulação de Povos Indígenas do Brasil
BNH – Banco Nacional da Habitação
Capes – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
CDHU – Companhia de Desenvolvimento Habitacional e Urbano do Estado de São Paulo
CNPq – Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico
Cohabs – Companhias de Habitação nos Estados
DF – Distrito Federal
EUA – Estados Unidos da América
FAPESP – Fundo de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo
IAP – Instituto de Aposentadorias e Pensões
Incra – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
LGBT – Lésbicas, Gays, Bissexuais e Transexuais
MA – Maranhão
MST – Movimento dos Trabalhadores Sem-Terra
MTST – Movimento dos Trabalhadores Sem-Teto
OSC – Organização da Sociedade Civil
PCB – Partido Comunista Brasileiro
PCC – Primeiro Comando da Capital
PSOL – Partido Socialismo e Liberdade
PPCUB – Plano de Preservação do Conjunto Urbanístico de Brasília
Sedes – Secretaria de Desenvolvimento Social do Distrito Federal
Seduh – Secretaria de Desenvolvimento Urbano e Habitação do Distrito Federal
SP – São Paulo
TJDFT – Tribunal de Justiça do Distrito Federal e Territórios
ULC – União das Lutas de Cortiço
Unicamp – Universidade Estadual de Campinas

Sumário

FIQUE EM CASA	15
Cap. 1 Preconceito de moradia: casa, heterossexualidade e abjeção ..	38
<i>O preconceito de moradia</i>	<i>40</i>
Família e casa: considerações sobre raça, classe, gênero e sexualidade.....	48
Casa e ficções de identidade	55
A Casa é sempre tida como heterossexual?	61
Cap. 2 A Casa Promíscua e a Casa Discreta:.....	73
Água e contaminação na cidade de São Paulo.....	75
Os cortiços e as substâncias perigosas	80
Gente e sexos	87
A casa discreta	98
Banheiros e tanques: limites para a abjeção.....	103
Abjeção e os sem-teto	110
Cap. 3 A família-<i>plantation</i> e o desenho da cidade	115
O modelo da família brasileira	117
A casa discreta e a família conjugal moderna	125
O casamento e a exclusão do estranho: o surgimento dos critérios	131
O desenho unifamiliar da cidade.....	138

Família como equivocação controlada	146
Cap. 4 A incompletude da casa	159
O coração da ocupação: barracos contíguos.....	161
Fez para afrontar? Convivialidade na ocupação	171
Território, fofoca e sexualidade	180
Trago essa demanda toda comigo.....	187
Eu sempre tive muitas mães	194
Gestando travestis.....	202
Casa e sociogenia.....	206
Considerações finais	216
Referências Bibliográficas.....	226

FIQUE EM CASA

Etnografando em casas que se pretendem discretas

Imagine-se o leitor² sozinho, rodeado apenas de seu computador e sua caneca, fazendo teletrabalho no seu apartamento, em meio à pandemia de covid-19, longe de qualquer alteridade radical que possa ser escrutinável por meio de um trabalho de campo. “Suponhamos, além disso, que você seja apenas um principiante, sem nenhuma experiência, nenhum roteiro e sem ninguém que o possa auxiliar” (MALINOWSKI, 1976:23). A palavra de ordem anunciada por jornalistas, parentes, ministros e redes sociais é “Fique em casa”. Na outra face da moeda do biopoder, o enunciado é “O Brasil não pode parar”. Você só sai de casa para ir ao supermercado ou à farmácia equipado com uma máscara e com o frasco de álcool em gel³.

A um primeiro olhar, a situação descrita acima é diametralmente oposta à vivida por Bronislaw Malinowski (1976) em *Os Argonautas do Pacífico Ocidental*, obra que consagrou o autor polonês como inaugurador do método etnográfico moderno. Nesta obra, Malinowski descreve-se muito longe de casa, no litoral sul da Nova Guiné, em meio ao Pacífico. O autor encontrava-se a milhares de milhas da Grã-Bretanha, local de sua residência e onde lecionava Antropologia Social. O método etnográfico proposto por Malinowski não parece ser compatível com um isolamento em casa para se proteger da covid.

A distância de casa não impediu Malinowski de sofrer na pele os efeitos perversos do nacionalismo, uma certa versão de “A Grã-Bretanha não pode parar”. Em 1914, a Grã-

² Em algumas passagens do texto chamo a leitora/o leitor para o texto. Para evitar ser indelicado com você que está lendo, vario as grafias feminina (leitora) e masculina (leitor).

³ Esse parágrafo é uma paráfrase da célebre introdução da obra *Argonautas do Pacífico Ocidental* de Bronislaw Malinowski. A parte que está em aspas é uma citação *ipsis litteris* de uma frase da passagem.

Bretanha entra na Primeira Guerra com a Alemanha, o que suspendeu a volta do polonês Malinowski para a sua casa e manteve seu isolamento – a suspensão da normalidade da vida cotidiana em casa. O método clássico de Malinowski não seria possível se ele não tivesse sido forçado ao exílio em sua tenda e estendido em dois anos a sua estadia na Melanésia por conta do eclodir da guerra.

Em um artigo intitulado *A etnografia em tempos de guerra: contextos temporais e nacionais do objeto da antropologia*, Mauro Almeida (2004) refaz o percurso histórico da Antropologia e das etnografias, apontando como os contextos de guerra moldaram a disciplina e o seu método. Para Almeida, o contexto da I Guerra Mundial está na gênese do método etnográfico clássico desenvolvido por Malinowski (1976). No método clássico malinowskiano, a cultura é entendida como uma unidade isolada que pode ser registrada sistematicamente num diário de campo a partir do mergulho profundo e longo do antropólogo em pessoa na cultura, posteriormente transformado em texto etnográfico. O isolar-se em uma ilha distante com nativos, longe de casa, ambiente radicalizado pela guerra, faz parte não só da cena que Malinowski quer desenhar na introdução de seu livro, mas de uma defesa epistemológica e metodológica. A suspensão da vida, o isolamento e o exílio não são somente um recurso estilístico, são a condição epistêmica para a construção de uma cultura isolada, de uma alteridade radical.

Assim como Malinowski, a paráfrase que faço de sua introdução acima tem um sentido estético, mas não só. Acompanha um conjunto de questões epistêmicas e metodológicas sobre isolamento, exílio, casa e etnografia. Estando isolado em casa, é possível fazer uma etnografia? É possível fazer etnografia sobre casa quando ela é instrumento de isolamento do mundo? Como construir casa e etnografia diante do imponderável e da catástrofe? Como construir casa e etnografia quando lhe tiram o chão?

Como descreverei a seguir, as tentativas de “ir a campo” foram sucessivamente frustradas, o que remodelou a metodologia desta pesquisa. Os cortes no orçamento das pesquisas no Brasil, o aumento da repressão policial contra os movimentos sociais e, principalmente, a pandemia da covid-19 tiveram reflexo na forma metodológica que foi escolhida.

Casa e propriedade privada: produzindo uma questão

Para compreender algumas das escolhas metodológicas da escrita deste texto, é preciso resgatar os caminhos percorridos pela pesquisa até o momento da pandemia. No final de 2015, escrevia meus primeiros parágrafos da dissertação de mestrado (BELISARIO, 2016), que acabou tendo por título *Brincando na Terra: tempo, política e faz-de-conta no acampamento Canaã (MST – DF)*. As discussões com a Antropologia da Criança que me fascinavam desde o fim da graduação encontraram ecos e sínteses em debates sobre terra, território e casa na pesquisa entre as famílias que reivindicavam um pedaço de terra entre eucaliptos no Canaã (BELISARIO, 2016). Naquele momento, entre outras coisas, debati de que forma a relação com a terra durante as brincadeiras das crianças era substancialmente diferente do espaço esquadrinhado do parcelamento de terras pensado pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra). Enquanto nos jogos de queimada, no pique-pega, de faz de conta, as fronteiras eram móveis e a construção do espaço e do tempo da brincadeira eram relacionais e contextuais, o Incra dividia a terra em sessenta parcelas com iguais medidas em hectares para famílias a partir dos critérios da política de reforma agrária. A terra criada pela brincadeira era algo distinto da divisão territorial feita pelo Incra, pela propriedade.

Essa investigação sobre os sentidos da terra estava conectada com um campo mais abrangente de pesquisas. As preocupações com as formas eminentemente estatais de atropelar múltiplas maneiras de lidar com a terra para imprimir uma lógica da propriedade privada também foram fruto de interlocução com Antonádia Borges (2014), minha orientadora à época do mestrado. E a minha etnografia sobre as brincadeiras das crianças ocupando uma terra em disputa se conectava com uma intertextualidade mais ampla:

Tendo esse pano de fundo em mente, escolhemos neste texto falar de terra a partir dos problemas postos por aqueles que, nas palavras de Franz Fanon em 1961, ou nos versos iniciais da Internacional Socialista, seriam os 5 damnés de la terre, ou seja, os amaldiçoados ou condenados, no Brasil de hoje também chamados de sem terra. Como nos lembra José Saramago (1997), evocando a cosmologia judaico-cristã e o mito da expulsão do paraíso, essa “maldição”, problematizada por Karl Marx em sua clássica análise publicada em 1865 sobre o cercamento dos campos, implicou não somente a instituição de uns, os proprietários, como senhores e os demais, os amaldiçoados, como servos, mas especialmente a proibição destes últimos de adentrarem o território demarcado dos primeiros. (BORGES. In: SANSONI e FURTADO, 2014: 432 e 433)

Foi comungando desse conjunto de questões sobre os efeitos da propriedade privada no modo de vida de quem a ela é estranho que comecei a desenvolver um projeto de pesquisa interessado na relação entre LGBT⁴s e suas casas. Casa entendida aqui como um conceito que guardaria em alguma medida uma continuidade com os problemas atrelados à terra. A propriedade da casa, assim como da terra, tem funções a serem garantidas pelo Estado. No argumento de Borges (2014), o Estado desenvolve instrumentos legais para garantir que a posse dessa casa – ou terra – não subverta a função

⁴ A sigla LGBT é utilizada ao longo da tese para designar lésbicas, gays, bissexuais, mulheres e homens trans, travestis e demais divergências nas expressões humanas em relação à orientação heterossexual e à identidade de gênero cisnormativa. O uso dessa sigla não ignora os calorosos debates constitutivos do movimento que historicamente recompõe essas letras na constante tensão por visibilizar infinitas expressões possíveis e criativas. Cravo a grafia dessa sigla por ser a forma como foi designada no movimento “LGBT sem medo”. Em alguns momentos, no entanto, a leitora notará que outras grafias, como LGBTQIA+ ou LGBT+, são acionadas por interlocutores. Para saber mais sobre a constituição histórica da sigla LGBT, ler Facchini (2005).

que a propriedade deve ter. Para isso, são produzidas taxonomias, classificações e critérios para que se adentre a propriedade sem que esta perca sua função.

Para a autora, essa função da terra, enquanto propriedade, teria relação com a imperativa necessidade de produção de mercadorias: para ter a propriedade privada da terra, é preciso torná-la *produtiva*. O Estado conta com instrumentos legais que lhe permitem destituir a propriedade privada das terras que são consideradas improdutivas por ele. A política de reforma agrária consiste num conjunto de mecanismos para repassar essas “terras improdutivas” a pessoas que reivindicam produzir nelas. Para isso, são necessários documentos, papéis, preenchimentos de critérios que atestem que essas pessoas são aptas a produzir nelas e tornar o improdutivo em produtivo. Com base nessa disputa estabelecida pela função da terra de produzir mercadorias, decorre uma série de disputas simbólicas que envolvem a estigmatização de “vagabundos” e “preguiçosos” àqueles que disputam a posse dessa terra pela via da reforma agrária, os “sem-terra”, ou àqueles que reivindicam a demarcação ante a usurpação colonial (indígenas e quilombolas). A disputa política que se estabelece é a de incutir sobre o outro lado da disputa a visão de que são incapazes de tornar a terra produtiva (BORGES, 2014).

Se a forma propriedade tem efeitos na relação das pessoas que lutam por terra, quais seriam as implicações da transposição dessa forma para a moradia? Da mesma forma que na política de reforma agrária, para alugar uma casa, é preciso entregar uma série de documentos, comprovar renda, mostrar que se tem família etc. Mas a que função a propriedade da casa estaria atrelada? O que estes instrumentos legais criados pelo Estado para garantir a propriedade da casa tentariam assegurar? Essas foram as perguntas que me mobilizaram para conduzir a pesquisa e que me acompanharam por toda a escrita da tese.

A suspeita de que a fusão entre a forma propriedade e a casa teria efeitos específicos no acesso da população LGBT às políticas de habitação me fez querer priorizar o diálogo com os moradores das ocupações que apresentassem dissidências com a heterossexualidade e/ou com a cisgeneridade. Os diversos relatos de dificuldades e constrangimentos experienciados por LGBTs (amigos, conhecidos, interlocutores, a minha própria experiência) na relação com suas casas corroboravam as hipóteses de que gênero e sexualidade eram marcadores importantes para analisar os efeitos do entendimento de casa enquanto propriedade privada.

Essa tese tem por objetivo compreender as disputas políticas e semânticas ao redor dos sentidos dados à casa na política habitacional brasileira privilegiando um enfoque de gênero e sexualidade. O argumento defendido é de que a tentativa de universalização da forma propriedade na difusão de moradias pela política pública parte de concepções de gênero, corpo, humanidade que destoam das vivências de quem as recebem. A expressão ‘fazendo barraco’, que dá título à tese, remete tanto a essa maneira, por vezes taxada de histriônica, de apresentar o dissenso e bagunçar com pressupostos fixos de gênero e sexualidade, como também ao repertório mobilizado pelos movimentos sociais de ocupar territórios e prefigurar outras maneiras de vida.

Ida a campo e exílios: os imponderáveis

Tendo ingressado no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), era hora de “ir a campo”, como se diz no jargão da disciplina. O momento de “ir a campo” é fundamental para o ofício do antropólogo. É o momento-chave para a realização da etnografia da confrontação da teoria antropológica com as ideias daqueles com quem encontramos “em campo”. Este

momento crucial do ofício do antropólogo, como comumente se ouve nas salas de aula, não pode ser ensinado: é um encontro entre a trajetória do etnógrafo e a vida cotidiana dos outros com quem fazemos pesquisa (PEIRANO, 2014).

A multiplicidade de formas que esse encontro pode assumir torna-o tão pessoal que a simples replicação beira o impossível, e daí se extrai o componente mágico da etnografia. Os bastidores da realização da pesquisa tornam-se, assim, elementos metodológicos que não só contextualizam como fundamentam o que se entende por etnografia (BORGES, 2009). Por isso, seria impossível explicar o “ir a campo” sem pontuar estes bastidores das muitas vezes em que as minhas tentativas de estabelecer um recorte da pesquisa foram frustradas.

Por relações já constituídas anteriormente, as ocupações do Movimento dos Trabalhadores Sem-Teto (MTST) constituíam o “campo” que era projetado naquele momento. O MTST surgiu como um braço urbano do Movimento dos Trabalhadores Sem Terra (MST) em 1997 (COSTA, 2020). O movimento transpunha o repertório de acampamentos e ocupações que propagaram o crescimento do MST ao longo das décadas de 90 e 2000, ocupando terrenos sem uso e reivindicando políticas públicas de habitação para a base social. O MTST se desmembra do MST em 2004, mas é entre 2013 e 2018 que ele ganha outra proporção ao crescer nas periferias de São Paulo. “Entre março de 2013 e março de 2018, o movimento realizou vinte e cinco ocupações, mobilizando cerca de vinte e duas mil e seiscentas famílias.” (COSTA, 2020:13).

Para alguém recém-chegado no estado de São Paulo em 2017 e com relações constituídas com o MTST em Brasília, esse contexto de forte crescimento das ocupações que vinha desde 2013 animava a possibilidade de construir laços mais orgânicos com o movimento. Soma-se a isso o convite feito por Guilherme Boulos, dirigente nacional do MTST, à Insurgência, tendência interna do Partido Socialismo e Liberdade (PSOL) de

que eu até então fazia parte, para conduzir os debates LGBT da Frente Povo Sem Medo e da sua candidatura presidencial⁵ para 2018, que já se desenhava. Este convite feito pelo MTST à organização foi repassado a mim como uma tarefa pessoal. A expectativa de “fazer campo” com LGBTs que frequentavam movimentos de moradia agarrou-se a esse convite como um bom prenúncio de trabalho intelectual e político.

Enquanto tudo isso era formulado, eu lidava na Unicamp com planos de outra ordem. As universidades passavam por uma crise que identificávamos como muito grave. Os cortes no orçamento impactavam diretamente as bolsas de pós-graduação. Para toda a minha turma de doutorado – de um total de 12 pessoas, cada uma com seus planos, suas pesquisas em andamento – foram disponibilizadas inicialmente somente duas bolsas do CNPq, e outras duas estavam previstas para chegar ao fim do ano. Para mim e para outros colegas que ficaram sem bolsa, estabeleceu-se uma ilusória corrida às bolsas da FAPESP, como se a fundação do estado não passasse igualmente por cortes no orçamento e como se a salvação fosse um projeto individualmente meritório.

No afã de fazer um projeto excelente para os padrões da FAPESP, fiz o que chamei de “pesquisa exploratória”, nomeando essa primeira investida antropológica profundamente marcada pelo esquema colonial do início da pesquisa. Fui até uma ocupação, ao lado da estação de metrô da Mooca em São Paulo, da União da Luta por Cortiços (ULC), outro movimento de luta por moradia, para entrevistar Wanderley⁶, liderança do movimento, negro e gay. Apesar de o diálogo com Wanderley trazer contribuições interessantíssimas para a pesquisa, essa conversa até então era entendida a

⁵ Guilherme Boulos foi candidato ao lado de Sonia Guajajara por uma frente composta pelo PSOL, MTST, PCB, Mídia Ninja e Articulação de Povos Indígenas do Brasil (APIB). A candidatura de 2018 teve um total de 617 mil votos. Em 2020, Guilherme Boulos concorreu à prefeitura de São Paulo, obtendo mais de 1 milhão de votos no primeiro turno, o que representou 20% dos votos válidos. Em 2022, Boulos foi eleito deputado federal.

⁶ Com exceção de Rakyllane, todos os nomes de interlocutores citados na tese são fictícios. Rakyllane pediu não só que seu nome fosse citado na tese, como que sua história fosse contada e identificada.

partir do *status* de “exploratória”, pela expectativa malinowskiana que eu tinha de que o “meu campo” propriamente dito seria desenvolvido futuramente em alguma ocupação do MTST. Estava aprisionado pelas caixinhas do “ir a campo”. Tinha a expectativa de suspender a vida e me isolar em uma ocupação da mesma forma que Malinowski se exilou numa ilha em Nova Guiné. Uma conversa despretensiosa com Wanderley entre uma atividade e outra da vida cotidiana não se encaixava neste imaginário completo do “ir a campo”, de forma que naquele momento só poderia ser inteligível para mim na condição de “exploratória”. No entanto, o que Wanderley me apresentou mostrou-se mais potente do que minha mente “exploratória” conseguira captar.

Naquele momento, eu estava fixado na ideia de exílio, enquanto uma ruptura ou um isolamento, como chave explicativa para a situação de LGBTs expulsos de casa. Quem me seduzira com essa ideia foi Herbert Daniel (1982), o último anistiado do Brasil durante o período da ditadura militar. Em sua obra “Passagem para o próximo sonho”, escrita dentro de saunas gays parisienses enquanto estava proibido de retornar para o Brasil, o ex-guerrilheiro⁷ narra sua experiência com a própria homossexualidade como uma forma de exílio:

Mais que isto: eu era feliz em Ribeira [durante a guerrilha], porque não me sentia reprimido. Sentia, como todos deviam sentir, que a ausência de sexo era uma necessidade da luta, assim como os desconfortos que sofriamos, a falta de comida por exemplo. Para mim, a repressão existia nas cidades, porque a ausência de relações sexuais não era nenhuma condição da luta. Era um silêncio. Um exílio. Sabe, meu amigo, eu não era exatamente um militante homossexual. Era um homossexual exilado. Talvez você compreenda agora como a homossexualidade pode ser um exílio. Da mesma forma como qualquer exílio não é senão uma forma de partilhar um desterro que envolve a todos. (DANIEL. 1982:221)

⁷ Herbert Eustáquio de Carvalho, que adotou um de seus codinomes (Daniel) durante a ditadura militar como sobrenome, foi um escritor, sociólogo, jornalista e militante político brasileiro. Participou de organizações de esquerda que faziam treinamento paramilitar e dos sequestros dos embaixadores da Alemanha e da Suíça em 1970. Saiu do país em 1974 para escapar da perseguição política da ditadura militar. Morou em Portugal e posteriormente na França. Herbert Daniel foi o último exilado a ser anistiado pelo regime militar. Participou da fundação do Partido dos Trabalhadores e do Partido Verde. Morreu em 1992, em decorrência da AIDS.

Muito antes de Herbert Daniel entrar para a luta armada, antes de ter passado meses sem poder sair de uma casa porque era o guerrilheiro mais procurado do país, antes de ter de fugir para Portugal e posteriormente para a França, ele já vivia uma condição de silêncio e de suspensão da vida nomeada de exílio. Para Daniel, as restrições impostas pela guerrilha significavam uma ruptura que se aproximava sobremaneira de restrições que ele mesmo já vivia por ser homossexual: não poder ter tesão, não poder sentir prazer, viver em silêncio. Essa suspensão de dimensões vitais o fazia “partilhar um desterro que envolve a todos”, viver um exílio. “É uma passagem entre duas vidas. Sem ser túnel, sem ter sentido, direção. É uma suspensão, pouco se pode dizer.” (DANIEL. 1982:223).

A ruptura com a casa da família de origem era uma experiência de exílio que poderia indicar linhas investigativas interessantes sobre a relação entre propriedade da casa e sexualidade. Parecia plausível pensar que a sensação de suspensão da vida e a experiência de partilha de desterro poderiam ter como origem uma ruptura com a propriedade da casa. Banidos da casa pelo proprietário heterossexual e cisgênero – expulsos pela família de origem –, estariam LGBTs sujeitos a viver uma espécie de exílio.

Posteriormente, essa maneira de pensar o exílio a partir de uma ruptura com a família se mostrou limitada e homogeneizante. A trajetória de Wanderley no movimento de moradia não tem ruptura com a família. Wanderley nunca foi expulso de casa. Ele conheceu a ULC por meio de sua mãe, que lutava por uma casa pelo Movimento. Em 1995, sua mãe quebrou a perna, e o filho teve de substituí-la na reunião. Wanderley gostou e não saiu mais do movimento. No caso dele, a luta pela casa no Movimento não se desprendia de uma história da sua família na busca por um chão. Quebrando a narrativa que eu já trazia na cabeça, foi vinculado à sua família, e não em ruptura com ela, que Wanderley se engajou em ocupações e na luta pela ULC.

Por outro lado, a ausência de ruptura com a família não impediu Wanderley de ter experiências de desterro e uma sensação de não pertencimento nas casas em que morou – o que permitiu a reformulação dessas questões, aproximando-me de uma literatura que reflete sobre o sexílio (FRANÇA & WASSER, 2021) no capítulo 1. Wanderley teve situações desagradáveis com a dona da casa em que morou de favor antes de conquistar a sua pelo Movimento. Depois de conquistar uma casa financiada por um programa municipal de São Paulo nos anos 2000, ele teve problemas com os vizinhos, que implicavam com ele e “os amigos”. Segundo ele, essas situações ocorreram por ele ser “preto, pobre e bicha”. Os enteveros que ele teve com vizinhos, anfitriões, locatários, com o Estado na relação dele com suas casas ao longo da vida estavam muito além de uma ruptura com a família. Pelo contrário, perder a casa, perder o chão, eram não uma suspensão, mas integrantes da própria dinâmica da vida cotidiana dele e de sua família.

A conversa com Wanderley trouxe para a etnografia a necessidade de pensar com mais centralidade raça e racismo. Gênero e sexualidade eram chaves importantes sim para pensar a sua relação com a casa, mas sem inserir no centro da análise a raça e a classe, a tendência seria a de homogeneizar trajetórias muito díspares. A trajetória de Wanderley remetia às formulações de Glória Anzaldúa (1987) sobre ser lésbica *chicana* e o corpo *mestizo*, em que a relação com a casa é entendida a partir de uma triangulação com racialidade e sexualidade. Ou então à ideia de um corpo afropindorâmico, como pensado por Antônio Bispo (2015). Não seria possível compreender a relação de Wanderley com a casa como um sujeito sexual ignorando a categoria de raça evocada por ele mesmo e a história de banimento racial do espaço urbano por parte da branquitude do Estado (PATERNIANI, 2019).

A adição de uma sensibilidade maior para os atravessamentos raciais que Wanderley propôs permitiu uma aproximação do trabalho com uma literatura formulada

nos Estados Unidos nas últimas décadas que tem sido conhecida como *Black studies*. Inspirado por autoras como Sylvia Wynter (1994, 1995, 2001, 2006), Sadiya Hartman (2020, 2022), Katherine McKittrick (2021) e Hortense Spiller (2021), me senti provocado a entender as relações da forma propriedade da casa como parte da usurpação racista e colonial da *plantation*.

Assim, o perigo de considerar um sujeito sexual desracializado poderia fazer da análise das expulsões de casa uma forma de apagamento. Para considerar a raça como elemento e a diversidade de trajetórias na relação com a casa, passei a dar menos centralidade à ideia de expulsão e ruptura e me aprofundei na ideia de *preconceito de moradia*, trabalhada no capítulo 1. Com o *preconceito de moradia* pude compreender com mais abrangência as agruras, dificuldades e constrangimentos que se impõem na relação com a casa. Foi possível também aventar a hipótese de que para lidar com a experiência histórica de desterro de populações negras e pobres, foram desenvolvidas tecnologias afetivas capazes de burlar algumas das suas consequências.

As minhas expectativas de “ir a campo” em ocupações do MTST não me permitiram desenvolver com Wanderley uma interlocução para além da “exploratória”. Sem ainda perceber o quanto pressupor espaços confinados e discretos limitaria metodologicamente a pesquisa, seguia com a ideia de circunscrever alguma ocupação do MTST como “campo”. Por alguns meses, esse campo malinowskiano chegou a de fato se desenhar com as rodas de conversa ocorridas em ocupações no início do ano de 2018, que foram chamadas de “LGBT sem medo”. Foram feitas cinco rodas de conversa em quatro ocupações: Povo sem Medo em Guarulhos, Vila Nova Palestina, Povo sem Medo em São Bernardo do Campo e ocupação Tereza de Benguela, na zona leste de São Paulo. Essas rodas de conversa propiciaram trocas e reflexões, em especial desenvolvidas no capítulo

4. Foram nelas que conheci Leonardo, Letícia, Allan e Wesley e tantas outras pessoas: gays, lésbicas, bissexuais, travestis do MTST.

Antes que esses encontros fizessem dessas ocupações o “ilhéu ideal” (BORGES *et al.*, 2022), porém, uma série de acontecimentos impediu os planos malinowskianos de ganharem corpo. A mudança de volta para Brasília, a eleição de Jair Bolsonaro e a pandemia de covid-19 atravessaram a pesquisa e seu desenho metodológico.

Mudança de planos

Enquanto a pesquisa engatinhava, os padrões fapespianos diziam que meu projeto ainda não era “excelente” o suficiente. As sucessivas tentativas de alcançar uma bolsa pela FAPESP foram recebendo respostas negativas uma atrás da outra. Faltava sempre um detalhe, uma especificação no cronograma, uma ideia para ser mais bem desenvolvida. As perspectivas de arranjar uma bolsa Capes ou CNPq já não existiam a essa altura. A cada negativa, os planos para a vida na nova cidade começavam a ser questionados e, com isso, a etnografia que eu imaginava fazer no início passava por transformações.

Sem bolsa, recebi uma proposta de emprego em Brasília e voltei para minha cidade natal, longe das ocupações de São Paulo. Estar “perto de casa” e longe do “campo” parecia ser o oposto do que eu deveria buscar para o desenvolvimento da etnografia. Era o início da derrota do projeto malinowskiano: as cinco rodas de conversas feitas em São Paulo seriam suficientes para uma tese?

Enquanto voltar a “campo” não era possível, a ideia foi mergulhar na literatura dos estudos urbanos brasileiros e reorganizar a vida, para que fosse possível abrir um novo “campo” em Brasília. Conhecia lideranças importantes do MTST no DF e pensava

que seria possível retomar as rodas de conversa nas ocupações nos arredores de Brasília. Resquícios da minha busca desesperada por um exílio malinowskiano ainda persistiam.

Esse mergulho na literatura foi se mostrando muito profícuo. O aprofundamento na história da política habitacional e nas pesquisas antropológicas sobre o que alguns convencionaram chamar de “Casa Operária” (WOORTMAN, 2018) afinou uma percepção de que a regulação moral dos papéis de gênero e sexualidade era um pilar da ação de planejadores, estudiosos do urbano e engenheiros encarregados da solução da questão habitacional. Essa linha de investigação percorreu documentos como o Relatório da Comissão de Exame e Inspeção de Cortiços em 1893, bem como trechos de jornal do final do século XIX sobre os cortiços, examinando a maneira como a ideia de promiscuidade era veiculada como uma acusação moral que justificava a demolição e a provisão de casas. Seguindo esse fio, foram se desenvolvendo os conceitos de intervenções sexo-arquitetônicas, casa discreta e família-*plantation* dos capítulos 2 e 3.

Como na pesquisa tida como exploratória com Wanderley, o mergulho na literatura expressava que era nesse ínterim, enquanto a expectativa de “ir a campo” não se realizava, que a pesquisa dava os passos mais largos. Essa percepção era contraintuitiva para mim, que continuava com a intenção de retomar o “campo”, dessa vez em ocupações do MTST no Distrito Federal. No entanto, esses planos seriam instantaneamente frustrados de novo. Diante das incertezas do que poderia significar o governo Jair Bolsonaro recém-empossado, os movimentos de moradia também mudaram de planos. A expectativa com o aumento da repressão policial e da perseguição retraiu os movimentos sociais. O MTST no DF teve receio de fazer novas ocupações, iniciou uma fase de recuo e diminuiu o ritmo das atividades. Em março de 2020, a pandemia de covid-19 desencadeou uma nova etapa no enclausuramento em casa e distância do “campo”. As

saídas da casa tornaram-se mais rarefeitas e passaram a ter destinos específicos, como os supermercados ou as farmácias. Era o fim do campo malinowskiano.

A incompletude da casa

Retornamos à cena inicial desta introdução. Nesse experimento de ficção, estamos dentro de casa, de frente ao computador e sem acesso ao mundo “lá fora” a não ser em condições muito específicas. Esta casa figura como impermeável àquilo que lhe é exterior. Para seguir com a etnografia, é preciso então desconstruir essas dicotomias de dentro/fora que estruturam esta casa.

Desde muito pequenos, somos ensinados a desenhar a casa em um estilo único⁸: um telhado triangular logo acima de uma janela no pavimento superior, o pavimento inferior com duas janelas e uma porta, que dá para um pequeno jardim. Dentro dessa casa, imaginamos um casal (heterossexual) no quarto (dos pais) e os filhos com seus respectivos quartos ou, talvez, divididos por gênero. A distribuição dos banheiros também obedece aos mesmos critérios geracionais e de gênero. Há ainda uma cozinha pequena com todos os utensílios e alimentos necessários, e uma sala para a recepção das visitas.

Essa casa de forte inspiração vitoriana⁹ adentra nossos imaginários com a mesma força que inspira antropólogos nas etnografias, domina a política habitacional e conquista

⁸ Há, contudo, resistências diante das insistentes iniciativas escolares de padronizar os desenhos e imaginários infantis em relação às casas. Na dissertação de mestrado, narro a recusa de uma criança que vivia num acampamento do MST a desenhar um banheiro tal qual apresentado pelo professor em sua escola. A ousadia foi tida como um erro escolar, e a criança foi tida como atrasada em seu desenvolvimento cognitivo (BELISARIO, 2016).

⁹ É interessante que Foucault (1999) reserve seus primeiros parágrafos de “História da Sexualidade” para falar da casa vitoriana: “Um rápido crepúsculo se teria seguido à luz meridiana, até as noites monótonas da burguesia vitoriana. A sexualidade é, então, cuidadosamente encerrada. **Muda-se para dentro de casa.** A família conjugal a confisca. E absorve-a, inteiramente, na seriedade da função de reproduzir. Em torno do sexo, se cala. O casal, legítimo e procriador, dita a lei. Impõe-se como modelo, faz reinar a norma, detém a verdade, guarda o direito de falar, reservando-se o princípio do segredo. **No espaço social, como no coração de cada moradia, um único lugar de sexualidade reconhecida, mas utilitário e fecundo: o quarto dos pais.** Ao que sobra só resta encobrir-se; o decoro das atitudes esconde os corpos, a decência das palavras limpa os discursos. E se o estéril insiste, e se mostra demasiadamente, vira anormal: receberá

palmo a palmo os terrenos das cidades brasileiras. A esse modelo de casa é atribuída uma inconveniente superioridade que acaba por justificar as derrubadas de seus modelos alternativos nas cidades e em nossas mentes. Essa forma de pensar a casa é tida como completa. A ela não falta nada: ventilação, iluminação, banheiros, saneamento, conforto. A ilusão de que a casa pode ser independente, autônoma e completa inscreve as ambições ocidentais de conquista nos territórios urbanos.

Tomo de empréstimo a noção de incompletude, de Francis Nyamnjoh (2015; 2021), para elaborar uma crítica à ilusão de completude que alguns insistem em atribuir à ideia de casa. Para Nyamnjoh (2015), a incompletude é condição existencial da humanidade. Somos todos incompletos diante da vida. Alguns nascem com uma visão melhor, outros com um melhor olfato. Alguns desenvolvem mais sua sensibilidade para as artes, a poesia; outros praticam melhor esportes e têm mais consciência corporal (NYAMNJOH & BORGES, 2022). Da impossibilidade de que um indivíduo consiga ser completo decorre a necessidade da socialidade e da convivência. Por ser incompleta, a experiência humana só é possível de ser vivida no encontro e no convívio com as outras pessoas. Daí a necessidade da mobilização e da mobilidade, para que, nessa geração de encontros, a vida se torne menos solitária, mais interconectada e interdependente.

Ante essa incompletude existencial, há aqueles que preferem iludir-se com a possibilidade da completude. Para o autor, o inconveniente das concepções ocidentais e europeias de mundo é que elas se iludem pensando a si mesmas como completas. Andam por aí, com espírito de conquistadores, bradando uma pretensa superioridade por se crerem conquistadores e dominadores:

este *status* e deverá pagar as sanções. O que não é regulado para a geração ou por ela transfigurado não possui eira, nem beira, nem lei. Nem verbo também. **É ao mesmo tempo expulso, negado e reduzido ao silêncio.** Não somente não existe, como não deve existir e à menor manifestação fá-lo-ão desaparecer – sejam atos ou palavras.” (FOUCAULT, 1999:9)

Ao longo da história, as pessoas usaram tanto sua incompletude quanto sua mobilidade de diferentes maneiras. Alguns atribuíram à incompletude algo negativo, algo a transcender em direção a uma progressão linear rumo ao que você poderia chamar de completude. Acreditam que a completude é possível, que vem do uso de sua mobilidade, alcançando e encontrando os outros de maneira desigual, conquistando-os e impondo sua superioridade. No entanto, nem toda mobilidade precisa ser motivada por tais ambições de conquista, dominação ou supressão. Outros se movimentam por aí, informados pelo entendimento de que se a incompletude é a norma, é uma ilusão, e das perigosas, perseguir a completude, especialmente se a completude for definida como um tudo ou nada nos termos de independência ou autonomia¹⁰. (NYAMNJOH, 2021)

A ilusão da completude é perigosa justamente por interromper o convívio com as demais pessoas que lidam com sua incompletude. Se essa mobilidade conquistadora no mundo pode dar uma satisfação momentânea por atingir algumas metas e objetivos, ela invariavelmente se revelará incompleta e minará as interconexões e a convivialidade capazes de darem sentido à condição existencial da incompletude.

Nas palavras de Nyamnjuh:

Tomemos Malinowski, por exemplo. Mesmo que compreendesse os nativos em termos relacionais, no fim das contas almejava a edificação de si mesmo e dos centros de produção de conhecimento para os quais contribuía. Este é o tipo do encontro que busca a completude, como algo que tanto o acadêmico e o dominador devem adquirir. Toda conquista imperialista é um empreendimento que custa caro. Por isso, no fim, com essa lógica de soma zero, é preciso imaginar-se como “pleno”. No entanto, no mais das vezes, nunca deixamos de ser dependentes. Nós, as vítimas da conquista colonial, do esbulho, temos a tarefa de explicar ao conquistador supostamente independente e autônomo: “Olha, conquistador, as coisas estão longe de serem limitadas e simplistas como você pensa. Não importa o quanto reivindique supremacia, você depende de mim, sua vítima, para ser quem é, ainda que se pense superior”. (NYAMNJOH & BORGES, 2022:4)

Por essa ótica, a ilusão de que há uma casa completa – ventilada, iluminada, confortável, autônoma, independente – onde eu possa me isolar do mundo externo e me

¹⁰ Tradução livre: Throughout history, people have used both their incompleteness and their mobility in different ways. Some think that incompleteness is a negative, something to transcend towards a linear progression to something you might call completeness. They believe that completeness is possible, that it comes from using your mobility, reaching out and encountering others in unequal ways, conquering them and imposing one's superiority. However, not every mobility has to be animated by such ambitions of conquest, domination or suppression. Others move around, informed by the understanding that if incompleteness is the norm, it is an illusion, and a perilous one at that, to pursue completeness, especially if completeness is defined in zero sum terms as independence or autonomy. (NYAMNJOH, 2021)

proteger da doença que se espalha lá fora guarda uma mesma característica com o intuito conquistador do etnógrafo que crê na sua capacidade de circunscrever um “campo” e explicá-lo. Ambas dependem das vítimas da conquista colonial ante quem se pode definir como pleno. Diante das favelas, ocupações, cortiços e outras formas de habitar o mundo que desafiam os pressupostos coloniais, as casas que chamarei de discretas nas páginas vindouras se entendem higiênicas, unifamiliares, isoladas, assépticas. A supremacia desse etnógrafo completamente ciente do “campo” só é possível ante o nativo ideal, tido como estático no tempo e no espaço. Talvez a dificuldade com o método malinowskiano decorra do postulado de que o “campo” e a “casa” sejam inevitavelmente unidades distintas, isoláveis e completas. Partindo desse postulado, é impossível fazer etnografia ficando em casa durante uma pandemia.

Desfazendo-me da verve colonizadora, é possível despertar do delírio de que essa casa é isolada do mundo, tal como abrir mão de uma etnografia que almeje o lugar de completa. Nesta etnografia, não há “campo” porque não há um domínio a ser reivindicado. A incompletude da casa admite a chance de que essa não tenha distinções de dentro/fora, privado/público e que ela seja canal de trocas de conhecimento com outras casas. Experimentando a errância da incompletude e libertando-se da necessidade de uma epistemologia autônoma e independente das relações mundanas, a etnografia pode ser construída em novas bases. Espiar da janela o vizinho ao lado pode trazer uma grande

contribuição teórica, sem fazer disso um objeto de pesquisa^{11/12}, como na anedota que conto a seguir.

Um dia, durante a pandemia, meu namorado César colocou a bandeira arco-íris – símbolo da luta LGBT – na janela da sua residência, um condomínio de três prédios em Curitiba. No dia seguinte, o vizinho do prédio da frente colocou uma bandeira do Brasil em sua sacada, de frente para a janela do apartamento de César. Um tempo se passou e César acabou retirando a bandeira de sua janela. O apartamento da frente, no dia seguinte, não tinha mais a bandeira do Brasil exposta. César, então, ficou inquieto: a bandeira do Brasil estaria sendo colocada como uma resposta à bandeira LGBT que ele havia colocado? Será que se estendesse novamente a bandeira arco-íris na sua casa, a casa da frente reagiria de verde-amarelo? Pois foi exatamente o que ele experimentou. Foi para a janela do apartamento e tornou a colocar a bandeira em sua casa. Não deu outra. No dia seguinte, novamente a bandeira brasileira tremulava no apartamento do vizinho.

Essa disputa entre casas traduz o movimento que a leitora experimentará ao longo de toda a tese. A bandeira LGBT na sacada expressava para a vizinhança que ali vive uma maneira de ser gente. Essa demonstração rivalizou com uma concepção de casa e nação do vizinho. Tudo isso inscrito nas casas. No caso dessa anedota, inscrito nas janelas, portas, sacadas e na vizinhança. Ao longo da tese, essa disputa do que é ser gente também está inscrita em relações com locatários, anfitriões, famílias, repúblicas, quartos, banheiros, cozinhas, ocupações, política habitacional. “Campo” e casa não podem ser

¹¹ “A ideia de ‘método etnográfico’ é complexa. O que eu estava fazendo no posto eleitoral? Simplesmente me cadastrando? Ou fazendo etnografia? Ou as duas coisas? Desse episódio fica claro que a pesquisa de campo não tem um momento certo para começar e acabar. Esses momentos são arbitrários por definição e dependem, hoje que abandonamos as grandes travessias para ilhas isoladas e exóticas, da potencialidade de estranhamento, do insólito da experiência, da necessidade de examinar porque alguns eventos, vividos ou observados, nos surpreendem. E é assim que nos tornamos agentes na etnografia, não apenas como investigadores, mas nativos/etnógrafos.” (PEIRANO, 2014:379)

¹² Em algumas ocasiões na leitura, a leitora vai se deparar com citações inteiras em notas de rodapé. Esse foi um artifício lançado quando a referência ajudou na construção da ideia em questão, mas não foi investido um fôlego para aprofundar o diálogo.

unidades isoláveis porque é justamente na relação e disputa de concepções entre casas que a etnografia se desenvolve.

As casas desta etnografia estão conectadas através de fios de fibra ótica, satélites e aplicativos de telefone. A distância geográfica e o isolamento social não são barreiras para a continuidade da comunicação com as pessoas que contribuíram com suas formulações e pensamentos para esta etnografia incompleta. Por esses meios, pude fazer duas entrevistas na fase final da pesquisa. Uma delas com Rakyllane, pessoa que ajuda a costurar a estrutura narrativa do texto. Ela é figura central do primeiro e do último capítulo, tecendo com as suas histórias de vida a amarração incompleta da etnografia. Através de uma chamada de vídeo, pude ainda entrevistar um gestor da política de Repúblicas LGBT do Governo do Distrito Federal. As reflexões surgidas nessa conversa sobre essa política de acolhimento de pessoas LGBT em situação de rua foram essenciais para pensar de que maneira o desenho das cidades inscreve uma lógica unifamiliar da *plantation*.

É assim, em meio a fragmentos de ideias, interdependência e pensamentos incompletos, que a etnografia se desenvolve. O leitor notará que são acionados também filmes, músicas, quadrinhos e fotos como parte das fontes, assim como os documentos, arquivos e literatura. Abdicando do “campo” como um lugar circunscrito e delimitado, não há necessidade de estipular quais fontes são mais legítimas e quais são menos. Todas fazem parte desse fluxo de produção de conhecimento interdependente e polifônico.

A imaginação e a criatividade são artifícios inestimáveis nessa proposta de quebra de paredes e confinamento. Inspirado pelas propostas de fabulação crítica de Sadiya Hartmann (2022), recorro à ficcionalização em algumas passagens como maneira de ultrapassar os limites que o “fique em casa” impôs. A especulação sobre as vidas apagadas pelo arquivo colonial pode ser uma resposta mais reparadora nalguns casos em que a

invisibilização perpetua violências (HARTMANN, 2020) e possui a vantagem adicional de não ser contida pela distância espacial ou temporal.

Sem “campo”, esta etnografia é um ensaio reflexivo sobre casa, gênero e sexualidade construído majoritariamente a partir da casa onde durmo, escovo os dentes, trabalho, almoço, tomo banho e vivo o cotidiano. Não é a descrição de uma autoridade etnográfica que “esteve lá”, mas um olhar situado para esse “desterro que envolve a todos”, para referenciar novamente Herbert Daniel (1982). Não há pretensão de conquista ou ilusão da completude da etnografia. Essa casa de onde está sendo gestada a etnografia não é uma entidade discreta, porquanto está conectada a tantas outras por diversos meios. E é como produto dessas múltiplas interações entre as casas que esse texto ensaístico, analítico, ficcional, documental e etnográfico se tornou possível.

Organização e estrutura

A tese é composta de quatro capítulos que apresentam duas grandes linhas de investigação. Em um relevo, são destacadas as intervenções sexo-arquitetônicas, que são as intervenções feitas pelo Estado a fim de corrigir aquilo que considera ausências nas moradias que diferem do padrão da casa discreta. A casa discreta funciona como um dispositivo foucaultiano de atualização de concepções de gênero, sexualidade e raça. O urbanismo e o planejamento urbano, saberes desenvolvidos para a produção de um tipo de habitação e um tipo de pessoa, aparecem como o que Foucault [1976] chamou de *scientia sexualis*¹³. A casa unifamiliar, enquanto modelo desejável, coloca no bojo do

¹³ “A ‘sexualidade’ é o correlato dessa prática discursiva desenvolvida lentamente, que é a *scientia sexualis*. As características fundamentais dessa sexualidade não traduzem uma representação mais ou menos confundida pela ideologia, ou um desconhecimento induzido pelas interdições; correspondem às exigências funcionais do discurso que deve produzir sua verdade. No ponto de intersecção entre uma técnica de confissão e uma discursividade científica, lá onde foi preciso encontrar entre elas alguns grandes mecanismos de ajustamento (técnica de escuta, postulado de causalidade, princípio de latência, regra da

combate às condições de precariedade das moradias uma preocupação com as patologias sexuais e a normalização do comportamento sexual. Os saberes arquitetônicos e urbanísticos na política habitacional têm como propósito a produção de gente completa: sexualmente normal, livre de patologias, familiar e não promíscua.

Ao longo da tese, mapeio duas formas de intervenções sexo-arquitetônicas: a privatização da abjeção (capítulo 2) e a difusão da unifamiliaridade (capítulo 3). A primeira intervenção sexo-arquitetônica nas casas visa à separação dos dejetos em ambientes privados, incumbindo as mulheres de fazer sua gestão, ou seja, retirar da casa aquilo que é abjeto e deixá-la sempre limpa, higiênica, saudável. A segunda intervenção consiste na distribuição de casas unifamiliares e na fixação do padrão heteronormativo, monogâmico e familiar como a única maneira possível de habitar. Combinadas, elas operam derrubando as casas tidas como abjetas e não familiares e distribuindo casas próprias unifamiliares em que a abjeção possa ser controlada pela dona de casa. Às casas unifamiliares e higiênicas é atribuída uma ilusória completude que tem de ser diariamente performada, enquanto as demais são compreendidas a partir das suas ausências em relação às primeiras.

Trançadas com essa linha das intervenções sexo-arquitetônicas do Estado estão as trajetórias de LGBTs dos movimentos de moradia nos capítulos 1 e 4. Tomando a história de vida de Rakyllane como um fio condutor, essas trajetórias exibem experimentações por entre as bordas e brechas do projeto colonial, desafiando os pressupostos da casa discreta. Essas experiências exprimem as múltiplas maneiras de fazer casa, fazer parente e fazer-se gente que rompem as grossas paredes do confinamento e da discrição.

interpretação, imperativo de medicalização), a sexualidade foi definida como sendo, ‘por natureza’, um domínio penetrável por processos patológicos, solicitando, portanto, intervenções terapêuticas ou de normalização; um campo de significações a decifrar; um lugar de processos ocultos por mecanismos específicos; um foco de relações causais infinitas, uma palavra obscura que é preciso, ao mesmo tempo, desencavar e escutar.” (FOUCAULT, 1999:66 e 67)

No capítulo 1, reflito a partir de uma entrevista dada por Rakyllane a uma reportagem sobre a ideia de *preconceito de moradia*. As perambulações e constrangimentos que diferentes LGBTs vivenciam em suas trajetórias com as casas por onde passaram é discutida a partir da interseccionalidade com raça, gênero, sexualidade e classe. Nesse capítulo faço também uma releitura da literatura antropológica sobre Casa para questionar as bases heterossexuais que foram trabalhadas pelo uso desse conceito.

No quarto e último capítulo, as fronteiras da casa discreta são implodidas nas casas experimentadas pelos meus interlocutores. As visitas feitas nas ocupações a partir das rodas de conversa das LGBT sem medo evocam discussões sobre as características de se morar num barraco e reivindicar uma casa pelo Movimento de moradia. A contiguidade e a convivialidade dessa forma de morar sugerem uma proposta de morar que se afirma em sua incompletude e na necessidade da composição com o “de fora”. Também retomo a trajetória de Rakyllane e sua relação com as muitas mães que teve ao longo da vida. As maneiras de morar aprendidas com sua mãe são inspiração para o Instituto Lar da Dona Cláudia, que recebe em seu apartamento no conjunto habitacional todo tipo de gente. O modo como Rakyllane constitui-se enquanto parente – e mais especificamente enquanto mãe – sugere outro olhar para o conceito de casa e sua característica de gerar gentes.

Capítulo 1

Preconceito de moradia: casa, heterossexualidade e abjeção

*“Sou o novo, sou o antigo, sou o que não tem tempo
O que sempre esteve vivo, mas nem sempre atento
O que nunca lhe fez falta, o que lhe atormenta e mata
Sou o certo, sou o errado, sou o que divide
O que não tem duas partes, na verdade existe
Oferece a outra face, mas não esquece o que lhe fazem
Nos bares, na lama, nos lares, na cama” (Mal
Necessário, Mauro Kwitko)*

Estava formulando o projeto de pesquisa para ingresso na seleção do programa de doutorado, quando me deparei com a fala de Rakyllane, travesti que participa do MTST, na entrevista que deu para uma matéria do Jornalistas Livres, de 2015, sobre a *Diversidade nas ocupações*. Nessa matéria, ela fala sobre a participação de travestis, transexuais, *drag queens*, gays e lésbicas em uma ocupação do MTST no município de Mauá (SP):

Nas ocupações do MTST participam muitos travestis, homossexuais, lésbicas e gays “que, por não ter uma moradia digna, precisam morar nas casas de pessoas de favor, precisam pagar cafetinas e diárias, mas o MTST em si tem nos dado essa oportunidade de termos uma moradia digna, uma moradia própria”, avalia Raquilane¹⁴ (sic). (...) Ela explica que as travestis passam por uma espécie de “preconceito de moradia”. Para alugar uma casa, a dificuldade é enorme: “O dono quer saber da sua vida inteira, da sua ficha de nascimento até morrer. Mas o MTST, não! Nós chegamos, eles nos dão nosso espaço, dizem para montarmos o nosso barraco, nos dão um apoio legal, nos ajudam, nos incentivam a ser gente, a entrar na sociedade. Hoje eu sou gente de verdade como qualquer outra pessoa”. (OLIVEIRA, 2015)

¹⁴ Na matéria, o nome de Rakyllane é escrito com “q” e “u”, e somente com um “l”. Ao longo dos contatos posteriores e entrevistas com Rakyllane, ela demonstrou preferência pela grafia da forma como é apresentada no restante da tese.

Em poucas linhas, Rakyllane resume neste depoimento alguns dos eixos que retomo como guia da investigação ao longo desses anos: os movimentos expulsivos das casas, orientados por marcadores de gênero, sexualidade, raça e classe, batizados como *preconceito de moradia*; A característica absorativa dos barracos das ocupações e outras formações socioarquitetônicas com capacidade agregativa da diferença; e a relação ambígua entre casa e gente, em uma composição mútua, analisada ao fim da tese a partir da ótica da sociogenia das casas (ter casa = ser gente).

Esses três temas – movimentos expulsivos, movimentos absorativos e a sociogenia – permearam toda a pesquisa, que partiu de uma interrogação: de que maneira pessoas LGBT de uma ocupação experienciam a relação com as casas? Essa pergunta de pesquisa, inicialmente dirigida a moradores de ocupações e posteriormente expandida a partir da metodologia exposta na introdução, esbarrou numa lacuna nos estudos antropológicos que tratam sobre casa, habitação, moradia e grupo doméstico acerca da diversidade de gênero e sexualidade. A ausência desse recorte nos estudos anteriores sobre casa e moradia exigiu uma releitura da literatura, analisando a contrapelo aquilo que poderia indicar uma teoria sexual da casa.

Neste primeiro capítulo, apresento as trajetórias de alguns dos interlocutores de pesquisa, articulando o conceito de *preconceito de moradia*. Também faço um balanço crítico dos estudos sobre casa na Antropologia, observando que essas trajetórias permeadas pelo *preconceito de moradia* avocam concepções de casa que vão além dos pressupostos heterossexuais¹⁵ comumente atrelados a movimentos conceituais comuns à disciplina.

¹⁵ O entendimento de heterossexualidade utilizado na tese é largamente influenciado por Wittig (1992). Para ela, a heterossexualidade não seria uma orientação sexual específica, mas uma estrutura de pensamento que produz um regime político.

O preconceito de moradia

Quando Rakyllane fala em *preconceito de moradia* na entrevista, ela está se referindo a constrangimentos, dificuldades e embaraços que uma travesti passa para habitar uma casa. “Para alugar uma casa, a dificuldade é enorme”, diz ela ao se referir aos obstáculos colocados no caminho pelos proprietários. Essa varredura na vida – feita desigualmente e atravessada por critérios de gênero, sexualidade, raça, classe – se reflete na trajetória das pessoas trans, que, segundo Rakyllane, precisam pular de casa em casa, morar de favor e pagar cafetinas, para terem um lugar para morar.

Quase seis anos após ler a reportagem do Jornalistas Livres, pude entrevistar Rakyllane. Conversei com Rakyllane durante a pandemia de covid-19 através de uma videochamada no *google-meet*. Conversamos por mais de uma hora de bom papo enquanto ela e as seis pessoas que moravam com ela comiam pizza na sala de casa. Ela me contou a sua história, que serviu de fio condutor para a estruturação narrativa da tese e que será retomada com centralidade no último capítulo. Nessa história pude identificar ecos e novos significados para *preconceito de moradia*. A expressão ganhou novos contornos e encontrou conexões com outras situações e histórias que foram aparecendo ao longo da pesquisa. Por ecoar em tantas histórias, o *preconceito de moradia* parece ser uma boa imagem para esses movimentos expulsivos tão comuns às trajetórias e que pulsam na história de Rakyllane, como mostrarei ao longo das próximas páginas.

Rakyllane se apresentou para mim como “uma mulher, negra, trans, periférica, alagoana, nordestina, arretada, de 1,57m”. Ela morou com a mãe, o padrasto e o irmão até quase seus 14 anos. Depois de morarem em Alagoas por alguns anos, a mãe e o padrasto de Rakyllane mudaram-se com a família para a região do ABC paulista, onde

passaram por algumas casas. Hoje, com uma idade entre 40 e 50 anos, Rakyllane mora em Santo André no conjunto habitacional Novo Pinheirinho.

Rakyllane relata que viveu muita violência nessas casas na infância e no início da adolescência, em especial por parte do padrasto. Ela sofria com a discriminação que ele fazia entre ela e o irmão. Enquanto seu irmão podia sentar-se à mesa durante as refeições, assistir novela e jornal junto do padrasto, a Rakyllane isso tudo era restrito. Ela era obrigada a comer “no canto”, longe da mesa, e só podia assistir televisão quando a mãe estava junto. As distinções também se expressavam nas tarefas domésticas: “Eu tinha que lavar, eu tinha que passar, eu tinha que cozinhar, eu tinha que arrumar as telhas que estavam pingando”, diz Rakyllane. As restrições a ela na casa eram estendidas aos seus amigos: “Na minha casa, seus amigos não entram”, dizia seu padrasto.

As restrições vivenciadas por Rakyllane nem sempre eram enunciadas explicitamente como consequências de uma orientação sexual ou identidade de gênero consideradas desviantes. A micropolítica de tais restrições vividas no seio da família segue dinâmicas de silenciamento em que a sexualidade e a identidade de gênero nem sempre são explicitadas como causa de discriminação. Pelo contrário, por tantas vezes evitadas, são assunto não comentado que aparecem nas hierarquias e diferenças de tratamento, mas nem sempre ditas em voz alta. Leandro de Oliveira e Thiago Barreto (2020) escrevem sobre essas micro-hierarquias e dinâmicas de poder na relação com a família de origem, em que pessoas LGBT são objeto de fofocas, olhares, insinuações, que operam simultaneamente às dinâmicas de silenciamento sobre a questão da sexualidade¹⁶.

As distinções entre Rakyllane e o irmão feitas pelo padrasto produziam na casa um conjunto de hierarquias de divisão do trabalho doméstico e de acesso aos lugares da

¹⁶ No artigo de Leandro de Oliveira e Thiago Barreto (2020), o silêncio nem sempre é sinônimo de não aceitação da sexualidade, como no caso de Rakyllane. Há casos em que o silêncio é justamente a maneira de comunicar uma prevalência da relação e a maneira de cultivá-la.

casa, sem, com isso, anunciar a base sexual e de gênero de tais distinções. A categoria “amigos” – que também aparece nos relatos de Oliveira e Barreto (2020) – é particularmente emblemática justamente por fazer a referência aos afetos (inclusive potencialmente sexuais) de Rakyllane sem incorrer em uma menção à sua sexualidade.

Após anos de agressões (físicas e sexuais), Rakyllane passa a se entender como gay e assume-se para a família:

Rakyllane: E aí, com 14 anos eu me assumo homossexual. Gritei para os quatro cantos. E ele fala assim para mim: “Já que você é viado, já que você vai querer dar para outros caras, você vai ter que sair da minha casa. Porque eu não vou sustentar você e seus amigos”. Ué? Eu tenho 14 anos, você quer que eu faça o quê? Quer que eu trabalhe? Que eu arranje um emprego lá na Ford?

Rakyllane quebra o padrão do silêncio e se coloca como um sujeito que anuncia a sua sexualidade. Essa quebra de silêncio é relatada como um gesto expressivo, expansivo e enérgico: “gritei para os quatro cantos”. A quebra do padrão do silêncio é entendida como uma desautorização da autoridade do padrasto, que ordena que Rakyllane saísse da sua casa. Para desapontamento dela, sua mãe não se contrapôs à decisão radical do padrasto e ela teve de sair de casa.

A história de Rakyllane segue um padrão de perambulação por casas sem ser acompanhada pelo seu grupo doméstico com quem morou na infância. Ainda adolescente, ela juntou suas coisas, saiu de casa e foi morar na casa da tia. Morou por lá por aproximadamente um ano até que a tia decidiu se mudar e voltar para Maceió. Rakyllane estava com 15 anos e não queria se mudar de sua cidade, então sua mãe ofereceu um barraco no parque São Bernardo que estava desocupado. Rakyllane morou sozinha no barraco cedido pela mãe por mais um ano até que a mãe trocou esse barraco por outra casa no mesmo bairro, para onde Rakyllane se muda para morar com amigos LGBT em uma república:

Rakyllane: Aí eu venho para a avenida. Aí com 16 anos eu já tenho minha própria moradia com os meus amigos. Aí comecei a fazer amigos, grupinhos. Aí conheço o mundo LGBTQIA+, as boates, né? Aí de fato eu comecei a viver. Comecei a viver a partir daquele momento. Quando eu saio com 16 anos e vou para um lugar onde eu posso ir e vir. Porque já era mais embaixo, já era fora da favela, o PCC já havia invadido, já havia acabado com o Comando que estava.

Essa primeira república onde Rakyllane morou com amigos é lembrada com muito carinho. A possibilidade de pertencer a um grupinho LGBT, a morar com amigos, é apresentada por ela como o início de uma nova vida. Com a “própria moradia”, Rakyllane pode experimentar uma liberdade que não tinha vivenciado até então. A troca do Comando para o PCC é memorada como parte desse momento de vida de mais liberdade. Segundo Rakyllane, a mudança de facção representava na vida da favela uma maior abertura em relação à diversidade sexual e de gênero, e os integrantes do grupo não permitiam uma violência direcionada a ela nas ruas do bairro.

Os anos subsequentes ao tempo vivido nessa república são um pouco nebulosos na narrativa de Rakyllane. Após a mãe vender a casa que abrigava a república, Rakyllane perambulou por diversas casas: morou com uma mãe de santo e entrou para o Candomblé¹⁷; alugou diversas casas; morou de favor; morou em casas de prostituição e começou a fazer programa; fez parte de uma ocupação do MTST em 2003 que não teve conquista; fez parte de várias ocupações com outros movimentos; voltou para o MTST e entrou para a ocupação Pinheirinho. No Pinheirinho, Rakyllane lutou por sete anos até que conquistou uma casa no conjunto habitacional onde mora até hoje.

¹⁷ Peter Fry é um dos autores que discutem o lugar do terreiro na socialidade e abrigo de pessoas LGBT no Brasil: “No final do meu período de pesquisa, comecei a me convencer de que certos terreiros poderiam mesmo servir como ‘santuário’ para ‘bichas’ jovens que tinham tido problemas com suas famílias fugindo de casa. Foram constatados três desses casos em que rapazes trocaram sua casa pelo terreiro, declaradamente para ‘desenvolver’ a mediunidade, mas também para escapar de situações familiares intoleráveis.” (FRY, Peter. 1982:74)

Essa perambulação de Rakyllane por tantas casas segue características comuns com as reflexões sobre sexílio de Isadora Lins França e Nicolas Wasser (2021). Sexílio foi uma expressão criada por uma literatura anglo-saxã para realçar as características particulares de migrantes que se refugiam de seus países em razão da sua orientação sexual ou identidade de gênero. De acordo com essa literatura, diferentemente dos exilados por motivos políticos ou econômicos, esses migrantes viveriam a particularidade de não retornar aos seus países por medo de não poderem viver uma sexualidade ou identidade de gênero mais alinhada com seus desejos na volta para casa.

Para França e Wasser (2021), sexílio pode ser uma noção ampliada para tratar de deslocamentos, não pertencimentos e do habitar de fronteiras que permeiam a vida de LGBTs que não se enquadram nas suas casas, famílias, nações e culturas de origem. A condição de sexílio produz uma constante sensação de não pertença e impulsiona deslocamentos e mobilidades:

Ao expandirmos o conceito de sexílio até o ponto em que deixa de circunscrever apenas um tipo de deslocamento geográfico e alcança os estados emocionais e a experiência vivida pelos chamados dissidentes sexuais em relação à família e à “origem”, temos uma ferramenta útil para questionarmos a estabilidade dos sentidos de pertencimento, para além das identidades sexuais. Nessa direção, a narrativa do retorno (im)possível revela também uma visão de formas alternativas de pertencimento, que, embora muitas vezes vividas como dolorosas, produzem perspectivas críticas relevantes às ideias mais normativas de casa, família ou mesmo de “nação”. (FRANÇA e WASSER, 2021:9)

Esse estado emocional de suspensão dos pertencimentos e deslocamentos frequentes aparece como um vetor das movimentações de Rakyllane em todas essas casas. Junto com essas sensações de sexílio, ela relata que em determinadas condições foi possível sentir-se em casa. A possibilidade de sentir-se em casa, para Rakyllane, está relacionada a uma rede mais ampla do que a própria casa ou família: os grupinhos de amigos, o PCC, a moradia própria, todos esses são elementos que fazem parte dessa rede

mais ampla que permitiu a ela um sentimento, mesmo que momentâneo, de pertença e liberdade.

Começamos a entender, assim, como o *preconceito de moradia* aciona uma ideia de casa que não se limita a uma unidade discreta, mas que depende dessa rede de relações. Sendo a casa essa rede de relações mais amplas, os movimentos expulsivos que impediam Rakyllane de ter aderência nas casas anteriores a essa república também atuam a partir de um conjunto de atores. Tanto as casas em que Rakyllane se sentia não pertencente quanto essa república lembrada com carinho como um momento de pertencimento estão imersas numa rede de relações mais amplas que a casa.

Essa noção de uma casa imbuída de uma rede de relações também se expressa nos escritos da autora lésbica chicana Glória Anzaldúa (1987). Numa passagem, Anzaldúa narra uma gafe de um de seus estudantes. O estudante a interpela dizendo que acreditava que homofobia (do inglês, *homophobia*) significava medo de ir para casa (*home* em inglês):

E eu pensei: que apropriado. Medo de ir para casa. E de não ser acolhida. Temos medo de ser abandonadas pela mãe, pela cultura, *La Raza*, de não sermos aceitas, defeituosas, estragadas. Muitas de nós, inconscientemente, acreditam que se nós revelarmos esse aspecto inaceitável de nós mesmas, nossa mãe/cultura/raça vai nos rejeitar totalmente. Para evitar a rejeição, algumas de nós se conformam aos valores da cultura, e empurram suas partes inaceitáveis para as sombras¹⁸. (ANZALDÚA, 1987:20)

Anzaldúa localiza essa casa que evoca medo imersa num conjunto mais amplo de relações. A casa evoca a mãe, a cultura, a raça. O medo da rejeição evoca um sistema

¹⁸ Tradução livre: “And I thought, how apt. Fear of going home. And of not being taken in. We’re afraid of being abandoned by the mother, the culture, la Raza, for being unacceptable, faulty, damaged. Most of us unconsciously believe that if we reveal this unacceptable aspect of the self our mother/culture/race will totally reject us. To avoid rejection, some of us conform to the values of the culture, push the unacceptable parts into shadows.” (ANZALDÚA, 1987:20)

com elementos muito complexos que compõem essa moradia numa rede ampla de significados.

Assim, *preconceito de moradia* parece ser um termo através do qual podemos fazer uma articulação entre essas diversas experiências de não pertença do sexílio apontando para um conceito de casa numa rede de relações. O medo de rejeição, os deslocamentos na cidade, a não conformação com uma cultura associam-se a uma rede mais ampla de atores como familiares, vizinhos, locatários, dirigentes de movimento, agentes da política habitacional, anfitriões, facções. A pertença ou não a casa, que em geral não é debatida pelo pressuposto de um pertencimento natural à família, passa a ser entendida como integrante dessa rede mais complexa. Para compreender essa possibilidade que o *preconceito de moradia* abre para lançar uma nova mirada ao conceito de casa, vejamos a trajetória de Leonardo.

Leonardo, gay e negro, da coordenação estadual do MTST de São Paulo, contou-me a sua história após uma das reuniões de planejamento das rodas de conversa LGBT sem medo. Leonardo nasceu no Piauí e veio morar em São Paulo com o pai no início da adolescência, para fazer um tratamento de saúde. “Esse menino vai virar viado aqui”, diziam os amigos de seu pai. Foi expulso da casa do pai aos 17 anos. Naquele dia, seu pai foi até um abrigo para crianças e adolescentes com Leonardo e perguntou se poderia deixar o filho lá. A pessoa que o atendeu o aconselhou a esperar o filho gay completar 18 anos, o que ocorreria em breve, e que, então, Leonardo não precisaria morar numa instituição. Leonardo e o pai voltaram para casa, e naquele mesmo dia ele teve de pegar todas as suas roupas e encontrar um lugar para morar.

Ele morou com uma prima “de favor”. Durante a sua estadia na casa da prima, comia depois de todo mundo ter acabado a refeição e passava as roupas da casa. Não tinha “atrevimento” porque “estava desempregado, morando de favor”. Após um

desentendimento com a prima e depois de ingressar no mercado de trabalho, Leonardo passou a dividir aluguel com o irmão. Nessa casa, foi pego na cama com outro homem pelo irmão. Mesmo dividindo igualmente o aluguel, teve de sair novamente. Trabalhou, juntou dinheiro e comprou uma casa em Guianazes, onde hoje abriga o irmão e a prima que antes o haviam abrigado.

Leonardo disse que só foi se assumir gay quando teve sua própria casa. Em todas essas casas por onde passou, Leonardo era mais um intruso do que alguém que pertencia àquela casa. Leonardo morou com diferentes núcleos domésticos: com o pai, com a prima e com o irmão, e teve problemas em todos eles. Foi expulso da casa do pai, não se “atrevia” na casa da prima, teve de sair da casa que dividia com o irmão. Antes de ter a sua casa própria, Leonardo estava sempre perambulando entre casas que, de alguma forma, o expulsavam. De novo, vemos o *preconceito de moradia* como uma dificuldade de estar em casa. É como se houvesse algo grudado nas paredes, nas casas em si, que gerasse esses movimentos expulsivos, e isso anunciasse uma rede muito mais ampla que aquela casa ou aquela família.

Preconceito de moradia é constituído por esses movimentos expulsivos que por enquanto são indicados por esse estado subjetivo de não pertencimento, mas que ao longo da tese ganharão novas camadas. *Preconceito de moradia* é o deslizamento que o dono da casa produz em quem por ele é tido como abjeto. É o movimento de perambulação constante no espaço urbano atrás dos documentos para se provar gente com família, com renda, com moral. Essa categoria fala sobre os movimentos de expulsão de casa, de morar de favor, de morar no cortiço, de ocupar um terreno. Diz sobre os conflitos com a família de origem, com a cafetina, com os vizinhos, com os locatários, com os anfitriões. Essa perambulação entre casas, esse deslocamento pela cidade por parte de quem não se fixa

e é constantemente tido por abjeto, desafia pressupostos dos estudos urbanos e da literatura antropológica sobre casa.

Não é em todos os lugares – ou a todo tempo – que esses movimentos expulsivos atuam. Além da primeira república em que morou, Rakyllane diz que o MTST “dá espaço”, “dá um apoio legal”, sugerindo que nas ocupações do Movimento esse *preconceito de moradia*, essas redes de produção de casa não funcionam da mesma forma. Existem casas que expulsam e casas que acolhem, movimentos expulsivos e movimentos absorptivos na organização das casas. Rakyllane encontrou nas ocupações espaços de acolhida, onde pôde montar o seu barraco. Na ocupação, era ela quem organizava a cozinha. Foi através dessa participação que conseguiu um emprego de cozinheira na obra que construiu o conjunto habitacional onde foi morar.

Família e casa: considerações sobre raça, classe, gênero e sexualidade

Em 1991, Kath Weston lança uma obra seminal nos estudos sobre família e sua interseção com gênero e sexualidade. Em “*Families We Choose*” (1991), a autora conta as histórias de gays e lésbicas em São Francisco (EUA) que foram expulsos de suas casas ou tiveram suas relações com pais, tios, irmãos e demais familiares consanguíneos muito desgastadas devido à sua orientação sexual. A autora conta como gays e lésbicas de São Francisco construíram famílias que não tinham como base laços de sangue. Os novos arranjos familiares, não necessariamente fundados no casamento, ressaltavam a escolha como elemento essencial nas configurações de coabitação e constituição das relações afetivas. Weston (1991) utiliza a antinomia famílias consanguíneas x famílias escolhidas para localizar a experiência daqueles gays e lésbicas nas discussões sobre parentesco.

A expulsão, a fuga e o rompimento com a família de origem têm centralidade nesse tipo de abordagem sobre as relações de coabitação de LGBTs. É seguindo essa linha de investigação de Weston (1991) sobre uma diferença entre famílias escolhidas e famílias de origem que foram produzidas pesquisas sobre famílias LGBT (PERILLO, 2017; GUIMARÃES & CALIXTO 2012) ou famílias *drag* (MASCARENHAS NETO, 2018). Essas pesquisas enfatizam tais famílias como um suporte afetivo e material que, muitas vezes, as famílias de origem não conseguiram prover.

Essas pesquisas constroem um diálogo potente para pensar relações entre casa e sexualidade. Os conflitos com a família de origem frequentemente significavam conflitos na casa em que se coabitava com essa família, assim como o ingresso numa família escolhida – na terminologia de Kath Weston – também frequentemente significava relações com uma nova casa. No entanto, quando se está considerando essa ampla rede de relações, elementos importantes podem escapar à vista de quem considera família e casa como sinônimos. Para compreender o conjunto do fenômeno que o *preconceito de moradia* expõe, é insuficiente, para os fins desta tese, entender os movimentos expulsivos como decorrentes de ação de famílias exclusivamente. A gama de agências envolvidas nos relatos de meus interlocutores que os expõem das casas por onde passaram é mais ampla que a de familiares: locatários, imobiliárias, vizinhos, amigos. Os movimentos expulsivos produzidos pela família são parte, sem com isso corresponder ao todo do que está se chamando de *preconceito de moradia*. A história de Rakyllane me leva a crer que olhar para a articulação entre casa e sexualidade – suspendendo uma naturalização do lugar da família nessa relação – permite conceber um fenômeno distinto da expulsão de casa, mesmo que o englobando.

Tampouco faz sentido pensar a trajetória de Leonardo e suas perambulações entre casas como um fenômeno estritamente familiar. Leonardo foi expulso de três casas de

familiares sem, com isso, ter sido expulso dos limites da família. Quando saiu da casa do pai, foi acolhido na casa da prima. Quando saiu da casa da prima, dividiu o aluguel com o irmão de uma casa em que posteriormente foi também expulso. Considerar estritamente um viés familiar ou a dicotomia entre família consanguínea e família escolhida não dá conta da complexidade da relação que Leonardo teve com cada um desses núcleos domésticos. A expulsão de cada uma das casas não chegou a ser uma expulsão dos limites da consanguinidade.

A trajetória de Wanderley, liderança da ULC, é ainda mais emblemática para marcar uma diferença entre constrangimentos e violências provocados pela família dos que se relacionam de maneira mais ampla com a casa. Wanderley nunca foi expulso de casa pela sua família. Ele ingressou no movimento através da mãe, que um dia quebrou a perna e pediu para que ele participasse da reunião em lugar dela. Wanderley gostou de participar e nunca mais saiu do movimento. Ele e sua mãe ocuparam um casarão na Rua do Carmo em 1997. Após conflitos envolvendo o tráfico de drogas, mudaram-se para um hospital abandonado no Brás que o Movimento havia ocupado. A mãe de Wanderley morreu nessa época, antes que a Companhia de Desenvolvimento Habitacional e Urbano (CDHU) finalmente contemplasse as famílias que ocupavam o hospital no Brás com uma carta de crédito para acesso à habitação, em 2001.

Os percalços que Wanderley teve de enfrentar não pararam por aí. Na hierarquização das demandas para o acesso à política habitacional, a CDHU não priorizava as “famílias solteiras” – categoria classificatória que abarcava Wanderley depois da morte da sua mãe. Ele teve de procurar a irmã que morava em Sapopemba e pedir que ela se declarasse dependente dele, para que pudesse integrar a classificação de “famílias constituídas” e, assim, ter alguma prioridade. Depois de convencer a irmã a declarar-se dependente, Wanderley teve ainda de encontrar onde morar após a

desocupação do hospital abandonado, enquanto a matrícula da escritura do novo apartamento não saía. Morou de favor na casa de uma amiga do Movimento, onde dormia com fome porque não podia jantar na casa dela. Teve um desentendimento com essa amiga e mudou-se para um cortiço no centro de São Paulo.

Em 2002, Wanderley finalmente conseguiu a chave do apartamento do conjunto habitacional, mas teve conflitos com a síndica:

Wanderley: “Mas aí, todo mundo sabia lá no prédio, como era particular, que eu vinha de cortiço, né? Aí roubaram um extintor lá, né? Aí a síndica bateu na minha porta e disse: “roubaram o extintor, acho que são seus amigos”. Eu disse: “Meus amigos não”. Aí eu tô lá, um dia jogaram cigarro lá de cima. Ela entrou assim na minha casa, nem pediu licença: “Você fuma?”. Eu disse: “Não, nunca fumei”. “É, porque jogaram cigarro. É da sua casa...” Aí um dia caiu um pedaço de vidro lá do terceiro andar. E ela: “Tem vidro quebrado aqui?” (Entrevista concedida em junho de 2018)

Quando perguntei a Wanderley por que ele achava que a síndica havia dispensado esse tratamento a ele em sua nova casa, ele respondeu: “Preconceito! Além de ser bicha, era pobre e maloqueiro, na cabeça deles”.

Wanderley passou por constrangimentos; ele e “os amigos” – novamente esse termo ambíguo para tratar de uma afetividade vista como suspeita – eram identificados com os problemas que ocorriam no prédio. Apesar de Wanderley atribuir esses constrangimentos ao fato de ser “bicha, pobre e maloqueiro, na cabeça deles”, esses nunca foram vocativos anunciados no tratamento da síndica em relação a ele. Os silenciamentos de que Oliveira e Barreto (2020) tratam para falar da relação de LGBTs com as famílias de origem operam aqui como elemento da relação de Wanderley com o condomínio.

Se fizéssemos nesse caso uma equivalência entre percalços com a família e percalços com a casa, deixaríamos escapar elementos essenciais que Wanderley levanta sobre sua vida. A trajetória de Wanderley não é marcada por uma ruptura com a família, mas por uma continuidade em sua busca por um teto, um chão. Os percalços e

dificuldades que ele passou a fim de ter um lugar para morar na cidade de São Paulo conservam, em parte, origens comuns com toda a sua família, que como tantas outras formadas por pessoas negras e pobres, ingressou em movimentos de luta por moradia. Seria um equívoco ignorar raça e classe como parte dessa trajetória de *preconceito de moradia*. A vida de Wanderley escancara que as relações de LGBTQs com as casas são diversas e singulares e que é preciso ter um olhar interseccional entre gênero, sexualidade, raça e classe para não cair em uma narrativa única sobre essas relações.

As dificuldades de estar em casa sendo bicha, para Wanderley, são indistinguíveis do banimento racial (ROY, 2017) colocado em curso pela política habitacional em São Paulo. Esses movimentos expulsivos da negritude estão presentes em São Paulo desde a sua gênese até os dias atuais através de uma política de desabituação que remove favelas, cortiços e quilombos. O *preconceito de moradia* se relaciona com as múltiplas formas de como o banimento racial e a antinegitude são constitutivos da cidade de São Paulo, decorrentes da branquidade do Estado e do planejamento urbano (PATERNIANI, 2016, 2019; ALVES, 2018). A continuidade entre as trajetórias de Wanderley e de sua mãe – ambos no movimento de moradia – realça uma continuidade entre os movimentos expulsivos do banimento racial e do *preconceito de moradia*. Não há uma fixidez de origem de onde o corpo de Wanderley foi desenraizado. As forças repulsivas que historicamente expulsam os corpos negros de suas casas são potencializadas para banir com ainda mais força o corpo negro e bicha de Wanderley. Essa continuidade com uma trajetória familiar de remoções e lutas por moradia também se faz presente na vida de Rakyllane. Assim como Wanderley, a mãe de Rakyllane participou de movimentos por moradia em Alagoas e passou por várias casas quando chegou ao ABC paulista.

Se há continuidades entre as trajetórias de Wanderley e Rakyllane e as de suas mães pelo histórico de banimento racial, há também singularidades que não podem ser

invisibilizadas na análise. O critério que priorizava as “famílias constituídas” em detrimento das “famílias solteiras” do programa habitacional da prefeitura de São Paulo do início dos anos 2000 é nitidamente um fator que atravessa a sexualidade de Wanderley, assim como os constrangimentos e violências vivenciados por ele no condomínio. A existência de um modelo familiar mais desejável que outro, através de uma política habitacional construída pelo Estado, gerou um obstáculo a mais na vida de Wanderley, num momento em que o casamento igualitário não estava regulamentado no Brasil.

Também não é de se desprezar o componente de gênero na constituição desses movimentos expulsivos. Faz diferença Rakyllane ser uma mulher trans, assim como faz o fato de Wanderley ser bicha e de o pai de Leonardo identificá-lo como viado. Esses movimentos expulsivos estão associados a construções de gêneros tidas como mais desestabilizadoras. Nesses casos, a descrição (FACCHINA e FRANÇA, 2013) enquanto uma *performance* em que as feminilidades e masculinidades não ultrapassam os limites do impróprio pode ser considerada mais manejável no sentido de conter as violências e discriminações. Bichas e viados negros – como Leonardo e Wanderley – não experienciam os deslocamentos e o não pertencimento da mesma maneira que gays discretos brancos. Tampouco a experiência de Rakyllane com o *preconceito de moradia* pode ser comparada com a de uma pessoa cis.

Em suma, seria um equívoco analisar o *preconceito de moradia* e essas discriminações na experiência com locatários, vizinhos, familiares, anfitriões e planejadores urbanos considerando LGBT como um bloco monolítico. Os atravessamentos de raça, classe e gênero geram especificidades e singularidades nesses movimentos expulsivos das casas que não devem ser desconsiderados. E esses atravessamentos nem sempre têm como resultante uma soma ou um ponto de referência único de onde esses corpos estão sendo expulsos. Como esclarece Laura Moutinho (2006)

em sua etnografia com homossexuais masculinos em subúrbios e favelas cariocas, “o campo de possibilidades” em termos de mobilidade de classe para esses jovens era, em muitos casos, maior do que o de jovens heterossexuais do mesmo bairro. Enquanto fala de todas essas casas onde morou, Rakyllane reconhece em sua trajetória momentos em que poderia ter optado por migrar para o centro de São Paulo, ou mesmo para a Europa, numa condição de ascensão:

Rakyllane: Aí quando souberam que eu estava em um movimento que lutava por moradia: “Bicha, tu é louca? Tu é pobre mesmo, hein? A senhora é favelada. Vai morrer a favelada (...). Bicha, você tem seis anos esperando esse apartamento? Eu já comprei dois, já fui para a Europa, já fiz (inaudível).” Eu estou em minha luta. Mas eu resolvi lutar. Poderia ter seguido outros caminhos também. Poderia ter ido para a Europa. Chances e oportunidades, tive várias. Poderia ter posto litros e litros de silicone, ter feito nariz, boca, cabelo, esticado, tirado o gogó. Sim, porque eu tive dinheiro e ganhei para isso. Mas eu não pensei em mim. Sabe em quem eu pensei? Em quem vem por trás de mim. Em quem vai nascer ainda, em quem vai poder dizer ainda “eu sou gay”, “eu sou trans”. Então eu resolvi lutar e lutar de fato.

Os movimentos expulsivos do preconceito de moradia não possuem uma direção única – nem na dimensão geográfica, nem na econômica. Isso fica evidente quando Isadora França (2012) pergunta a Tuca, um dos frequentadores de um *samba GLS* no bairro do Arouche, em São Paulo, como ele imaginava a sua vida caso fosse hétero. Tuca, uma bicha negra, filho de empregada doméstica que naquele momento estava casado há dez anos com um branco de classe média, respondeu que seria “pai de trinta filhos, fodido, com um salário mínimo por mês, família, morar com os pais, ou alugar uma casinha bem humilde, morar num lugar humilde.” (FRANÇA, 2012:218).

Seria uma simplificação entender o *preconceito de moradia* a partir de uma “soma de opressões” (FACCHINI, 2012), em que quanto mais distante do ideal do homem branco heterossexual, mais próxima da periferia e mais longe de um centro (geopolítico, urbano, econômico). Os movimentos expulsivos do *preconceito de moradia* vão em direção a um “fora” dos lugares de estabilidade, em direção a uma mobilidade persistente.

É por essa razão que a casa, como um instrumento de fixação, permite colocar essa discussão em outros parâmetros.

O que Rakyllane, Leonardo e Wanderley relatam é uma espécie de força que os expelle das casas onde foram morar ao longo da vida, para fora dos lugares de estabilização. Esse expelir de casa se faz presente também, muitas vezes, na casa da família de origem. Porém, está longe de se resumir a essa experiência familiar da expulsão. É como se uma rede de agências dispersas de vizinhos, anfitriões, da política de habitação se acoplassem nessas casas para expelir esses corpos, de formas desiguais e singulares, em que gênero, classe e raça estão implicados. O *preconceito de moradia* expõe essas forças com múltiplos focos que produzem o efeito de constranger, produzir dificuldades e embaraços e expelir certas pessoas de suas casas.

Casa e ficções de identidade

Há, portanto, algo que se acopla a essas casas e produz esse efeito de abjeção, de forclusão e de expulsão dos corpos. Algo que penetra nas paredes dos prédios, que se esconde entre as regras da política habitacional, que sedimenta sobre os móveis, na cabeça de vizinhos e familiares que os vai expulsando de casa. O *preconceito de moradia* aponta para a necessidade de investigação de um modo de fazer casas como um processo sociomaterial que produz abjeção.

Essa casa que difere o dentro e o fora de maneira estanque é produto das relações, e por isso não deve ser considerada como intrínseca ou universal. Favelas, cortiços, ocupações e outras conformações de casas destoam desse estado de coisas, testemunhando em seus arranjos nuances que esvaem a fixação das dicotomias entre higiênico/abjeto; dentro/fora; público/privado; nós/eles; casa/rua. Isso não faz dessas

experiências livres de violências ou dos movimentos expulsivos que o *preconceito de moradia* evoca. Essas conformações, contudo, resistem à imposição da universalização de uma maneira de morar que se orienta pela erradicação e pelo aniquilamento do que é considerado abjeto.

Seguindo os passos da política habitacional no Brasil, passei a suspeitar das raízes coloniais que constituem essa concepção de casa que reafirma as suas fronteiras e produz abjeção. Essa acepção de casa expressa na política habitacional faz questão de assegurar a impossibilidade da vida na fronteira¹⁹ e de violentar quem nela vê um lugar habitável. Como veremos, essa é uma concepção de casa que nega a habitabilidade nas suas margens e fronteiras na mesma proporção em que afirma sua discrição, autonomia e independência. Em suma, é uma casa que crê ser possível a sua completude.

As intervenções sexo-arquitetônicas da política habitacional são a materialização das tentativas de universalização dessas fronteiras. Elas buscam estabelecer uma relação intrínseca entre propriedade, abjeção e família – nosso lixo, seu lixo, nossa família, sua família –, criando nas casas discretas ficções de identidade onde aqueles que transitam na fronteira devem estar sempre “lá fora”, longe da casa. O propósito das intervenções sexo-arquitetônicas é difundir a propriedade e, com ela, produzir coletividades exclusivas em que não se permite pertencer a vários agrupamentos domésticos ao mesmo tempo: o pertencimento a uma casa impede a participação em outra. No projeto da casa discreta, essa catraca identitária deve ser gerida por donas de casa, encarregando as mulheres de organizar a fronteira das famílias e da abjeção.

¹⁹ Fronteira aqui pode ser lida de maneira semelhante à utilizada por Glória Anzaldúa (1987): Borders are set up to define the places that are safe and unsafe, to distinguish us from them. A border is a dividing line, a narrow strip along a steep edge. A borderland is a vague and undetermined place created by the emotional residue of an unnatural boundary. It is in a constant state of transition. The prohibited and forbidden are its inhabitants. Los atravesados live here: the squint-eyed, the perverse, the queer, the troublesome, the mongrel, the mulato, the half-breed, the half dead; in short, those who cross over, pass over, or go through the confines of the “normal”. (ANZALDÚA, 1987:3)

É assim que abjeção e casa se acoplam: as ficções de identidade aderem às casas que se afirmam completas e reivindicam um privilégio de ontologia ante aquilo que está fora de suas rígidas paredes e de suas dicotomias. A afirmação da completude da casa assemelha-se àquilo que Judith Butler chama de “privilégio da ontologia”: a despeito de um sistema simbólico destituir a existência do inconcebível, do inabitável, esse algo segue existindo simultaneamente à própria cultura que estabelece sua destituição ontológica: “Eu atribuo ontologia exatamente àquilo que tem sido sistematicamente destituído do privilégio da ontologia. O domínio da ontologia é um território regulamentado: o que se produz dentro dele, o que é dele excluído para que o domínio se constitua como tal, é um efeito do poder.” (PRINS & MEIJER. 2002:161).

A lógica colonial confere à casa tida como completa o privilégio da ontologia, negando tudo que está fora desse “domínio” como abjeto. Déficit habitacional é a categoria que opera essa exclusão do domínio da ontologia: quem não tem banheiros, ventilação, cozinha e família adequados é considerado um sem-teto. Essa destituição ontológica da casa mistura todos aqueles que não alcançam a completude da casa com o indigno campo do “lá fora”, da pobreza, da negritude, das não conformidades familiares e de gênero.

O entendimento de abjeção descrito nestas páginas acompanha a compreensão que Taniele Rui (2012) produz em sua etnografia em contextos de uso de crack:

Cabe ainda uma palavra sobre o abjeto. Inspirada por Julia Kristeva (1982), proponho que tais corpos causam abjeção menos pela falta de limpeza ou pela possibilidade de transmissão de fluidos/doenças e mais porque perturbam ficções de identidade, sistema e ordem; porque não respeitam fronteiras, posições e regras; em suma, porque são ambíguos. Tais corpos estão às margens, no sentido proposto por Veena Das e Deborah Poole (2008), ocupando brechas nos espaços entre a lei e a disciplina e, nesse sentido, expressando tanto perigo quanto poder. (Douglas, 1966) (RUI, 2012:10)

Estas casas produzem abjeção e movimentos expulsivos porque se ancoram em ficções de identidade, sistemas e ordens em que a margem e a norma são estabelecidas de maneira intransponível. Os que têm as casas de inspiração no Ocidente pós-medieval²⁰ como imaginário temem o perigo da desestabilização que o atravessar das fronteiras (também de gênero, de sexualidade e de raça) pode gerar.

Acontece que por mais que se queira acreditar na completude da casa, como nos alerta Nyamnjoh (2015), essas ficções de identidade invariavelmente falham em manter suas dicotomias intocadas e inamovíveis. Mais cedo ou mais tarde, a incompletude da casa se revela inexorável, derrubando a ilusão em sua autonomia, independência e aposta na inabitabilidade das fronteiras. Mães, filhos, vizinhos, anfitriões e inquilinos frustram as ficções de identidade atribuídas a eles a todo o momento. Isso acontece porque casas são fundamentalmente espaços de ontogênese pessoal, ou seja, lugares onde são fabricadas pessoas (TOREN, 1990; PINA-CABRAL & GODOI, 2014 e PINA-CABRAL, 2014). Por mais sofisticadas que sejam as arquiteturas dessas ficções de identidade, nunca serão capazes de uma total previsibilidade das ações daqueles que crescem e vivem nas casas.

É nessa inescapável falha das ficções de identidade em capturar as possibilidades de vir a ser gente dos moradores da casa que o *preconceito de moradia* emerge como um expediente. O abjeto encontra movimentos expulsivos que vão minando a sua relação com a casa justamente por ser uma ruptura com sua estrutura simbólica. Os silenciamentos e as micro-hierarquias referidas acima operam por uma crença de que naquela casa as pessoas devem ser de determinada maneira, obedecer a critérios de

²⁰ “Ao tempo que urge evitar assumir que a casa pós-medieval europeia é uma norma universal, há de se evitar que, em contextos onde ela é de fato a unidade social primária (vide Pina-Cabral, 1991), a ‘casa’ seja concebida como fechada sobre si mesma, como individual.” (PINA-CABRAL & GODOI, 2014: 13)

inteligibilidade que essas ficções de identidade conferem, ser completas em face do referencial de humanidade acoplado a casa.

Essa não é, entretanto, a única resposta para a incompletude da casa. Caminhando entre as ocupações, fazendo as rodas de conversa LGBT, nas entrevistas, foram muitas as referências a casas construídas sob a primazia das relações e não a partir das ficções de identidade. São casas que afirmam a sua incompletude; casas feitas tendo como base a contiguidade e a convivialidade, e que negam os acoplamentos das ficções de identidade e de sua previsibilidade:

Por outro lado, porém, queremos enfatizar que, tal como as pessoas são constituídas a partir de outras pessoas, também as casas são constituídas por meio de relações e, portanto, tal como as pessoas, são partíveis (vide Strathern, 1988:11-14; Pina-Cabral, 2013) no sentido de que são propensas a continuidades com outras entidades semelhantes. (PINA-CABRAL & GODOI, 2014:13)

Nas ocupações, os barracos constroem-se nessa afirmação da incompletude inexorável a todas as casas. Como mostrarei no capítulo 4, os barracos têm uma relação de interdependência e interconexão com os demais barracos. Um barraco não se sustenta sozinho. Ele só permanece em pé, resistindo às investidas da polícia e dos despejos, junto de outros barracos. Essa dimensão de incompletude de um único barraco está em todas as suas dimensões arquitetônicas, conviviais e políticas. Fazer um barraco é afirmar a possibilidade de morar na incompletude.

Nas casas construídas nas falhas das ficções de identidade e na afirmação da incompletude – como são os barracos das ocupações –, germinam movimentos absortivos que puxam pessoas, substâncias, alimentos, objetos, pertences e animais, sem a intenção de compor uma totalidade orgânica²¹. Essa maneira de construir casa que não expressa

²¹ “A ausência de uma totalidade orgânica que se reproduz tem afinidades com o que Donna Haraway escreve sobre o ciborgue e sua revolução na unidade doméstica: “O ciborgue está determinadamente comprometido com a parcialidade, a ironia e a perversidade. Ele é oposicionista, utópico e nada inocente. Não mais estruturado pela polaridade do público e do privado, o ciborgue define uma *polis* tecnológica

nenhuma ilusão com a completude, a complementaridade entre sexos, a divisão dual dos gêneros, contudo faz brotar os encontros e a diferença. A convivialidade relembra o “dar espaço” da fala de Rakyllane do início deste capítulo:

“Mas o MTST, não! Nós chegamos, e eles nos dão nosso espaço, dizem para montarmos o nosso barraco, nos dão um apoio legal, nos ajudam, nos incentivam a ser gente, a entrar na sociedade. Hoje eu sou gente de verdade como qualquer outra pessoa”. (OLIVEIRA, 2015)

Esses movimentos absortivos que “puxam” pessoas, outros barracos, pertences, coisas para as ocupações, convergem com a pesquisa etnográfica de Nashieli Rangel Loera (2020) sobre ocupações do Movimento dos Trabalhadores Sem Terra (MST) e as retomadas Guarani-Kaiowá. A partir de uma fala de Osvaldo, um de seus interlocutores durante a pesquisa, que disse que “um puxa o outro” para se referir à maneira que o movimento tem de absorver pessoas, barracos, materiais, lonas na construção de novos barracos e no crescimento das ocupações, a autora faz a seguinte reflexão:

A expressão **um puxa o outro** traduz também uma dinâmica específica de circulação no acampamento. A cada 15 dias, nos fins de semana e em dia de assembleia ou reunião, o acampamento parecia um mercado, como me dizia uma acampada. Um momento em que além de marcar presença e repassar as tarefas do acampamento, se montavam mesinhas fora dos barracos, jogavam baralho, as pessoas visitavam os vizinhos de barraco ou conhecidos, limpavam os barracos, punham a informação em dia, levavam presentes aos vizinhos que haviam cuidado dos seus barracos, faziam contas, trocavam informações e afetos, e também queixas e reclamações, ou mesmo barracos (novos moradores chegavam para pedir um lugar no acampamento e os barracos eram negociados ou trocados). Nessa circulação, esse movimento constante de pessoas, coisas, barracos, notícias, afetos, que dão vida aos acampamentos dos sem-terra, é também o que move e o que permite uma **engrenagem particular que vincula, que puxa**, para usar uma expressão de um dos meus interlocutores, e que torna possível a existência do acampamento e a produção cotidiana de uma demanda

baseada, em parte, numa revolução das relações sociais do **oikos – a unidade doméstica**. Com o ciborgue, a natureza e a cultura são reestruturadas: uma não pode mais ser o objeto de apropriação ou de incorporação pela outra. Em um mundo de ciborgues, as relações para se construir totalidades a partir das respectivas partes, incluindo as da polaridade e da dominação hierárquica, são questionadas. Diferentemente das esperanças do monstro de Frankenstein, o ciborgue não espera que seu pai vá salvá-lo por meio da restauração do Paraíso, isto é, por meio da fabricação de um parceiro heterossexual, por meio de sua complementação em um todo, uma cidade e um cosmo acabados. O ciborgue não sonha com uma comunidade baseada no modelo da família orgânica mesmo que, desta vez, sem o projeto edípico.” (HARAWAY, 2000:39. Grifos nossos.)

social coletiva²². (RANGEL LOERA, 2020:175. Grifos nossos.)

O acampamento, por assim dizer, é uma maneira de fazer casa que afirma a sua incompletude ao admitir que a circulação de informações, afetos, atenções, pessoas “de fora” é fundamental para a sua existência. Nessa dinâmica que puxa para a ocupação, as divisões entre dentro/fora, público/privado, casa/rua são constantemente desafiadas, assim como as ficções de identidade e de completude. A potência de uma ocupação vem de sua força em puxar barracos e pessoas para dentro, portanto, a potência desafia suas ficções de identidade e de completude.

Em síntese, há alternativas às ficções de identidade e completude que se acoplam às casas e produzem abjeção. A intenção de completude da casa está nas intervenções sexo-arquitetônicas, no planejamento urbano, na política habitacional, nas mentes de familiares, vizinhos e locatários. Contudo, as falhas desse projeto invariavelmente emergem, e as frestas apontam para possibilidades de acolhimento. Fazer uma etnografia que dê conta da incompletude das casas remete, assim, a um exercício incansável de afastar-se dessas maneiras de produzir coletividades que teimam em aderir aos lares.

A Casa é sempre tida como heterossexual?

²² Tradução livre: “La expresión uno jala al otro traduce también una dinámica específica de circulación en el campamento. Cada 15 días, durante los fines de semana y en día de asamblea o reunión, el campamento parecía mercado, como me decía una acampada. Un momento en que además de marcar presencia y repasar las tareas del campamento, se montaban mesitas fuera de los barracos, se jugaba baraja, las personas circulaban, visitaban a sus vecinos de barraco o conocidos, limpiaban sus barracos, ponían las informaciones al día, llevaban regalos a sus vecinos que les habían cuidado los barracos, hacían cuentas, intercambiaban informaciones, afectos, atenciones y también quejas y reclamaciones, o hasta barracos (nuevos moradores llegaban para pedir lugar en el campamento y los barracos eran negociados o intercambiados). Es esa circulación, este movimiento constante de personas, cosas, barracos, noticias, afectos, que dan vida a los campamentos sin-tierra, es también lo que mueve y lo que permite un engranaje particular que vincula, que jala, para usar una expresión de mis interlocutores, y que hace posible la existencia de los campamentos y la producción cotidiana de una demanda social colectiva.” (RANGEL LOERA, 2020:175)

A partir da controvérsia pública sobre a legalização do casamento homossexual na França, Judith Butler (2003) escreveu um artigo com o título provocador de *O parentesco é sempre tido como heterossexual?* Nesse texto, Butler questiona os parâmetros colocados sobre o casamento e a subsunção do “parentesco homossexual” à lógica da aliança legal pelo debate na opinião pública. Para Butler, colocar a discussão nessas bases seria uma encalacrada que poderia normalizar o Estado como detentor do monopólio no reconhecimento de quais relações são válidas e quais não o são. Essa legitimidade do Estado manteria, assim, a heterossexualidade como natural transmissora da cultura:

O postulado de uma heterossexualidade fundadora deve também ser lido como parte de uma operação de poder – e, também, de uma fantasia – de forma que podemos começar a indagar como a invocação de tais alicerces funciona na construção de uma certa fantasia de estado e nação. As relações de troca que constituem a cultura como uma série de transações ou traduções não são só, ou primariamente, sexuais, mas consideram a sexualidade como se fosse assunto seu, quando a questão de transmissão e a da reprodução da cultura estão em jogo. E não quero dizer que a reprodução cultural ocorre somente ou exclusivamente através da criança. Quero apenas sugerir que a figura da criança é um lugar erotizado na reprodução da cultura, o que implicitamente levanta a questão de se existirá uma transmissão segura de cultura através da procriação heterossexual, se a heterossexualidade servirá não somente aos propósitos de transmitir fielmente a cultura, ou se a cultura será definida, em parte, como prerrogativa da própria heterossexualidade. (BUTLER, 2003:251 e 252)

Segundo a autora, o casamento enquanto instituição carregaria alguns desses pressupostos de Estado, nação e cultura comuns à heterossexualidade, de forma que a importante demanda por reconhecimento de direitos levada a cabo pelos movimentos pela legalização do casamento homoafetivo poderiam voltar-se contra os próprios movimentos, reforçando seletividade, deslegitimações e hierarquias indesejadas²³. Nesta perspectiva, a heterossexualidade é entendida para além da complementaridade sexual

²³ Passados alguns anos da formalização do direito ao casamento para casais homoafetivos, os receios de Butler não necessariamente repercutiram no movimento LGBT. Os efeitos da legalização do casamento – longe de terem sido simples reafirmação de estruturas do Estado – permitiram algumas dobras e ambiguidades na afirmação das relações homoafetivas, inclusive no acesso de casais à política habitacional.

compulsória entre o masculino e o feminino, como um pressuposto de reprodução social que tem como base um ideal de cultura e de nação. Essas bases seriam reafirmadas com o matrimônio legal.

Sem correr o risco de ser impreciso, a transposição de algumas dessas reflexões de Butler para um debate antropológico de Casa²⁴ pode ter efeitos igualmente provocativos. Casa é concebida na Antropologia de maneira coextensiva aos estudos do parentesco e tangencia – em parte da vasta produção inspirada nesse referencial conceitual – noções de cultura e de reprodução social. Sendo a heterossexualidade prerrogativa de determinados modos de pensar reprodução, parentesco e cultura, seria possível conceber o conceito antropológico de Casa sem os pressupostos da cultura, da reprodução e do Estado? É possível pensar Casa como um conceito não calcado na heterossexualidade?

Na tentativa de buscar diálogos com os estudos antropológicos sobre Casa, a naturalização de algumas conformações entre casa, família e gênero apresenta-se como empecilho para avançar nas reflexões da casa não calcada na heterossexualidade. Por um lado, ênfases no ciclo de desenvolvimento doméstico (FORTES, 1969) incluem uma série de pressupostos biológicos que reforçam uma suposta natureza do sexo e do gênero. Em outra frente, a influência lévi-straussiana alça a heterossexualidade a um nível de estrutura social²⁵. A dificuldade com os estudos de Casa reside no fato de pouco refletirem sobre maneiras divergentes de nascer, crescer, morrer e, principalmente, se reproduzir.

²⁴ Utilizo a grafia Casa com maiúscula para me referir ao conceito antropológico trabalhado por diferentes gerações de estudiosos. No minúsculo, casa se refere aos demais usos do termo.

²⁵ É interessante que antes de Lévi-Strauss, Pierre Bourdieu (1972) tenha produzido a etnografia mais emblemática na construção da heterossexualidade como fundamento da casa: a casa kabyle ou o mundo às avessas. A oposição harmônica entre o masculino e o feminino ganha tanta centralidade na etnografia sobre a casa berbere de Bourdieu, que, explicitamente, a fundação da casa é entendida como um coito heterossexual: “Pois, a viga mestra ligando as ‘tesouras’ e estendendo a proteção da parte masculina à parte feminina da casa, enquanto o pilar principal, tronco de árvore bifurcado (*thigejdit*, termo feminino), sobre o qual ele repousa, é identificado com a esposa (os Beni Khellili os chamam de *mas’uda*, um nome feminino que significa a feliz), seu encaixe figurando o coito (representado nas pinturas murais como a união da viga e do pilar por dois forcados superpostos). A viga central que suporta o telhado é identificada como protetor

A ênfase no casamento heterossexual como motor de surgimento de uma nova casa²⁶ – ou como diz o jargão popular tantas vezes repetido em artigos: “quem casa quer casa” – camufla outras experiências e estabelece um padrão que pouco nos ajuda a pensar a trajetória de LGBTs com suas casas. Se as trajetórias em geral representadas dizem respeito aos filhos – crescidos e casados – que saem da casa dos pais para iniciar uma nova casa, notamos que essas trajetórias marcadas pelo *preconceito de moradia* só muito raramente percorrem um caminho similar. Muitas vezes ouvi relatos de adolescentes ou até mesmo crianças que foram expulsos de casa e não têm como expectativa uma nova família na outra ponta, quem dirá casamento.

Essas trajetórias desafiam os estudos que pensam a Casa a partir da ideia de ciclo de desenvolvimento doméstico na tradição de Meyer Fortes (1969). Nesse processo, o casamento, ter filhos e ver os filhos se casarem consistem em fases incontornáveis; cada uma dessas fases reagrupa e realocaliza os coabitantes de acordo com a etapa em que o grupo doméstico se encontra no ciclo. Para Fortes, esse processo social é inerente à cultura e possui determinantes biológicos²⁷. Entre esses pressupostos biológicos estariam

da honra familiar: constitui frequentemente um motivo para oferendas e é em volta dela, na altura da lareira, que a cobra ‘guardiã’ da casa se enrola: símbolo do poder fecundante do homem e da morte seguida de ressurreição.” (BOURDIEU, 1972:150)

²⁶ Com poucos segundos de ligação completada, ele formula peremptoriamente duas perguntas. “Conte para mim, minha irmã: ‘Você está casada? Tem casa própria?’”. Diante da dupla negativa, ele não titubeia: “Então você vai vir morar comigo!”. As duas condições presentes nesta indagação – a) a presença de duas pessoas casadas ou vivendo juntas; b) e a existência de uma casa própria – ajudam-nos não apenas a perceber como certos espaços estão em condições de diferenciar-se de todo um conjunto de outras soluções habitacionais mais precárias ou provisórias, mas permitem igualmente vislumbrar a dinâmica das idas e vindas configurando a relação entre estes locais. Está presente aí a relevância desta combinação de relações e coisas que não passou despercebida aos etnógrafos das camadas populares brasileiras que tantas vezes mencionaram que “quem casa quer casa” (HEYER, 1980; WOORTMANN, 1982; MOTTA, 2014; CORTADO, 2016). Aqui, essa combinação da casa própria com o casamento nos interessa por evidenciar de forma particularmente didática, para nós e para as pessoas de que falo, os parâmetros nativos definidores do que seria a estabilidade: justamente os informados pelo modelo do casal controlado na casa própria. (GUEDES, 2008:87)

²⁷ “These processes have biological determinants. One is the life span of the individual; the other is the physical replacement of every generation by the next in the succession of death and birth. We must leave to physiology, genetics and demography the exact study of these determinants. It is enough to remind ourselves that a social system will not persist if the average life span of its members is too short for them to have offspring and to rear them to the age when they in turn can have offspring, or, in demographic terms, if the balance of births and deaths does not yield a net reproduction rate of unity or more. From the anthropological point of view, the important thing is that the physical growth and development of the

a idade fértil da mulher, o amadurecimento sexual dos filhos e as reposições sucessórias das gerações a partir das dinâmicas de nascimento e morte (FORTES, 1969).

As trajetórias permeadas pelo *preconceito de moradia* descritas no início deste capítulo mostram, com a perambulação entre casas, um campo muito mais vasto do que esse tradicional desenvolvimento do ciclo doméstico poderia dar conta. Recursos como morar de favor, ir morar com tias e outros parentes, fazer repúblicas, comungar de religiões de matriz africana apontam para trajetórias domésticas muito mais complexas do que um padrão biológico da cultura poderia conter. Essa é uma tradição que pressupõe a heterossexualidade, na medida em que universaliza a forma da família nuclear como base biológica da cultura.

Louis Marcelin (1996) elabora uma crítica contundente a essa tradição, por entender que o postulado da família nuclear acaba por produzir classificações alheias à vida de quem não a toma como referência:

Além disso, se partirmos da família nuclear como postulado implícito do trabalho como medida do universo de parente/família (orientação implícita do empreendimento estruturalista funcionalista e denunciado na breve e parcial discussão apresentada no princípio do capítulo), aprisionamo-nos não somente a desconhecer os laços e os sentidos expressos através de tal construção, mas sobretudo, a produzir uma teoria classificatória que não terá outras alternativas senão construir os fatos e as experiências dos outros segundo uma medida exterior às representações e às experiências dos próprios agentes. (MARCELIN, 1996:158)

A ilusão de completude da família nuclear, difundida por essa tradição, está fortemente ancorada numa concepção heterossexual de reprodução. Além de essa família nuclear dos modelos de grupo doméstico praticamente pressupor um casal formado por um homem e uma mulher, é na procriação heterossexual e no lugar erotizado que a criança

individual is embodied in the social system through his education in the culture of his society, and the succession of the generations through their incorporation in the social structure. The facts of physical continuity and replacement are thus converted into the process of social reproduction.” (FORTES, 1969:1)

ocupa na reprodução da cultura – para usar os termos de Butler – que essas fases do ciclo do grupo doméstico concebem seu desenvolvimento.

Em outra tradição do pensamento antropológico, são abandonados pressupostos fixos de uma biologia ultrapassada para pensar a Casa a partir da reciprocidade, da relação, da relacionalidade. Essa linha que começa com Lévi-Strauss²⁸ (1981), passando por Janet Carsten e Hugh-Jones (1995) e com forte influência em um campo que estuda casas no Brasil, fornece alguns instrumentos para não cairmos em algumas armadilhas de uma uniformização biológica das trajetórias com as casas. Como veremos ao longo da tese, o conceito de *relatedness* (CARSTEN, 2000) – traduzido aqui como relacionalidades – ajuda muito a pensar como pessoas LGBT compõem suas casas.

A incorporação do princípio da reciprocidade abre um conjunto de possibilidades para pensar um parentesco não centrado em normativas de sexo-gênero-raça e, conseqüentemente, para pensar uma casa cujo pressuposto da heterossexualidade não esteja dado. A teoria da aliança tem o mérito de abrir os estudos de parentesco para a afirmação da incompletude da condição humana e da família. Por um lado, para Lévi-Strauss, a interdição do incesto estabelece a impossibilidade de o circuito se fechar dentro de um mesmo ciclo familiar e obriga os seres humanos à convivialidade e à mobilidade, reforçando, de certa maneira, o que Nyamnjoh (2015) entende por incompletude inerente ao ser humano:

O que diferencia verdadeiramente o mundo humano do mundo animal é que na humanidade uma família não poderia existir sem existir a sociedade, isto é, uma pluralidade de famílias dispostas a reconhecer que existem outros laços para

²⁸ Lévi-Strauss (1978) reformula os estudos do parentesco elaborando o que ficou conhecido como teoria da aliança. Na abordagem levi-straussiana de parentesco, a estrutura elementar postulada na família nuclear – as relações marido/mulher (afinidade), pais/filhos (filiação) e entre irmãos (consanguinidade) – ganha um novo elemento crucial: a relação entre tio materno e sobrinho (aliança entre dois grupos corporados). Essa adição de um termo no “átomo do parentesco” surge da concepção de que são as trocas, e não a biologia, que fundam a cultura e o parentesco. Para Lévi-Strauss, o irmão da mãe renuncia ao usufruto da relação com a irmã (interdição do incesto) para que a troca, e, portanto, para que a sociedade seja possível.

além dos consanguíneos e que o processo natural de descendência só pode levar-se a cabo através do processo social da afinidade. (LÉVI-STRAUSS, 1980:34)

Em seu aspecto fundamental, a compreensão de Lévi-Strauss do parentesco pautado pelo princípio da reciprocidade possibilita a crítica a uma concepção isolada de família e casa. Famílias e casas, por dependerem das trocas sociais para existir, não são entidades discretas, autônomas, individuais e isoladas.

Porém, o sacudir teórico de certos pressupostos da biologia na cultura não nos libera de termos um olhar desconfiado para alguns pressupostos heterossexuais dessa produção. Lévi-Strauss tem a heterossexualidade como um pressuposto do sistema simbólico, como bem aponta a crítica de Judith Butler em *Problemas de Gênero*:

Para Lévi-Strauss, tanto o tabu contra o ato do incesto heterossexual entre filho e mãe como a fantasia incestuosa instalam-se como verdades culturais universais. Mas como se constitui a heterossexualidade incestuosa como matriz ostensivamente natural e pré-artificial do desejo, e de que modo se estabelece o desejo como prerrogativa heterossexual masculina? Nessa perspectiva fundadora do estruturalismo, a naturalização tanto da heterossexualidade como da agência sexual masculina são construções discursivas em parte alguma explicadas, mas em toda parte presumidas. (BUTLER, 2017:83)

A troca de mulheres é pressuposta como universal, para Lévi-Strauss, porque seria essa troca que fundaria a cultura. Ao considerar que o sistema de trocas é fundamental no casamento, Lévi-Strauss teria generalizado para a análise de todas as culturas o tabu do incesto, a heterossexualidade obrigatória e a assimetria entre os gêneros (RUBIN, 1993)

²⁹.

É interessante que quando Lévi-Strauss (1981) cunha o conceito de Casa, ele se permite dar saltos nas clássicas reflexões sobre natureza e cultura para dar conta de organizações sociais que não cabem no modelo anterior, o que poderia ser uma

²⁹ “Em resumo, algumas generalidades básicas sobre a organização da sexualidade humana podem ser derivadas de uma exegese das teorias de parentesco de Lévi-Strauss. São elas: ao tabu do incesto, a heterossexualidade obrigatória e a uma divisão assimétrica dos sexos.” (RUBIN, 1993:13)

oportunidade para rever as bases heterossexuais das suas formulações. Na definição que faz de Casa, o autor entende a linguagem do parentesco como um mero artifício mobilizado – ficticiamente – na disputa de interesses econômicos, políticos e morais. Baseando-se nos estudos medievalistas sobre as nobres casas europeias para pensar a organização social dos Kwakiutl, ele define Casa como:

peessoa moral detentora de um domínio composto simultaneamente por bens materiais e imateriais e que se perpetua pela transmissão de nome, da fortuna e dos títulos **em linha real ou fictícia**, tida como legítima sob a condição única de esta continuidade poder exprimir-se na linguagem do parentesco ou da aliança, e, as mais das vezes, em ambas ao mesmo tempo. (LÉVI-STRAUSS, 1981:154. Grifo nosso.)

Lévi-Strauss formula o conceito de casa justamente tentando fugir das dualidades que o tabu do incesto e os pressupostos heterossexuais de sua teoria do parentesco prescreviam. Com esse construto teórico, inspirado nos casos em que nem a teoria da descendência, nem a da aliança seriam fontes explicativas satisfatórias, a ideia era exatamente poder transcender os dualismos. A flexibilidade com que a linguagem do parentesco é mobilizada entre os kwakiutl é tamanha que poderia servir para a reformulação da heterossexualidade da teoria do parentesco de Lévi-Strauss:

Ora, este segundo modo de transmissão [de nome, fortuna, títulos] tinha tal importância aos olhos dos Kwakiutl que um indivíduo desejoso de entrar em uma casa onde não houvesse filhas do casal para casar desposava simbolicamente (sic) um filho e, não havendo filhos, uma parte do corpo – um braço ou uma perna – do chefe da casa, ou até uma peça de mobília. (LÉVI-STRAUSS, 1981:146)

Contudo, a despeito do caso empírico de homens que desposam outros homens na instituição do *numaym* desafiarem os pressupostos heterossexuais da linguagem do parentesco utilizada analiticamente, Lévi-Strauss opta por não rever os termos analíticos e de entender a Casa como uma organização social híbrida de princípios antagônicos. Em vez de questionar por que a linguagem empregada por ele pressupunha exclusividades e

antagonismos não realizados na prática, a opção foi por manter incólume esse linguajar e tratar as “sociedades de casa” como um caso particular de combinação dos princípios antagônicos da sua teoria de parentesco: descendência e aliança; matrilinearidade e patrilinearidade; exogamia e endogamia:

Em todos os planos da realidade social, da família ao Estado, a casa é, portanto, uma criação institucional que permite conciliar forças que, onde quer que seja, parecem não poder aplicar-se senão com exclusão uma da outra, devido às suas orientações contraditórias. Descendência patrilinear e descendência matrilinear, filiação e residência, hipergamia e hipogamia, casamento próximo e casamento afastado, raça e eleição: todas essas noções, que **habitualmente servem aos etnólogos para distinguir uns dos outros os vários tipos de sociedade**, reúnem-se na casa, como se o espírito (no sentido do século XVIII) desta instituição traduzisse, em última análise, **um esforço para superar, em todos os domínios da vida coletiva, princípios teoricamente inconciliáveis**. Ao meter – por assim dizer – “dois coelhos em um mesmo saco”, a casa realiza uma espécie de viragem topológica do interior para o exterior e substitui uma dualidade interna por uma unidade externa. (Idem, p. 164. Grifos nossos.)

Na ausência de uma reformulação na “linguagem do parentesco” em sua perspectiva teórica, o conceito de Casa acabou por reafirmar esses dualismos que quis afastar. As análises de inspiração lévi-straussiana examinam as relações de coabitação a partir de um sistema simbólico em que os pressupostos da heterossexualidade seguem presentes pela linguagem do parentesco. A linguagem usada pelos antropólogos dessa tradição para descrever a Casa é permeada pela distinção assimétrica de dois gêneros complementares: matrilinearidade, patrilinearidade, descendência, filiação. São termos largamente utilizados nesses estudos, tornando-se, em parte deles, perpetuadores da naturalização da heterossexualidade. A Casa acabou por proliferar ainda mais o uso das análises duais de gênero embutidas nos conceitos de matrilinearidade e patrilinearidade.

Questionar as bases desses dualismos, segundo o próprio Lévi-Strauss, seria questionar as noções que servem aos etnólogos para “distinguir uns dos outros os vários tipos de sociedade”. É como se, desfazendo-se desses dualismos em que as casas estudadas fazem um “esforço para superar, em todas as dimensões da vida coletiva”, os

axiomas mais elementares da Antropologia e as fronteiras étnicas desaparecessem. Nessa fala, Lévi-Strauss parece confirmar o fetiche da heterossexualidade como reprodutora da cultura.

Todavia, é preciso cautela para não jogar o bebê fora junto com a água do banho. Se essa linguagem do parentesco não ajuda a aventar a possibilidade de uma casa que vá além da heterossexualidade, o conceito de Casa também atça essas classificações duais justamente por nelas não caber. É possível recuperar nesse conceito a qualidade perturbadora das estruturas sociais mostrando as realidades em que se fazem casas a partir de perspectivas não heterossexuais.

Após Lévi-Strauss apresentar essa agenda de pesquisa baseada na sistematização do conceito de Casa, os estudos que se sucederam foram plurais e seguiram linhas muito distintas. O livro organizado por Janet Carsten e Stephen Hugh-Jones (1995), *About the House*, lançou essa compreensão mais alargada do conceito de Casa, analisando-o sob a luz de contextos etnográficos muito distintos. Na introdução da coletânea de estudos, os organizadores apontam para a necessidade de não se restringir à linguagem do parentesco para pensar a casa:

Para os autores deste volume, o significado de um enfoque na casa é que ela agrupa aspectos da vida social que foram anteriormente ignorados ou tratados separadamente. Fundamentalmente, nós consideráramos as características arquitetônicas das casas na sua importância como aspectos de uma unidade social tanto em termos de vida quanto de pensamento. Melhor do que ver a casa como o nascimento de um novo tipo analítico, o filho antropológico da aliança e da descendência, é nesse potencial holístico de ver as casas “ao seu redor” que nós enfatizáramos³⁰. (CARSTEN & HUGH-JONES, 1995:20)

³⁰ Tradução livre: “For the authors of this volume, the significance of a focus on the house is that it brings together aspects of social life, which have previously been ignored or treated separately. Crucially, we would consider architectural features of houses as an aspect of their importance as social unit in both life and thought. Rather than seeing in the house the birth of a new analytic type, the anthropological child of alliance and descent, it is this holistic potential of viewing houses ‘in the round’ which we would emphasize.” (CARSTEN & HUGH-JONES, 1995:20)

Menos inclinados a pensar o conceito de Casa como uma hibridez que confirma as estruturas duais analíticas dos antropólogos – a exceção que confirmaria a regra –, essa leva de estudos preferiu adicionar novas dimensões investigando os aspectos arquitetônicos, econômicos, corporais e políticos das casas. Desviando o olhar da centralidade do parentesco, Carsten e Hugh-Jones denunciam a negligência da Antropologia em relação à arquitetura e buscam incorporar o conceito de Casa a essa visão mais englobante e holística.

Não obstante tenham feito debates interessantes, essa nova roupagem da literatura antropológica não se despiu totalmente do enquadramento heterossexual da cultura, na medida em que não superou a necessidade de classificação das formas de vida em rígidas fronteiras culturais e limites da alteridade étnica. A coletânea organizada por Hugh-Jones e Carsten (1995) revela essa mesma indispensabilidade do emprego das taxonomias a partir dos “princípios antagônicos” da matrilinearidade/patrilinearidade; descendência/aliança; etc. O resultado disso é a construção teórica de casas com fronteiras étnicas fortemente definidas, como é o caso da Casa Zafimaniry (BLOCH, 1995); a Casa Langkawi (CARSTEN, 1995); a Casa Lio (HOWELL, 1995); a Casa Mebengokre (LEA, 1995).

Essa insistência em certas noções heterossexuais da reprodução da cultura segue dificultando uma aproximação com os estudos *queer*. Dessa maneira classificatória como é concebida, cultura também pode ser sinônimo de rejeição, não aceitação e não acolhimento. É nessa perspectiva que Zetu Mathebani (2017) descreve a experiência de mulheres negras lésbicas na África do Sul e aponta que os corpos *queer* são tidos em determinados contextos como não-africanos (*un-African*). No mesmo sentido, Anzaldúa (1987) vê-se expulsa da raça e da cultura ao reivindicar sua lesbianidade, e isso a leva a habitar uma fronteira cultural.

A cultura como prerrogativa da heterossexualidade segue intacta nessas construções teóricas sobre Casa. A visão colonial que estabelece uma relação íntima entre os alicerces heterossexuais da casa e a reprodução da cultura guarda uma relação com as forças que destroem esses vínculos, e isso deve ser levado em conta para a nossa teoria sexual da casa. Esse expelir constante da casa significa muitas vezes o expelir da raça e da cultura – como diz Anzaldúa (1987) –, ou da África –, como diz Mathebani (2017), que também decorre da aderência de ficções de identidade nas casas e converge com isso que estamos chamando de *preconceito de moradia*. Quando a Antropologia produz uma perspectiva de Casa fundada na heterossexualidade como condição para a reprodução da cultura, ela naturaliza também esse campo de forças que produz os movimentos expulsivos.

Para recuperar a potência demolidora dos modelos analíticos que o conceito de Casa pode evocar, a crítica às tentativas de universalização do modelo da família nuclear é condição essencial, mas não suficiente. É preciso criticar o pressuposto basilar do conceito lévi-straussiano de que a Casa confirma a existência de princípios duais antagônicos que servem para a classificação de culturas. Para um estudo de uma casa que não comunga dos pressupostos da heterossexualidade, a fórmula 1 Casa = 1 Família nuclear é tão ineficaz quanto a de que 1 Casa = 1 Cultura/Etnia/Raça.

Nossa preferência teórica segue a provocação de Nyamnjoh (2015) e de não se seduzir com encerrar a incompletude das casas em alguma ilusão de completude – familiar, heterossexual, da cultura, da raça, da classe. Casas são processos criativos constitutivos das pessoas que nelas habitam e, por essa razão, escapam a qualquer tentativa classificatória de fixá-las.

Capítulo 2

A Casa Promíscua e a Casa Discreta: produção sexo-arquitetônica da abjeção

“Não moro em casa de cômodo

Não é por ter medo não

Na cozinha muita gente

Sempre tem alteração

Batuque na cozinha sinhá não quer

Por causa do batuque eu queimei meu pé

(Batuque na cozinha sinhá não quer)

(Por causa do batuque eu queimei meu pé)”

(“Batuque na cozinha” – João da Baiana)

Feitas as considerações teóricas sobre os acoplamentos dos pressupostos heterossexuais e as casas, buscamos neste capítulo a compreensão de como estes operam na política habitacional brasileira. Neste capítulo, intento fazer uma etnografia dos documentos e da literatura sobre os cortiços do final do século XIX e do início do século XX, para compreender os sentidos da categoria “promiscuidade” neles. O termo era amplamente referenciado para se referir aos cortiços em documentos como o *Relatório da Comissão de Exame e Inspeção de Cortiços em 1893*, bem como em trechos de jornal e relatórios da Câmara Municipal de São Paulo do final do século XIX. Essas referências

me possibilitaram traçar uma nova linha de investigação na tese, a buscar na gênese da política habitacional a sua raiz heterossexual.

Não constitui nenhum achado original a identificação da categoria “promiscuidade” na gênese da política habitacional brasileira, nem para a historiografia ou mesmo para a Sociologia Urbana e a Antropologia. Longe de ser uma categoria marginal, o que os documentos chamavam de “promiscuidade” já foi alvo de análises, em alguns casos mais aprofundadas, como em *Cem anos de promiscuidade: o cortiço na cidade de São Paulo*, de Lucio Kowarick e Clara Ant³¹ (1994), e no artigo *Casa e Família Operária*, de Klaas Woortmann (2018); ou mesmo, de maneira mais breve, em *Origens da habitação social no Brasil* (2017), de Nabil Bonduki.

Entretanto, diversamente da produção anterior sobre a política habitacional brasileira, nas páginas que seguem entendo o uso da categoria “promiscuidade” como parte de um projeto de normatização da sexualidade no planejamento urbano e do acoplamento dos pressupostos heterossexuais ao desenho arquitetônico da casa difundida como política pública pelo Estado brasileiro. Pretendo demonstrar que o ambiente sexualmente saudável, familiar e livre de patologias é referência de habitabilidade para o Estado e persiste até hoje na forma de critérios para a aquisição de casas através das políticas públicas. A reprodução de pessoas e famílias desejáveis, e toda sexopolítica envolvida nessa operação, é justificativa para que uma habitação seja legítima ou não. O outro lado da moeda da criação de critérios para pessoas e famílias que têm o direito a habitar é a criação de pessoas e famílias desabitáveis, passíveis das políticas de desabitação (GUTIERRES, 2016).

A esse projeto de casa presente nos documentos que se constroem em oposição à “promiscuidade” e que normatiza uma sexualidade desejável e se atualiza ao longo da

³¹ Agradeço a Stella Paterniani por ser quem me chamou atenção para essa categoria no seu uso recorrente na literatura sobre política habitacional.

história da política habitacional brasileira, chamamos de “casa discreta”. As razões da escolha desse nome ficarão mais nítidas ao longo do capítulo. As tentativas de atualização do projeto da casa discreta no âmbito da política habitacional são chamadas de intervenções sexo-arquitetônicas. Neste capítulo, analiso a intervenção sexo-arquitetônica que buscou atualizar a casa discreta por meio da privatização da gestão da abjeção.

Água e contaminação na cidade de São Paulo

Peço ao leitor que se imagine entre os dois engenheiros e os três médicos que compuseram a *Comissão de Exame e Inspeção das habitações operárias e cortiços no districto de Sta. Ephigenia* em 1893³². Imagine esse grupo do final do século XIX entrando nos cortiços, analisando a topografia da região e o escoamento da água do bairro de Santa Ifigênia, observando as condições de higiene e contando o número de pessoas por habitação. Imagine os inspetores fazendo visitas domiciliares, batendo de casa em casa, vasculhando os poços artesianos, cheirando e provando a água das casas e preenchendo fichas censitárias³³.

As visitas domiciliárias, em boa hora postas em prática, e de que tão reaes benefícios vai colhendo a hygiene urbana, effectivadas como são hoje por pessoal competente, dedicado e cheio de prestígio, vieram pôr em relevo essa chaga oculta no coração da cidade e para ella chamam a atenção do poder

³² A Comissão, liderada pelo engenheiro, matemático e geógrafo Teodoro Sampaio, foi formada a partir de uma preocupação com epidemias e crises sanitárias e com a intenção de estabelecer marcos para o saneamento básico na cidade de São Paulo.

³³ A imagem do engenheiro negro Teodoro Sampaio adentrando os cortiços de Santa Ifigênia caberia na descrição que Sadiya Hartman (2022) fabula sobre a entrada de W.E.B. Du Bois no cinturão negro da Filadélfia: “A visão de um homem de cor trajado impecavelmente adentrando porões, cortiços e casas de viela não passou despercebida. Sem dúvida, a aparência do cavalheiro afetado que caminhava pelas vielas imundas do distrito divertia algumas pessoas. Outras desconfiavam dos seus modos arrogantes e da forma reservada com que se comportava na companhia deles. Alguns fechavam a porta em sua cara; aqueles menos hostis participavam com relutância, fornecendo respostas sucintas às perguntas, de forma que as entrevistas não duravam mais que quinze minutos.” (HARTMAN, 2022:117)

público, em protecção da classe operária, nas tristes condições do seu viver, em uma cidade ainda tão nova, onde a vida, de modo algum, pode descer às condições miseríssimas das velhas populações da Europa, tão largos são os segundos de que ainda podemos dispor³⁴. (Relatório da Comissão de Inspeção de Cortiços, 1893. In: CORDEIRO, 2010: 93 e 94)

A comissão que adentrou os cortiços de Santa Ifigênia foi formada depois dos esforços conscientes de Teodoro Sampaio, que à época, entre 1892 e 1902, era diretor e engenheiro-chefe de Saneamento do Estado de São Paulo (ALBUQUERQUE, 2015). O engenheiro e sanitarista Teodoro Sampaio preocupava-se com a possibilidade de uma epidemia de febre amarela acometer São Paulo, chegando à população em geral pela contaminação das águas dos rios e lençóis freáticos que atravessavam a cidade. Sua preocupação com as águas rendeu a escrita de três ofícios³⁵ no período de um ano e a instalação da comissão de inspeção de Santa Ifigênia, a qual chefiou (CORDEIRO, 2010: In: CORDEIRO, 2010).

Após tamanha insistência, Teodoro Sampaio foi nomeado para liderar a *Comissão de Exame e Inspeção das habitações operarias e cortiços no districto de Sta. Ephigenia* (CORDEIRO, 2010). Junto com Teodoro, foram nomeados o engenheiro Luiz do Amaral Gama e os médicos Cândido Espinheira (diretor do Hospital do Isolamento), Gregório da Cunha Vasconcelos (chefe da Santa Casa de Misericórdia) e Octavio Marcondes Machado (inspetor do Serviço Sanitário) (MASTROMAURO, 2010; CORDEIRO, 2010).

³⁴ Na citação dos trechos do Relatório (1893), a opção foi por manter a grafia original.

³⁵ No mesmo ano em que assumiu a diretoria (1892), Teodoro Sampaio enviou à Secretaria de Negócios do Interior um ofício clamando ao poder público por obras de saneamento e abastecimento de água, bem como pela necessidade de canalização de rios e esgotos e a extinção dos sistemas de fossas comuns à época. Tais ações eram, para o engenheiro, urgentes, a fim de evitar os “riscos de uma crise da saúde pública” (*apud* CORDEIRO, 2010: In: CORDEIRO, 2010). Teodoro Sampaio reiterou os termos desse ofício em 8 de março de 1893, chamando atenção para a possibilidade de uma epidemia devido às condições de higiene no bairro de Santa Ifigênia. Em poucos meses, um surto de febre amarela acometeu a região. O engenheiro-chefe de Saneamento do Estado de São Paulo enviou ainda mais um documento em junho de 1893, ressaltando a necessidade da instalação de uma comissão para inspecionar o bairro.

Anos antes, na década de 1870, o Rio de Janeiro enfrentara uma das piores epidemias de febre amarela de sua história. Foram dois grandes surtos marcantes da doença do vômito preto no Rio de Janeiro nessa década, em 1873 e em 1876 (CHALHOUB, 2003). Segundo Sidney Chalhoub (2003), os surtos de febre amarela nesse período ajudaram a moldar a ideologia do embranquecimento que se sucedeu nas décadas seguintes como carro-chefe da política eugênica brasileira. Teodoro Sampaio formou-se em Engenharia na Escola Politécnica do Rio de Janeiro em 1876 (ALBUQUERQUE, 2015), tendo concluído os estudos no auge dos surtos de febre amarela na capital.

Teodoro Sampaio era o mais novo dos quatro filhos de Domingas da Paixão do Carmo. Ele nasceu e cresceu no engenho Canabrava, na Bahia, onde sua mãe fora escravizada. O pai era, segundo o engenheiro negro, “branco e homem culto de uma família de lavradores” (PIERSON, 1971 *apud* ALBUQUERQUE, 2015:86). Tirado da família negra, o adolescente Teodoro Sampaio foi levado para o Rio de Janeiro por um padre para estudar e acabou se formando em engenharia na Escola Politécnica (ALBUQUERQUE, 2015). Retorna então ao Sudeste e em 1892 assume o importante cargo de diretor de Saneamento do Estado de São Paulo.

Depois de muitos dias de idas aos cortiços de Santa Ifigênia, a comissão elabora o *Relatório da Comissão de Exame e Inspeção das Habitações Operárias e Cortiços no Distrito de Santa Ephigeni* (1893). O relatório é composto por sete capítulos que descrevem a região de Santa Ifigênia, os cortiços nas características observadas pelos engenheiros e médicos, bem como traz recomendações para intervenções urbanas nas habitações. Traz ainda fichas censitárias dos cortiços analisados e plantas arquitetônicas.

As preocupações com a água e com o saneamento contidas nos ofícios enviados por Teodoro constam do Relatório (1893). A comissão destinou o segundo capítulo

inteiro para análises topográficas e hidrológicas da região de Santa Ifigênia. O capítulo nomeado *Descrição da zona affectada pela epidemia* traz com detalhes as depressões, os acúmulos de água, as proximidades com os rios e demais aspectos geográficos que interessavam ser registrados na intenção de fazer obras de saneamento. Havia uma preocupação especial com o fato de os cortiços de Santa Ifigênia terem sido construídos acima de uma área pantanosa, cujas águas corriam por um lençol freático até o rio Tietê:

Toda essa bacia palustre a que acima nos referimos, e que as modernas construcções encobre, está sendo esgotada por um systema de encanamento cujo eixo corre ao longo do Anhangabahú, buscando assim valle differente e fugindo às condições técnicas que as feições topográficas lhe impõem. (...) a bacia palustre inclina-se, portanto, para Nordeste, na direção da rua dos Gusmões que é o seu maior comprimento e escoar-se pela rua do Bom Retiro, nas immediações da estação da Sorocabana, cortando as trilhas da estrada inglesa em demanda do Bairro do Bom Retiro, por onde vai ao Tietê. (Relatório da Comissão de Inspeção de Cortiços, 1893. In: CORDEIRO, 2010:96 e 97)

A água que escoava em direção ao rio Tietê acendia um sinal de alerta para os engenheiros e médicos da comissão, uma vez que poderia espalhar pela cidade as doenças que assolavam a região de Santa Ifigênia, particularmente a febre amarela que acometia a região naquele momento. A sujeira, a doença e a falta de higiene vinculada aos cortiços poderiam contaminar a água que abastecia outros setores da cidade – leia-se: os bairros de famílias brancas. Tal suspeição da contaminação por parte da água dos lençóis freáticos soterrados abaixo dos cortiços sobrevivia a despeito de os poços inspecionados pela comissão conterem água “límpida, transparente, sem sabor aprecionável³⁶” (Relatório da Comissão de Inspeção de Cortiços, 1893. In: CORDEIRO, 2010: 97).

Teodoro Sampaio preocupava-se com uma possível contaminação do rio Tietê num contexto em que cada vez mais ganhava espaço na opinião de especialistas ser a

36 “Pelo que dís respeito ao sub-solo as condições são igualmente desfavoráveis. O lençol d’água subterraneo é ali muito chegado à superfície, e em todos os poços que examinamos a camada líquida permanece entre 1,80 m e 3 m de profundidade. A água é límpida, transparente, sem sabor aprecionável, mas suspeitíssima.” (Relatório da Comissão de Inspeção de Cortiços, 1893 IN: CORDEIRO, 2010: 97)

captação das águas deste rio uma opção viável à crise de abastecimento que tomara a cidade em 1892. Contra os que defendiam que somente as zonas altas, de cabeceiras e cobertura de florestas, serviriam para a captação de água limpa, um conjunto de técnicos dizia que o crescimento da população na cidade de São Paulo exigia a captação de um rio de maior vazão como o Tietê (VICTORINO, 2002). Como engenheiro-chefe de saneamento, Teodoro Sampaio certamente estava a par dessas opções. A retificação e a canalização de rios em São Paulo, ocorridas nesses mesmos anos em que Teodoro Sampaio esteve à frente do Saneamento do Estado de São Paulo, faziam parte dos esforços para garantir que as águas insalubres das águas baixas fossem saneadas:

Havia, no entanto, dois consensos compartilhados pelas duas partes engajadas no debate: o diagnóstico da insalubridade das águas baixas dos rios e sua consequente ameaça à higiene pública; e a canalização dos rios como principal solução. Assim, em 1892, foi nomeada uma Comissão de Saneamento para organizar e implementar projetos de retificações nos rios Tamanduateí e Tietê e, em 1894, o governo do Estado decretou de utilidade pública uma faixa de 60 metros para a canalização do rio Tamanduateí desde o Ipiranga até sua foz (cf. Moros-Caccia Gouveia, 2006). Os processos de retificação e canalização subterrânea (tamponamento) do rio Anhangabaú também começam em 1893. Alvos dos mesmos processos são os afluentes Saracura e Bexiga, o que possibilita, em 1906, a implantação da Rua Anhangabaú e do Vale do Anhangabaú. (PATERNIANI, 2019:125)

A água surge nas preocupações dos higienistas por suas propriedades de solvência e transporte de substâncias com forte potencial de contaminação. Uma vez submersas no Tietê, elas teriam a capacidade de espalhar o perigo de substâncias antes circunscritas à área dos cortiços. O controle dessa situação por parte dos órgãos responsáveis pelo saneamento passaria assim por isolar a comunicação entre os acúmulos de água nas regiões contaminadas e as águas que correm a cidade, segregando as substâncias perigosas e evitando que elas se espalhem pela cidade. Mas afinal, que substâncias seriam essas capazes de contaminar toda uma cidade?

Os cortiços e as substâncias perigosas

Os cortiços eram associados a um perigo para a elite proprietária brasileira desde o seu surgimento no século XIX. Sidney Chalhoub (2003) conta, em *Cidade Febril: cortiços e epidemias na corte imperial*, sobre o surgimento dos cortiços na cidade do Rio de Janeiro durante as décadas de 1850 e 1860. Era um momento de metamorfose na formação social das cidades brasileiras por conta do aumento do fluxo de portugueses vindos para o Brasil, mas também da população negra que se deslocava para os centros urbanos, buscando uma vida melhor. Rapidamente, os cortiços, que se tornavam espaços de convívio e sociabilidade negra – a expressão *revolução da vida íntima negra* usada por Saidiya Hartman (2022) para designar a sociabilidade dos cortiços nos Estados Unidos do início do século XX não seria exagerada para o caso brasileiro, como veremos à frente – converteram-se num local em que escravos fugidos da casa-grande podiam abrigar-se:

Com frequência, era nestas habitações que os escravos iam encontrar auxílios e solidariedade para realizar o sonho de comprar a alforria a seus senhores; e, é claro, podia ser um ótimo esconderijo, caso houvesse opção pela fuga. Em suma, o que estou querendo sugerir é que o tempo dos cortiços no Rio foi também o tempo da intensificação das lutas dos negros pela liberdade, e isto provavelmente teve a ver com a histeria do poder público contra tais habitações e seus moradores. (CHALHOUB; 2003:26)

A entrada de escravos fugidos dos engenhos nos cortiços logo consagrou tais construções como ambientes que acoitavam “classes perigosas” (CHALHOUB, 2003). Aos olhos do poder público, a infiltração de escravizados na convivência entre livres e alforriados contaminava os cortiços com perigosas ideias de libertação e alimentava sublevações à ordem escravista. Originalmente, o perigo do cortiço estava na dificuldade em determinar com precisão quem poderia morar de maneira inofensiva e quem não

deveria morar ali, por ser esconderijo de pessoas consideradas propriedades por seus senhores.

O devaneio da infiltração de escravos fugidos como origem histórica da atribuição do perigo nos cortiços não é de forma nenhuma banal. Infiltração remete à entrada de um elemento que não deveria estar ali a partir de determinado sistema de classificação. O escravo fugido alojado no cortiço desafiava todo um sistema de oposições entre rural/urbano, trabalhador livre/escravizado, propriedade privada/convivência comunitária, estruturas-chaves de um Brasil escravagista. Sua presença indevida poluía todo o cortiço ao colocar em xeque essas classificações e, não à toa, era considerada perigosa. Desde Mary Douglas³⁷ (1966), perigos e impurezas caminham juntos como decorrência de sistemas simbólicos de que a higiene seria apenas uma moderna expressão. A infiltração de escravos fugidos na ótica da contaminação seria um indicador de uma substância fora do lugar num sistema, um elemento que subverte a ordem ao se alojar ali (DOUGLAS, 1966). As leitoras mais ávidas de Teoria Antropológica já poderiam se adiantar: sistema e ordem esses coextensivos às medidas e técnicas do que se convencionou chamar de higiene.

37 “Quando tivermos abstraído a patogenia e a higiene das nossas ideias sobre a impureza, ficaremos com a velha definição nas mãos: qualquer coisa que não está no seu lugar. Este ponto de vista é muito fecundo. Implica, por um lado, a existência de um conjunto de relações ordenadas e, por outro, a subversão desta ordem. A impureza nunca é um fenómeno único, isolado: onde houver impureza, há sistema. Ela é o subproduto de uma organização e de uma classificação da matéria, na medida em que ordenar pressupõe repelir os elementos não apropriados. Esta interpretação da impureza conduz-nos diretamente ao domínio simbólico. Pressentimos assim a existência de uma relação mais evidente com os sistemas simbólicos de pureza. Concebemos a impureza como uma espécie de compêndio de elementos repelidos pelos nossos sistemas ordenados. A impureza é uma ideia relativa. Estes sapatos não são impuros em si mesmos, mas é impuro pô-los sobre a mesa de jantar; estes alimentos não são impuros em si, mas é impuro deixar os utensílios de cozinha num quarto de dormir ou salpicos de comida num fato; os objetos da casa de banho não estão no seu devido lugar se estiverem na sala de visitas; o mesmo é válido para as roupas abandonadas sobre uma cadeira; para coisas da rua que estão dentro de casa para objetos do primeiro andar que estão no rés-do-chão; para as roupas de baixo que aparecem onde devia aparecer roupa de cima, e por aí adiante. Em suma, o nosso comportamento face à poluição consiste em condenar qualquer objeto ou qualquer ideia susceptível de lançar confusão ou de contradizer as nossas preciosas classificações.” (DOUGLAS, 1966: 30)

Não é difícil de imaginar, todavia, que do ponto de vista das pessoas que habitavam os cortiços, a chegada de pessoas escravizadas fugidas para compartilhar do mesmo teto não era nada perigosa ou impura. Era, muitas vezes, um parente, um companheiro, uma amiga aquela pessoa com quem se compartilhava um teto para possibilitar as fugas do horror da escravidão. Em síntese, onde os políticos e planejadores urbanos do Rio Janeiro do final do século XIX viam doenças, perigos, falta de higiene e substâncias fora do lugar, as pessoas que lá habitavam viam o cotidiano compartilhado com seus parentes.

Na cidade de São Paulo, a historiografia aponta um crescimento vertiginoso dos cortiços algumas décadas mais tarde que no Rio de Janeiro, a partir de 1890, durante os anos republicanos e de pós-Abolição. A população que vivia nos cortiços era de 44.030 pessoas em 1886 e saltou para 239.820 em 1900 (BONDUKI, 2017). Pouco depois da escrita do Relatório (1893), pode-se inferir que os cortiços abrigavam a maior parte dos habitantes de São Paulo (KOWARICK & ANT, 1994). Até aonde alcanço, a historiografia paulista não registra a chegada de escravos alforriados ou fugidos do engenho, buscando os cortiços como refúgio nas décadas anteriores a isso, como faz Chalhoub (2003) no Rio de Janeiro. Independentemente disso, as adjetivações de impurezas e perigos habitando os cortiços são as mesmas em São Paulo, o que nos sugere continuidade entre a forma como foi moldada a política habitacional anticortiços nas duas cidades.

Voltemos ao Relatório (1893) para compreender de que maneira as noções de impureza adentram a perspectiva paulista da política habitacional na sua mirada aos cortiços. As críticas ao modo de habitar nos cortiços tinham como eixo a crítica à sua precariedade: ausência de ventilação e iluminação, espaços apertados, superlotação,

sujeira e falta de higiene. As críticas de ordem arquitetônica, como veremos adiante, comumente estavam acompanhadas de críticas de ordem moral e estética:

Dali vem que o interior dessas pequenas casas tem as paredes enegrecidas e pouco aceiadas; Do teto, já se lhes não conhece a pintura sob a camada do sujo das marcas. As paredes com quadros de mau gosto tem o reboco ferido por uma infinidade de pregos e ferros de que prendem vários objetos de uso doméstico e a roupa de serviço. Os moveis desagradavelmente dispostos tem sobre si empilhados peças de roupa para lavar. O commodo de dormir, aposento que occupa o centro da construcção, não tem lus nem ventilação nem capacidade para a gente que o occupa à noite. De ordinário, no acto de dormir, é esta peça hermeticamente fechada. A família toda ali se agasalha em número de 4 a 6 pessoas e os moveis accumulados tomam por um terço a capacidade do aposento. (Relatório da Comissão de Inspeção de Cortiços, 1893. *In*: CORDEIRO, 2010:99)

O que chama a atenção dos inspetores é a quantidade de substâncias fora do lugar: roupas, móveis e quadros disformes estão dispostos em lugares indevidos. As coisas parecem estar fora do lugar, o que produz uma sensação de desordem e caos nos engenheiros e médicos. Nesta oportunidade podemos notar a coextensividade entre esses sistemas de classificação, a disposição das coisas e as regras de higiene. As roupas empilhadas para lavar remetem aos suores depois de um cansativo dia de trabalho. Há sujeira no teto e nas paredes, que deveriam ser limpas com mais frequência. O lugar é descrito como anti-higiênico, insalubre, abjeto.

A superlotação é mais um índice de precariedade, desordem e insalubridade dos cortiços. Ecoando os espantos dos proprietários com os escravos fugidos nos cortiços cariocas, os inspetores exclamam: há gente demais morando aqui! A superlotação aponta para um número de pessoas por quarto distinto do considerado ideal, ou seja, revela uma quantidade que seria desejável enquanto lotação máxima e apresenta todas as sobranças como elementos a mais – mais uma vez, elementos fora de lugar em relação ao considerado correto e higiênico.

A condição das águas e dos equipamentos hidráulicos, seguindo as preocupações da topografia e da hidrologia da região descritas na seção anterior, também se apresentava

como um fator de desordem, com potencial risco de espalhar impurezas. O compartilhamento de áreas livres, pias, banheiros e cozinhas era tido como mais um indicador da falta de higiene atribuída aos cortiços. As águas de poço eram um risco às pessoas que neles habitavam, mas também por suas propriedades vazantes e comunicantes com os demais rios da cidade:

O número de torneiras para água nem sempre está em proporção com a população do cortiço e com os gastos que essa gente faz diariamente, e para isso ainda se vê em bom número de casas a água de poço utilizada para vários serviços domésticos e até para beber. As latrinas também não guardam proporção com o número de habitantes. Jamais são essas latrinas servidas d'água, e as bacias de barro vidrado cobertas por imundo caixão de pinho, apoiado em bolo enxarcado de urina fétida, completam o typo dessa dependencia bem característica do cortiço. (Relatório da Comissão de Inspeção de Cortiços, 1893. *In*: CORDEIRO, 2010:100)

Torneiras e latrinas insuficientes e os poços abundantes denunciavam os cortiços como repositórios de impurezas e abjeção. Fica nítido o desassossego da Comissão presidida por Teodoro Sampaio, desde o envio dos ofícios, para com essa água suja e contaminada que poderia chegar ao rio Tietê e, por ele, poluir a cidade inteira com toda a sorte de doenças. Os rios, as águas em geral, transportariam as substâncias perigosas que habitam os cortiços e, por isso, deveriam ser retificados e purificados. A água deveria ser embranquecida (PATERNIANI, 2019):

Desejo, aqui, adicionar uma leitura racializada por sobre esse debate técnico. Denise Sant'Anna (2004:198) chama atenção para o higienismo presente no discurso sanitário, vinculado à economia política da urbanização: “A higiene como ‘apanágio do progresso e vitalidade de um povo’ parecia rimar perfeitamente com o desejo de transformar a cidade em capital favorável aos interesses dessa crescente especulação”. A questão sobre a qual me debruço é: quanto da política sanitária expressa também uma branquidade do Estado na política urbana? Entendendo as relações sociais como racializadas e, portanto, os corpos como não incolores, quais são os corpos-alvo desse higienismo? (PATERNIANI, 2019:126)

As categorias de raça e racismo têm centralidade para analisar os movimentos higienistas desse período. Os corpos-alvo dessas operações em nome da higiene foram os

de habitantes de cortiços e quilombos, territorialidades negras que coincidiam com os baixios dos rios paulistas, escopo das intervenções urbanas do Poder Público (PATERNIANI, 2019). As substâncias eram consideradas perigosas por terem em sua composição sangue de pessoas negras, suor de pessoas negras, urina de pessoas negras etc.³⁸ O racismo científico vinculava inevitavelmente as substâncias que poderiam causar doenças e degeneração ao sangue negro que manchava a construção da nação.

Não devemos esquecer que esse período é o mesmo da profusão de teses eugênicas e racistas que defendiam o embranquecimento da população³⁹. Era o tempo de uma geração de intelectuais que tomavam teorias evolucionistas e eugênicas como base para as interpretações sobre uma dita degeneração do povo brasileiro⁴⁰. Suas leituras da realidade brasileira invariavelmente recaíam numa lamentação sobre o forte componente negro na miscigenação que produziu a raça brasileira, o que servia de explicação para toda a sorte de problemas, tais como crime, doenças e pobreza (CARRARA, 1996; CORREA, 2013, CHALHOUB, 2003, PATERNIANI, 2019). O esforço a fim de buscar alternativas mais higiênicas para as cidades brasileiras, de que o Relatório (1983) faz parte, estava embebido nesse contexto mais amplo de ideias racistas e eugenistas.

Na visão eugênica, o sangue negro vira emblema de periculosidade e abjeção pela sua capacidade de degeneração e desumanização. Sérgio Carrara (1996) observa que a

38 Chalhoub localiza a atribuição de periculosidade aos líquidos considerados provenientes de pessoas negras, recuperando um relato desde o navio negreiro: “Os dejetos e líquidos humanos produzidos nessas circunstâncias entranhavam-se nas madeiras apodrecidas dos cascos dos navios e, sob o calor inclemente dos trópicos, desencadeavam um processo químico desconhecido, e gerador do veneno. Numa observação posterior, aparentemente incidental, Audouard acrescentava que toda a situação se tornava ainda mais nefanda e arriscada porque os materiais humanos em putrefação nos tumbeiros eram provenientes – como ele dizia – ‘da raça Negra’”. (CHALHOUB, 2003)

39 “A intervenção dos higienistas nas políticas públicas parecia obedecer ao mal confessado objetivo de tornar o ambiente urbano salubre para um determinado setor da população. Tratava-se de combater as doenças hostis à população branca, e esperar que a miscigenação – promovida num quadro demográfico modificado pela imigração europeia - e as moléstias reconhecidamente graves entre os negros lograssem o embranquecimento da população, eliminando gradualmente a herança africana da sociedade brasileira.” (CHALHOUB, 2003)

40 “Trata-se antes de uma ciência médica que, desiludida com as promessas da Abolição e da República, se perguntará pelas causas das desigualdades observadas.” (CORREA, 2013:73)

sífilis, doença considerada pelos médicos da época como capaz de degenerar a raça e que era marca de brasilidade, contaminava hereditariamente através do sangue e do sêmen. A manipulação do transporte das águas e do isolamento dessas substâncias por meio das intervenções do saneamento básico tinham como base uma concepção científica racista de preservação da raça e da nação. O papel atribuído a esses engenheiros e médicos era o de sanear e interromper o fluxo desordenado e impuro de substâncias provenientes do cortiço.

O engenheiro chefe Teodoro Sampaio comungava dessas análises sobre a degeneração racial no Brasil e de uma decepção com os rumos da nação no pós-Abolição. Teodoro Sampaio voltou para sua terra natal após o período como encarregado pelo Saneamento do Estado de São Paulo. Em 1906 escreve o seguinte trecho:

A Bahia hoje é uma sociedade em decadência, é uma sociedade em transição, com um aspecto doentio de um povo de degenerados. Já se foi a Bahia culta de outros tempos (...). É mister explicar que a abolição desbaratou as fortunas de gente antiga, matando a sociabilidade e o refinamento gerado pela urbanidade. A decadência da sociedade baiana data da abolição. O período que se segue é de remodelação, de reforma dos costumes, de reforma do trabalho, de novas exigências da vida para senhores e para ex-escravos; a inaptidão daqueles... acostumados como estavam a viver às custas do trabalho de outrem; e a incapacidade dos últimos para um regime de liberdade e que com sua ignorância e a própria índole da raça leva a um regime de preguiça e inatividade. (SAMPAIO *apud* ALBUQUERQUE, 2015)

A localização da eugenia e do contexto histórico de branqueamento da população enquanto um projeto do Estado brasileiro se faz necessária, uma vez que essa normatização sexual impulsionada pela política habitacional brasileira está umbilicalmente atrelada ao racismo. As intervenções sexo-arquitetônicas da política habitacional, assim como o higienismo, foram voltadas para a população negra e pobre, que no final do século XIX era identificada com os moradores de cortiço tanto no Rio de Janeiro quanto em São Paulo.

Gente e sexos

A percepção de desordem que os inspetores relataram nas visitas domiciliares em Santa Ifigênia complementava-se com mais um atributo: a promiscuidade. A acusação de promiscuidade dos cortiços caminhava no mesmo sentido das acusações de insalubridade, falta de higiene e perigo. Considerar os cortiços promíscuos era mais uma maneira de dizer que as substâncias se misturavam e se infiltravam neles de maneira desregrada e impura, a merecer a atenção dos inspetores para as intervenções por eles propostas:

É preciso cuidar da unidade urbana, a habitação, não já da habitação privada, mas daquela onde se accumula a classe pobre, a estalagem onde pulula a população operária, o CORTIÇO como vulgarmente se chamam essas construcções acanhadas, insalubres, repulsivas algumas, onde as forças vivas do trabalho se ajuntam em desmedida, fustigadas pela difficuldade de viver numa quase **promiscuidade** que a economia lhes impõe, mas que a hygiene repele. (Relatório da Comissão de Inspeção de Cortiços, 1893. In: CORDEIRO, 2010:93. Grifo nosso.)

A categoria “promiscuidade” organiza uma reação da branquitude escandalizada a fim de conter a revolução na intimidade negra que acontecia nos cortiços naquela época. Como veremos, o Relatório (1893) tem como promiscuidade uma dificuldade tantas vezes experienciada pelos inspetores para definir os limites de uma família e de outra no espaço da habitação. Essa dificuldade é convenientemente confundida com o emprego usual da palavra promiscuidade, que também se refere a um comportamento sexual depravado, pervertido, lascivo. O termo corrobora uma indicação de impureza e desordem, desumanizando as pulsões sexuais e as relações vivenciadas nos cortiços pelas pessoas negras, tidas como abjetas.

Os cortiços de Santa Ifigênia eram palco de um laboratório social onde a população negra experimentava o desejo e novas conformações de vínculos. A liberdade saboreada nas cidades, após mais de um século suportando o estatuto de relações da escravidão, pulsava em testes de relações. Os filhos fora do casamento, as relações não reconhecidas por lei, a vivência da sexualidade livre das amarras da moral branca, tudo isso caracterizava uma promiscuidade que não somente tinha que ser patologizada, mas que clamava pela urgência de intervenções sexo-arquitetônicas, na visão dos engenheiros.

Essas experimentações na vida íntima negra não eram um fato isolado nos cortiços de Santa Ifigênia. Elas ocorriam simultaneamente em outras partes do mundo. O caldeirão de encontros que os cortiços significavam para as primeiras gerações de negros que viviam longe das fazendas onde o horror da escravidão era regra é ricamente detalhado por Sadiya Hartman (2022), quando discorre sobre o contexto das cidades do Norte dos Estados Unidos:

O que acontecia por trás das portas fechadas de um quarto alugado em uma pensão era um momento, uma iteração da revolução da vida íntima negra que acontecia em Nova York, Filadélfia e Chicago nas primeiras décadas do século 20. Era parte da agitação geral que veio a definir a época e o Novo Negro. O experimento estava em toda parte. Era um termo ubíquo empregado para descrever uma variedade de projetos sociais – do abrigo social ao laboratório sociológico ou a um cortiço modelo, de inovações estéticas e científicas a configurações radicais de vida. Não havia nada de precioso ou incomum em pesquisar, se aventurar, testar, tentar, especular, descobrir, explorar novas avenidas, romper com tradições, desafiar a lei e criar, a não ser pelo fato de que quase ninguém imaginou que jovens negras também pudessem estar envolvidas nesse projeto. Poucos conjecturaram que Mattie estivesse tentando se inventar, por mais incerta que estivesse sobre o que poderia ser e por mais desesperada em se livrar das expectativas e demandas dos outros, que sempre se reduziam à labuta e à prostituição. Antes um caminho errante que o mundo conhecido. Melhor solta que presa. Se é possível imaginar Mattie e outras jovens negras como inovadoras e pensadoras radicais, então as transformações na sexualidade, intimidade, afiliação e parentesco que tinham lugar no quarteirão negro das cidades do norte podem ser consideradas uma revolução anterior a *Gatsby* (...). Depois do navio negreiro e da *plantation*, a terceira revolução da vida íntima negra desabrochou na cidade. O corredor, o quarto, os degraus da entrada, a laje, a saída de ar e a quitinete forneceram o espaço do experimento. O cortiço e a pensão mobiliaram o laboratório social da classe trabalhadora negra e dos pobres. O quarto era o domínio do pensamento em ação e um lugar para encenar, desfazer e refazer relações de poder. Infelizmente, a polícia e os sociólogos também estavam lá, prontos e à espera por Mattie Nelson no limiar do desejo. (HARTMAN, 2022:78 e 79)

Os cortiços das cidades do Sudeste brasileiro foram igualmente cena de experimentações sexuais e composições alternativas de relações, fabuladas nas canções populares e na literatura brasileira. Lembremos a icônica música de João da Baiana, *Batuque na cozinha*, epígrafe deste capítulo, que remete à fabulação das relações que incomodavam por serem consideradas promíscuas. Nela, o eu-lírico diz não morar em “casa de cômodos”, outra alcunha pela qual os cortiços eram conhecidos, não por medo, mas para evitar conflitos. Ele conta sobre a vez em que foi ao cortiço onde rolaria um samba e flertou com algumas mulheres, ficando o branco enciumado. Mas quando um malandro flerta com sua esposa, o eu-lírico “apela para a desarmonia” e a “briga foi parar na delegacia”.

A cozinha da casa de cômodos na música é descrita como um ambiente de batuque e de flertes. Esse retrato da cozinha como um espaço de samba e socialização indica que, no Brasil, o experimento também estava em toda parte. Imagine a leitora quantos namoros, desfrutar de prazeres antes não imaginados, fabricação de novos vínculos forjaram-se em sambas como esses, em cozinhas como as dessa pensão. Não à toa, a dona do cortiço, Dona Inês, incomodava-se com a socialização na casa de cômodos. “Batuque na cozinha, sinhá não quer” são os versos da estrofe que se repete por todo o samba.

Na literatura, essas experimentações do desejo também foram assunto, como no romance “O Cortiço” de Aloisio de Azevedo. No clássico da literatura naturalista, Aloisio apresenta duas personagens homossexuais, Albino e Pombinha. Elas preconizam as habitações tidas por promíscuas como ambientes de experimentações do desejo e da liberdade. No romance, as lavadeiras estão tão à vontade com a presença de Albino na limpeza matinal diária feita coletivamente, no encher das tinas em volta dos tanques compartilhados, que o tratam como se fosse outra mulher (SANTIAGO, 2004).

Pombinha, cuja menstruação e maturidade sexual foram acompanhadas de perto pela vizinhança do cortiço, também é um exemplo emblemático:

Com dezoito anos e noiva, não tinha tido as regras menstruais. E diz o romance: “Lá no cortiço estavam todos a par dessa história; não era *segredo* [grifo de Santiago] para ninguém”. Leónie, prostituta de luxo, visita com frequência os velhos compadres no cortiço. Tem especial predileção por Pombinha. Por isso, convida mãe e filha para almoço em casa. Tomada a mãe pelo vinho, ficam as duas a sós. Leónie perde o controle e devora a mocinha com “beijos violentos, repetidos, quentes”. No dia seguinte, no cortiço “o grito da puberdade sai-lhe afinal das entranhas em uma onda vermelha e quente”. Pombinha deixa o noivo para seguir os passos da madrinha. (SANTIAGO, 2004:201)

O crítico literário Silviano Santiago (2004), em seu artigo “O Homossexual Astucioso”, anota que o ambiente do cortiço retratado no romance, em que a fronteira entre público e privado não era delimitada, era de uma maior aceitação da homossexualidade. Para o autor, a sexualidade vivida nos corredores, quartos, cômodos das pensões e cortiços não conhece os conceitos de privacidade e de segredo. Segundo Santiago, a vida aos olhos de todos, inclusive em seu cotidiano sexual, produziria uma torção na distinção norma-marginalidade, o que produziria uma tolerância maior. Essa seria uma lógica diferente da que ele chama de protestante, em que a distinção entre público e privado exacerbada incutiria uma necessidade do assumir-se no público uma identidade levada no privado.

As conclusões de Santiago (2004) na chave da maior tolerância e aceitação nos cortiços podem ser consideradas um tanto precipitadas. Não necessariamente tolerância e aceitação são as melhores chaves explicativas para entender essa sexualidade compartilhada em espaços comuns de uma casa. Por enquanto, basta observar como as ricas manifestações de liberdade e experimentação do desejo presentes na literatura e na música popular brasileira recomendam cautela ante uma representação homogeneizante e recatada da vida íntima levada cotidianamente nos cortiços. Tanto a música de João da Bahiana quanto o romance de Aloísio de Azevedo, para ficar somente nessas duas

referências, mostram que a sexualidade nos cortiços era experimentada para muito além da moral que prega o sexo somente para procriação, o casamento como limite do desejo e a heterossexualidade como obrigatória.

Tais manifestações do desejo não passavam despercebidas por parte das famílias brancas. Assim como a sinhá se escandalizava com os batuques na cozinha, jornalistas publicavam matérias e reportagens coléricas contra a situação de promiscuidade dos cortiços. A acusação de promiscuidade nos cortiços concatenava a perplexidade e a falta de consideração com as regras morais e uma desumanização própria do racismo. Em 1906, o jornal *Fanfulla* publica a seguinte passagem, apresentando uma relação entre a vida levada nos cortiços e uma animalidade sub-humana:

Gente reduzida a aglomerar-se em dez ou doze pessoas em um ou dois cômodos porque os ganhos escassos e o crescimento dos aluguéis não permitem que tenham meios para alargar-se um pouco. [Nos bairros pobres] onde à noite se recolhe todo o exército de quem trabalha e produz, as moradias coletivas e os cortiços se transformam em verdadeiros pombais humanos, onde se vive numa promiscuidade de gente e sexos... (*Jornal Fanfulla*, 1906. In: KOWARICK & ANT, 1994)

“Gente e sexos” se misturavam atordoando quem estava acostumado a lidar com a universalidade da monogamia, do casamento oficial e religioso, da heteronorma. Essa concepção de gente dos cortiços escandalizava a opinião pública e produzia medo de proliferação de patologias – também sexuais – que poderiam emergir da casa promíscua. Que maneira animalesca – “verdadeiros pombais humanos” – seria essa de produzir gente? Chegava-se à mesma conclusão do Relatório (1893). O imiscuir confuso – nesta perspectiva do jornal – de espaços, pias, quartos, corredores, banheiros e sexos compartilhados criava a necessidade de algum tipo de intervenção urbana. Era preciso dar meios para que a população pudesse “alargar-se um pouco”; era preciso combater a casa

promíscua. A coextensividade entre arquitetura, sanitarismo e moral torna imperativo algum tipo de intervenção por parte de engenheiros e planejadores urbanos.

Essa carga bestializante e animalizante que a acusação de promiscuidade carrega revela uma operação de humanização/desumanização que está na base das intervenções sexo-arquitetônicas. A promiscuidade é índice de precariedade dos cortiços, pois mede um grau de desumanização que se impõe à população escrutinada pelo relatório ou pelo jornal *Fanfulla*. A arquitetura é aferida enquanto precária, já que configura de maneira animalesca e bestializada o espaço doméstico e não estabelece limites para impulsos sexuais considerados primitivos.

A comparação com pombos nesse processo de animalização das pessoas que viviam em cortiços não é aleatória. O século XIX foi o período em que médicos construíram o pensamento de que a reprodução heterossexual seria própria da natureza, e por oposição entendiam a vida nas cidades como vulnerável à degeneração pela distância da vida natural e saudável⁴¹ (MORTIMER-SANDILANDS, 2011). Os pombos são animais considerados endêmicos da cidade. Assim como ratos e baratas, sua presença é associada à poluição característica do espaço urbano e, como tal, o controle dessas espécies constitui uma preocupação dos urbanistas. A animalização associada aos cortiços tem como base uma imagem da cena urbana como poluída, antinatural, promíscua e não heterossexual.

41 “Óbvio que esse desejo também foi implantado na pressuposição de que as cidades eram lugares de uma degenerescência moral particular, associada à homossexualidade. Pensadores médicos do final do século XIX chegaram a acreditar que as condições ambientais de grandes centros urbanos realmente cultivavam a homossexualidade, particularmente devido a uma ideia de que a homossexualidade era um tipo de doença. Várias explicações eram oferecidas para essa suposta degeneração moral urbana: o pensamento de que o trabalho que os homens faziam nas cidades não mais os trazia para um contato próximo e honrado com a natureza; a crença racista de que a homossexualidade estava associada a populações ‘imigrantes’; e a crescente noção de que a homossexualidade pudesse ter causas ambientais. Para citar Boag, na mente de algumas/alguns médicas/os vitorianas/os “a poluição, alimentos contaminados e até mesmo a natureza rápida da vida urbana induziam” à homossexualidade. Em resposta, a criação de remotos espaços selvagens recreativos e a demarcação de espaços verdes ‘saudáveis’ dentro da cidade eram entendidas parcialmente como um antídoto terapêutico para as devastações sociais da homossexualidade afeminada.” (MORTIMER-SANDILANDS: 2011:186)

Tal operação de desumanização, ao atribuir características sexuais animais e bestializantes, é semelhante a processos descritos por Angela Davis (2016) sobre o tratamento dado às pessoas de pele negra, especialmente às mulheres negras.

Sobre o uso de uma sexualização bestializante, Davis diz o seguinte:

Sua miopia histórica ainda as impede de compreender que a representação dos homens negros como estupradores reforça o convite aberto do racismo para que os homens brancos se aproveitem sexualmente do corpo das mulheres negras. A imagem fictícia do homem negro como estuprador sempre fortaleceu sua companhia inseparável: a imagem da mulher negra como cronicamente promíscua. Uma vez aceita a noção de que os homens negros trazem em si compulsões sexuais irresistíveis e animais, toda a raça é investida de bestialidade. (DAVIS, 2016:19)

Nesses documentos, o vocábulo promiscuidade é utilizado para se referir aos cortiços, favelas e invasões, territorialidades marcadas majoritariamente por corpos negros. Estamos aqui, por outra ótica, refletindo sobre os mesmos processos de higienização, remoção e combate aos cortiços que Paterniani (2019) defende fazerem parte de uma história de “estabilização da casa negra” – esquadrinhamento e fixação territorial orientado pelo planejamento urbano embranquecedor. A bestialização e a animalização dessas acusações de promiscuidade nos cortiços fazem parte de um conjunto de desumanizações sexuais próprias do racismo.

A dificuldade de estabelecer os limites entre uma família e outra estava também entre as angústias daqueles que escreveram o Relatório (1893) e era um dos motivos por que identificavam os cortiços como focos de promiscuidade. Essa dificuldade está contida nas grandezas censitárias, que mediam o número de habitantes por cubículo e por casas, e não pelo número de famílias, como hoje é feito. A confusão dos limites das famílias fica ainda mais explícita quando, no relatório, os inspetores tentam compreender o *hotel-cortiço*:

Há ainda o hotel-cortiço, espécie de restaurant onde a população operária se agglomera à noite para dormir, já em aposentos reservados já em dormitórios communs. Quasi sempre os aposentos são pequenínissimos: 2,5 metros de frente por 3 metros de fundo, ocupados por operários **sem família**. As lotações que se lhes dá raro excede do normal, entretanto que a realidade é bem diversa, sabido como é que o **acúmulo de gente** nestes lugares excede de muito os limites do razoável. (RELATÓRIO, 1893. In: CORDEIRO, 2010, p. 101. Grifos nossos.)

O excesso de gente nas habitações era observado concomitantemente com a não identificação de famílias coabitando nos cortiços e pensões. Ambos os fenômenos estavam interligados na visão de quem escreveu o Relatório (1893). A superlotação estava relacionada à ausência de famílias, uma vez que o excesso de pessoas para além dos limites do que era considerado como uma família apropriada era indesejado. As configurações familiares e as conformações de vínculos experimentados não eram reconhecidas enquanto família, e a família negra era considerada desajustada em face de um modelo que se pretendia como único⁴². Essa angústia na falta de uma normativa de como deveriam se comportar as organizações familiares nos cortiços levava os técnicos, que buscavam uma solução habitacional, a responder sobre tais estatutos⁴³.

Portanto, vem do devaneio escandalizado da moral branca a caracterização de promiscuidade e a sua elevação à categoria arquitetônica: a casa promíscua. O que está em questão na caracterização da casa promíscua é sua construção como arquétipo antagonista dessa moral para justificar uma intervenção urbana. A opção de utilizar a categoria casa promíscua aqui se dá por entendermos que ela revela mais sobre um projeto colonizador de casa do que sobre a dinâmica real e empírica de qualquer casa. A acusação

⁴² A relação entre demografia e um ideal de família, e a conclusão de que essa correlação caracterizava as famílias negras como promíscuas, estava presente também em Du Bois, conforme as palavras de Sadiya Hartman (2022): “Para o jovem sociólogo, o tom da vida social negra era promíscuo. Ele culpava essa condição pelo número desproporcional de jovens e o excedente de mulheres novas que haviam migrado para a cidade – o que encorajava o amor livre e os excessos sexuais. Nesse excedente previa uma tragédia tão profunda e sombria quanto qualquer outra na história da lida humana. A fuga para a cidade e o vagar de um lugar para o outro em busca de uma vida melhor haviam produzido um levante social. Sessenta por cento da população negra tinha menos de trinta anos de idade. A tendência a se casar mais tarde, as dificuldades econômicas, a alta taxa de mortalidade entre os homens negros e as práticas sexuais instáveis revolucionavam a vida íntima negra.” (HARTMAN, 2022:108 e 109)

⁴³ Retornarei à discussão do modelo da família no capítulo 4.

de promiscuidade evidencia a existência de um projeto de base universalista com intenção de se impor sobre os cortiços como alternativa a esta forma de habitar e por meio da queixa sobre abjeção e por higiene. É como contraface a esse arquétipo da casa promíscua que se erige a política habitacional.

Assim, promiscuidade diz muito pouco sobre a revolução íntima negra que acontecia nos cortiços. Promiscuidade parece fazer referência a um Outro abstrato que é diferente daquilo que é universal, correto, higiênico. E é como categoria que aponta os vazios do projeto universalista e colonial da política habitacional que a casa promíscua aparece como um conceito útil para analisar as orientações da política habitacional brasileira quanto a gênero e sexualidade.

Evitamos, assim, reproduzir a narrativa dos higienistas que afirmavam a promiscuidade nos cortiços como uma maneira de distinguir a humanidade de uma sub-humanidade, como discutiremos à frente. Todavia, é também um esforço consciente nesse processo de elucubração negar uma saída igualmente moralizante, que seria a de apresentar uma simples negativa à acusação de promiscuidade, como se a vida nos cortiços respeitasse irrestritamente uma adequação à moral pública vigente. Nesse sentido, acredito ser imprecisa a resposta dada por Woortman (2018), que rejeita a narrativa da promiscuidade da “classe operária”, advogando que os moradores de favelas e cortiços mantinham respeito pela moral e pela instituição familiar. O autor apresenta os “pais de família” e as “donas de casa” como base da “casa operária” (WOORTMAN, 2018). Considero mais profícuo pensar que não é possível reduzir essa experiência plural da vida nos cortiços, esquivando-se tanto da pecha de promiscuidade quanto da homogeneização familiar que invisibiliza as diversas experimentações do desejo de que falamos.

Importante ressaltar que este Outro promíscuo negado e reificado não coincide com a identificação enquanto LGBT. Primeiro porque, mesmo que a promiscuidade seja um estigma comumente associado à população LGBT, seria um anacronismo estabelecer uma equivalência entre a ojeriza em relação à promiscuidade da classe trabalhadora no início do século XX e quaisquer das identidades da sigla, que só foram popularizar-se como identidades no Brasil depois da década de 1960 (FRY, 1982). Segundo porque, desde a instituição do casamento civil igualitário pela resolução do Conselho Nacional de Justiça de 2013, a convergência entre a casa unifamiliar heteronormativa e a homossexualidade é compatível.

Promiscuidade parece ser um termo de negação de agência a um conjunto de pessoas muito mais amplo do que o que chamamos de LGBTs. Se o termo promiscuidade é ruim por negar e apagar as infindáveis diferenças nas maneiras de morar, habitar e transar nos centros urbanos brasileiros, é na recusa a esta negativa que podemos escapar do universalismo proposto pelas ciências sociais e pelo urbanismo. Entender por que a promiscuidade é combatida é uma excelente chave para aprofundar a compreensão sobre as falhas e violências do projeto da casa discreta, inclusive para LGBTs.

Pensar na casa promíscua como arquétipo que agenciou a gênese da política habitacional tem uma vantagem adicional. Por ser uma categoria que trata de um Outro reificado espreado de maneira tão generalizada pela cidade – presente nos cortiços, presente nas favelas –, a promiscuidade permite fazer um deslocamento da heterossexualidade monogâmica higienizada e normatizada, tida como espaço majoritário da cidade. A maneira como os documentos utilizam a promiscuidade para falar de um fenômeno tão generalizado e a ser combatido produz uma imagem de multidão de dissidentes sexuais, uma imagem que se aproxima do que Preciado (2011) chamou de multidões *queer*:

O corpo da multidão *queer* aparece no centro disso que chamei, para retomar uma expressão de Deleuze, de um trabalho de desterritorialização da heterossexualidade. Uma desterritorialização que afeta tanto o espaço urbano (é preciso, então, falar de desterritorialização do espaço majoritário, e não do gueto) quanto o espaço corporal. Esse processo de desterritorialização do corpo obriga a resistir aos processos do tornar-se “normal”. Que existam tecnologias precisas de produção dos corpos “normais” ou de normalização dos gêneros não resulta um determinismo nem uma impossibilidade de ação política. (PRECIADO, 2011)

A imagem de casas promíscuas produz esse efeito de desterritorialização da heterossexualidade como espaço majoritário. Heterossexualidade entendida como um regime político (WITTIG, 1992) que normaliza, através da linguagem e do pensamento, um padrão do que é uma sexualidade desejável ante uma patológica. O planejamento urbano e a política de habitação se propõem a ser uma intervenção heteronormativa e monogamista na arquitetura das casas.

No caso do Relatório (1893), a “promiscuidade” é uma característica da habitação; é produto de um padrão arquitetônico, da exploração capitalista, das condições precárias de moradia, em síntese, da forma de habitação do cortiço. O combate à promiscuidade nos cortiços passa a ser um assunto de Estado, com o saber especializado do urbanismo. “Cuidar da unidade urbana, a habitação”, é compreendido como um dever do Poder Público que cria leis, estruturas administrativas e requer o saber de profissionais formados para garantir a estruturação desta política habitacional. A ação ordenada do Estado para classificar e ordenar o espaço urbano a partir da sua unidade – a habitação – é uma resposta a uma precariedade das condições de moradia, mais especificamente, de uma expressão particular dessa precariedade na forma de promiscuidade.

A preocupação que justifica a intervenção urbana decorre também, entre outras coisas, de uma preocupação moral com o comportamento sexual dessa gente que vivia em cortiços. Na gênese do planejamento urbano está uma intenção de produzir gente de outra maneira, com outras práticas sexuais, livre de patologias e promiscuidades que

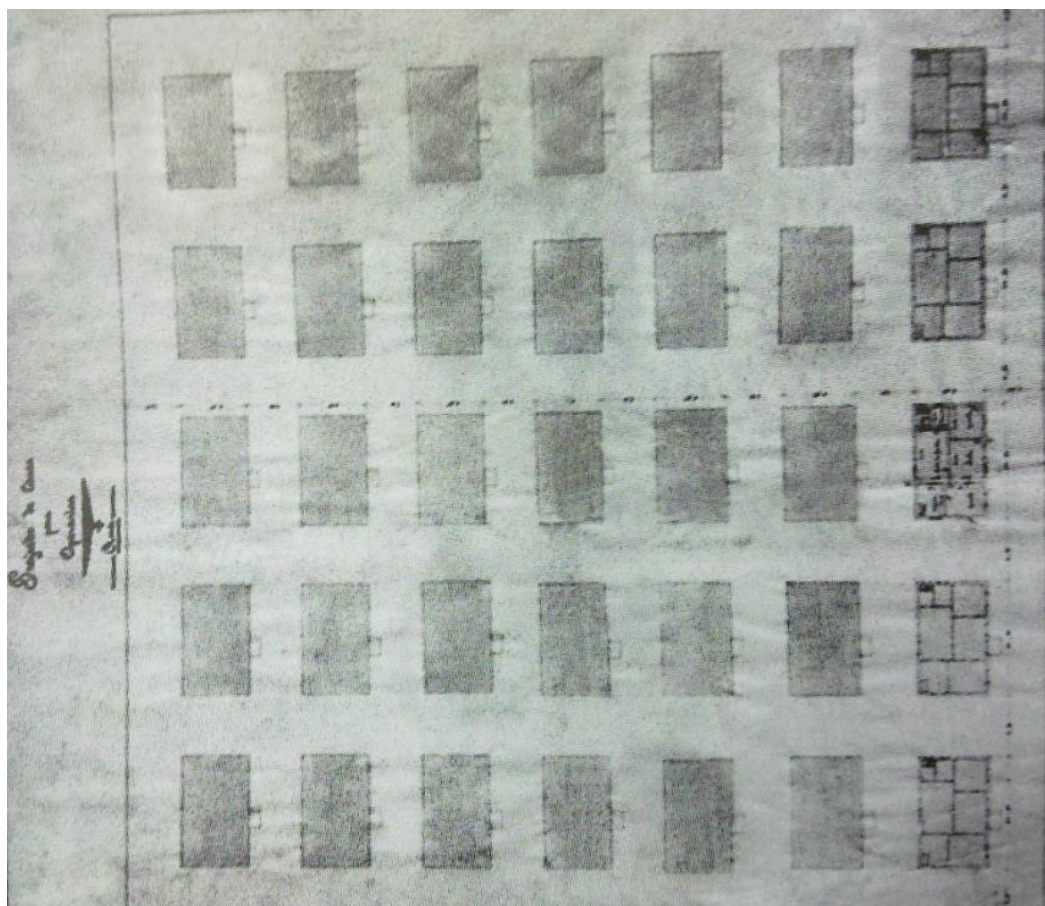
adentrem o terreno da casa e dos corpos. Mudar o comportamento sexual das pessoas seria possível mudando a arquitetura das casas onde as pessoas moram. É nessa perspectiva que o Relatório (1893) recomenda reformas nos cortiços para que alarguem os cômodos, canalizem a água, ladrilhem e cimentem os tanques e determinem lotação máxima para os quartos. O relatório recomenda ainda a demolição dos cortiços “condenados”, aqueles em que a forma arquitetônica seria estruturalmente precária e promíscua, e a sua progressiva substituição por “vilas operárias”: o projeto da casa discreta.

A casa discreta

Diante dessa multidão promíscua, a intervenção urbanística e arquitetônica da política habitacional foi no sentido de impor limites através da casa. A maneira encontrada de combater a promiscuidade “de gente e sexos” nos cortiços foi projetar casas que dessem fim à contiguidade de pessoas, famílias e abjeções. A essa intervenção sexo-arquitetônica de combate à promiscuidade e esquadrinhamento, classificação e limitação de abjeções, famílias e pessoas, chamo de casa discreta.

Para exemplificar essa noção de casa discreta, peço ao leitor que volte a se imaginar entre os dois engenheiros e os três médicos que compuseram a Comissão de Exame de Inspeção dos Cortiços em 1893. Depois de muitos dias de idas aos cortiços de Santa Ifigênia, a Comissão se reúne num escritório para elaborar as primeiras recomendações que podemos nomear como política habitacional em São Paulo⁴⁴. Entre rabiscos e esboços, um deles faz o seguinte desenho:

44 Bonduki (2017) afirma que esse seria a primeira proposta de habitações operárias do Brasil. Há, porém, registros de vilas operárias no Rio de Janeiro ainda no século XIX (CHALHOUB, 2003). Para não entrar

Figura 1

As primeiras propostas de habitação operária em São Paulo.

Fonte: Origens da habitação social no Brasil (BONDUKI, 2017)

Um conjunto de casas retangulares separadas por vielas, calçadas e ruas igualmente dispostas. Esse é o primeiro projeto de vila operária de que se tem notícia na cidade de São Paulo. Não à toa, é esse projeto de casa que foi formulado como alternativa arquitetônica à promiscuidade. Era preciso separar os conglomerados, acabar com a mistura, definir limites e fronteiras entre os corpos de forma diferente do cortiço, e nada melhor do que unidades habitacionais distintas e discretas. Não há contiguidade alguma

em uma polêmica historiográfica de maneira leviana, optamos por colocar essa proposta da Comissão como a primeira de São Paulo.

entre uma casa e outra neste projeto arquitetônico. Não há banheiro, cozinha, área de lazer ou qualquer cômodo entre uma casa unifamiliar e outra. A Comissão de Exame e Inspeções dos Cortiços queria produzir outras pessoas – gente não promíscua – e para isso dividiu os espaços, esquadrinhou e classificou em unidades discretas.

Discreto é um conceito da matemática para definir grandezas com unidades distintas. Opõe-se àquilo que é contínuo, contíguo, indiscreto. O traçado das casas discretas no desenho acima remonta a uma tradição de séculos de urbanização em que a razão gráfica privilegia as linhas retas e as formas geométricas no desenho das cidades (CORTADO, 2018). Nessa tradição, que pode ser recuperada desde o século XV na Europa, o embelezamento das cidades tem uma relação intrínseca com o endireitamento de vias e a simplificação das ruas a elementos geométricos básicos.

Sobre a subsunção das relações urbanas à geometria, Thomas Cortado (2018) anota:

Esta centralidade dos artefatos gráficos nos parece remeter a uma solidariedade profunda entre “razão gráfica” e estratégias de “embelezamento”. Como já vimos, o endireitamento das vias e a uniformização das fachadas envolvem uma simplificação, uma redução da rua a alguns elementos geométricos básicos: linhas e superfícies. Acontece que tal “reducionismo” é justamente uma propriedade geral do grafismo (GOODY, 1979, p. 155) (...). A planta possibilita também verificar visualmente se o agenciamento das ruas e fachadas obedece a um motivo geométrico explícito: o olhar humano, mergulhado no complexo universo sensorial da rua, dificilmente avaliará se o conjunto das ruas segue exatamente um plano em xadrez ou se determinada praça tem a forma de um quadrado perfeito. (CORTADO, 2018:118)

O projeto da casa discreta possui como fundo essa inscrição geometrizarante que essa urbanização desenvolvida na Europa tem na política habitacional. A casa é discreta justamente porque há simplificação dos seus contornos, e esse é um artifício do grafismo geometrizarante.

A discrição condensa ainda mais alguns sentidos. Chama-se alguém de discreto quando é comedido, recatado, reservado. A pessoa discreta não revela fatos ou segredos,

não invade a privacidade alheia. A palavra também é usada como uma determinada maneira de performar gênero, uma *performance* em que não vazem as feminilidades ou masculinidades consideradas impróprias. Regina Facchini e Isadora França (2013) apresentam a discrição como uma *performance*, por parte de algumas mulheres lésbicas, que busca manejar as violências e discriminações, para um melhor relacionamento com a família, conforme se vê na pesquisa que fizeram com participantes da Parada do Orgulho LGBT de São Paulo em 2009⁴⁵.

Sérgio Carrara (2005) tem um texto intitulado “Só os viris e discretos serão amados?”, em que apresenta hipóteses sobre os motivos de ter aumentado a discriminação, entre gays, contra aqueles que têm trejeitos mais femininos. Atualmente, em aplicativos gays de pegação por homens heterossexuais ou no armário, que não querem se confundir com integrantes da comunidade LGBT, consta: “discreto e fora do meio”. Em todos esses casos, discrição diz respeito a um corpo que produz uma contenção dentro dos limites da epiderme das pulsões e trejeitos, que seriam respondidos com violência caso saíssem para fora.

Esses três sentidos da palavra discreto – gráfico, privado e heteronormativo – são interessantes para pensar a intervenção sexo-arquitetônica para a qual queremos chamar atenção: uma intervenção ao mesmo tempo desenhada por técnicos e com o intuito de construir um ambiente privativo para, assim, criar outro tipo de corpo, outro tipo de gente. Como já dito, essa intervenção técnico-científica alça o urbanismo e a arquitetura à condição de *scientia sexualis*. As intervenções sexo-arquitetônicas de combate à

45 “Quando olhamos para as entrevistadas cujas performances de gênero são tidas como femininas, a dinâmica da violência aparece mediada pela ideia de discrição. Num contexto de homossexualidade discreta, os conflitos familiares envolvem a identificação da homossexualidade por meio da vigilância do bom comportamento das filhas ou pelo próprio relato das mesmas em busca de apoio. Chantagens afetivas por parte dos pais, agressões verbais ou físicas, isolamento de más influências, trocas de escola e encaminhamento a psicólogos foram comuns nesses casos. Agressões ou isolamento na escola foram registrados, no conjunto de entrevistadas em profundidade, em dois casos. O reequilíbrio das relações com familiares e/ou pessoas da escola foi geralmente obtido pela adoção de uma postura discreta quanto a si e suas relações com mulheres.” (FACCHINI & FRANÇA, 2013:21)

promiscuidade e produção de casas e corpos discretos associam-se a um conjunto de técnicas e conhecimentos com o objetivo de normalizar o comportamento sexual, afastar patologias sexuais, constituir famílias monogâmicas e heterossexuais e estabelecer relações causais entre a espacialidade e a sexualidade.

O projeto desenhado pela Comissão de Exame e Inspeção de Cortiços para acabar com os problemas de higiene dos cortiços é emblemático por não ser muito mais do que retângulos discretos. Este projeto de “habitações operárias” nunca chegou a ser concretizado exatamente da maneira como foi idealizado. No entanto, o projeto de construir espaços não contíguos, discretos e separados foi atualizado ao longo da história da política habitacional. Assim como a casa promíscua não é um desenho arquitetônico específico, o que estou chamando de casa discreta é uma ideia radical de criação de fronteiras e limites. O desenho das habitações operárias acima é um exemplo primevo e sintético do projeto da casa discreta, mas está longe de resumir as suas tentativas de atualização ao longo da história.

A casa discreta foi uma resposta ao arquétipo da casa promíscua e consistiu, fundamentalmente, na inscrição de limites nas casas para produzir gente de outra maneira. Nesta tese, investigo essa maneira de inscrever limites sobre dois aspectos. Em primeiro lugar, de que forma a política habitacional formulou uma maneira de inscrever limites sobre a abjeção. Posteriormente, a atualização da casa discreta aparecerá também como uma tentativa de estabelecer os limites da família. Tanto ao se deter sobre a abjeção quanto sobre a noção de família, a atualização da casa discreta teve como sentido a inscrição de limites para que as casas produzissem gente de maneira distinta que, por exemplo, a dos cortiços.

O projeto da casa discreta na reafirmação contínua de suas fronteiras comunga da ilusão da completude de que fala Francis Nyamnjoh (2015). Ao entender-se como

completa, no lugar de estipular diferenças, a casa discreta atribui ausências às demais casas que não alcançam seu padrão. Essa completude, entretanto, é ilusória, como veremos. E esse é um dos motivos pela qual a casa discreta nunca se concretiza em sua plenitude.

Este projeto teve influências nitidamente europeias. A própria Comissão referencia-se abertamente no urbanismo de cidades europeias para desenhar suas propostas. A casa discreta tem influências da arquitetura vitoriana. Talvez se devam à inspiração vitoriana da casa discreta os tantos paralelos possíveis com o que Anne McClintock (2013) escreve sobre obsessão com fronteiras e normatização de gênero na Inglaterra do século XIX. McClintock (2003), em “Couro Imperial”, discute os processos de racionalização da vida no lar e do culto à domesticidade que se desenrolaram na Era vitoriana. Enquanto a Revolução Industrial avançava na Inglaterra, e com ela a racionalização do trabalho fabril – as horas de trabalho cada vez mais contadas e as funções mais especializadas –, transformações igualmente profundas ocorriam no espaço privado do lar:

O trabalho doméstico é uma semiótica da manutenção de fronteiras. Limpar não é inerentemente significativo; cria um significado pela demarcação de fronteiras. O trabalho doméstico cria valor social, separando a sujeira da higiene, a ordem da desordem, o sentido da confusão. A classe média estava preocupada com a clara demarcação do limite e a ansiedade em relação à confusão dos limites – em particular, entre o privado e o público – deu lugar a um intenso fetiche da limpeza e a uma preocupação fetichista com aquilo que o antropólogo Victor Turner chama de objetos liminares, ou de fronteira. (MCCLINTOCK, 2003:69)

Essa “preocupação fetichista” com as fronteiras desembarca na gênese do urbanismo brasileiro em seu combate à promiscuidade nos cortiços.

Banheiros e tanques: limites para a abjeção

A primeira inscrição arquitetônica do projeto da casa discreta na política habitacional paulista foi a separação de banheiros e tanques. Em 1900, a partir das formulações do Relatório (1893), foram aprovadas isenções de impostos para a construção das vilas operárias de acordo com os critérios estabelecidos pela prefeitura de São Paulo. Segundo Bonduki (2017), na prática, poucas eram as diferenças entre essas primeiras vilas operárias e os cortiços. A única diferença entre as formas de habitação consistia na disposição dos equipamentos hidráulicos. Enquanto as vilas operárias previam banheiros e tanques distintos por quarto/família, os cortiços possuíam os equipamentos hidráulicos compartilhados (BONDUKI, 2017).

Raquel Rolnik (1994) também reforça a ideia de que a diferença entre os cortiços e as vilas operárias não era claramente reforçada do ponto de vista da habitação. Segundo a autora, a diferença entre quem morava em uma ou outra forma de habitação estava no campo ideológico, da produção do perigo, da marginalidade e da clandestinidade:

Embora possamos afirmar que a grande maioria dos trabalhadores não qualificados (constituída, sobretudo, por negros e mulatos) e da chamada marginalidade (biscateiros, vagabundos, criminosos, artistas, prostitutas – composta, principalmente, por negros, mulatos e migrantes do Sul da Itália) era habitante dos cortiços, do ponto de vista econômico a fronteira entre “encortiçados” e “moradores de vilas” não era claramente demarcada. No entanto, do ponto de vista ideológico, ela é fundamental, opondo, de um lado, “perigosos marginais”, e do outro, “pobres trabalhadores”. A fronteira é o limiar da clandestinidade: um lado é a miséria permitida, útil, explorada, o outro, a miséria ilegal, perigosa. (ROLNIK, 1994, p. 100).

Criar uma política municipal de isenções fiscais para as habitações que separassem tanques e banheiros pode parecer bastante superficial e desimportante ante tantos índices de precariedade apontados. Entretanto, essa distinção dos equipamentos hidráulicos era urgente e indeclinável para os formuladores dessas primeiras medidas de política habitacional em São Paulo. De forma alternativa a Rolnik (1994), acredito que os idealizadores das vilas operárias não as pensavam somente a partir de uma distinção ideológica. Num cenário de indistinção de famílias e unidades domiciliares, arquitetos,

urbanistas e engenheiros queriam inscrever um limite para a abjeção, e viam nesse estabelecimento de fronteiras um grande feito arquitetônico.

A distinção ideológica entre a miséria permitida e a miséria ilegal e perigosa era real e operava na discriminação enfrentada pelos encortiçados. Mas ela era decorrente de uma inscrição física na arquitetura das casas que visava à privatização da gestão da abjeção, e não mais seu compartilhamento em banheiros e equipamentos hidráulicos comuns. Lembremo-nos das substâncias perigosas associadas aos cortiços, para pensar que houve uma inscrição arquitetônica a fim de separar substâncias, e foi isso que produziu uma distinção entre negros, biscateiros, vagabundos, artistas, criminosos, prostitutas e o modo de vida pensado para habitar os cortiços, onde a gestão da abjeção seria privada.

Nas vilas operárias era possível estabelecer nitidamente fronteiras dos resíduos de uma casa e da outra. Por resíduos e abjeção estou me referindo àquilo que é excluído, descartado de nós mesmos: como o lixo, as unhas cortadas, as fezes, a poeira, o alimento vomitado etc. Abjeções são as reações viscerais, descritas por Júlia Kristeva (1988), de repulsa, nojo e rejeição aos olhos de quem vê um corpo como estranho, ambíguo, sujo. Refiro-me àqueles corpos que perturbam a ordem e as ficções de identidade (RUI, 2012) e que, por isso, são expelidos.

Enquanto nas casas consideradas promíscuas a limpeza e os cuidados eram coletivos, nas vilas operárias a abjeção foi privatizada. Suores, urina, fezes, poeira e demais resíduos corporais e da casa poderiam ser acompanhados de pronomes possessivos – meus, seus, nossos, deles. Os tanques, onde eram lavadas as roupas e batidos os panos sujos de limpar o chão, foram segregados de acordo com os limites da casa. Esta separação permitiria a segmentação privada de grupos responsáveis pela higienização de resíduos abjetos. Já sem esta segregação, os resíduos corporais e os da

casa são compartilhados a partir do uso comum dos equipamentos hidráulico. Nesse projeto arquitetônico, o ato de defecar, urinar, lavar roupa e limpar o chão passa a ter um sentido doméstico. Para os engenheiros, as vilas operárias davam um passo adiante em relação à incivilizada promiscuidade, colocando um limite para abjeções.

Em pesquisas anteriores, já havia me deparado com a missão civilizadora dos banheiros e do bom uso dos equipamentos hidráulicos. Acompanhando crianças de cinco e seis anos do acampamento Canaã (MST – DF) nas idas à escola, ouvi de professores que a inabilidade dessas crianças no uso dos banheiros era um sinal de atraso em seu desenvolvimento psicológico e cognitivo em relação às outras crianças da mesma idade. As crianças acostumadas com os banhos de balde e a evacuar na terra carregavam a marca desse “atraso” em suas vidas escolares (BELISARIO, 2016).

O que estabelece esta forma de organizar os resíduos corporais e domésticos como distinção civilizatória é um discurso higienista que tem como base a hierarquização de raças, modos de vida e sexualidades. Separar os equipamentos hidráulicos era imperioso para separar as substâncias perigosas: combater a sífilis, a febre amarela, a varíola (bexiga) e outras epidemias que se espalhavam pela cidade. Simultaneamente, a separação dos equipamentos hidráulicos e o estabelecimento de fronteiras para a abjeção acabavam também por segregar racialmente e isolar os modos de vida em que se pensava coletiva e comunitariamente os cuidados com a casa.

A privatização da abjeção inaugurava um núcleo pré-familiar como base para a habitação. Para a elite colonial, a família deveria ser a instituição por excelência da responsabilização pelos suores, fezes, urina, poeira – em resumo, da manutenção das fronteiras da abjeção. A família era um ideal de higiene. Na ausência de referência e de modelo de família pelas cidades brasileiras, a privatização da abjeção era um primeiro passo em direção a uma concepção de moradia unifamiliar, de distinção entre

público/privado e de atribuição desigual de papéis de gênero dentro da casa. As vilas operárias possuíam um nítido propósito moral de segregação dos espaços de banheiros e tanques, e permitiram mais tarde alcançar, arquitetonicamente, uma futura fixação da família brasileira.

Não à toa, o recato feminino aparece como parte do projeto da casa discreta nessa fase de separação dos equipamentos hidráulicos. O estabelecimento de limites para a abjeção, que o movimento higienista quis criar com a separação de tanques e pias, veio silenciosamente acoplado a um ideal de mulher. A separação nítida de resíduos corporais inscrita no projeto arquitetônico da casa pressupunha o papel análogo ao da esposa para fazer o trabalho de gestão desses resíduos. Os formuladores das vilas operárias compreendiam, na separação de banheiros e pias, uma afirmação da divisão sexual do trabalho da mulher na família e um combate à promiscuidade e ao adultério:

Observando o cortejo dos malefícios da habitação precária para a moradia familiar, vamos encontrar o grande inimigo do pudor e do recato feminino. Convém que a vida da mulher derive numa atmosfera de discrição e de respeito que só se obtém na habitação individual. No cortiço e em outras moradias semelhantes, desde o amanhecer até o cessar tardio do movimento de inquilinos, está a mulher à vista de todos, sujeita à promiscuidade, desde o tanque comum até as demais instalações. (FERREIRA, 1942. *In*: BONDUKI, 2017:94)

Novamente a promiscuidade, para além de uma questão moral e sexual, é uma questão arquitetônica. O espaço compartilhado do tanque, “à vista de todos”, constituía um desenho arquitetônico que expunha a mulher e a tornava “sujeita à promiscuidade”. A segregação dos equipamentos hidráulicos – e posteriormente, a habitação individual e unifamiliar – partia da naturalização de um ideal de mulher na política habitacional. O pudor feminino e o adultério eram problemas de ordem arquitetônica; o compartilhamento do tanque comum seria a origem de tais males promíscuos.

A relação entre segregação dos equipamentos hidráulicos na política habitacional e um ideal de recato e discrição feminina converge, em certo sentido, com o que escreve Paul Preciado (2013) sobre a popularização dos banheiros públicos na Europa do século XIX e o que ele chama da imposição de uma disciplina fecal:

Uma arquitetura que fabrica os gêneros enquanto, com o pretexto de higiene pública, diz ocupar-se simplesmente da gestão de nossos resíduos orgânicos. RESÍDUOS > GÊNERO. Infalível economia produtiva que transforma o resíduo em gênero. Não nos enganemos: na máquina capital-heterossexual não se desperdiça nada. Ao contrário, cada momento de expulsão de um dejetos orgânico serve como ocasião para reproduzir o gênero. As inofensivas máquinas que comem nossa merda são na realidade normativas próteses de gênero. (PRECIADO, 2013)⁴⁶

Para formular sobre essa “disciplina fecal” como produtora de próteses de gênero, Preciado (2013) mira uma intervenção urbanística de criação de banheiros públicos nas cidades europeias. O autor chama atenção para uma mesma questão: “a arquitetura que fabrica gênero” sob o pretexto de cuidar dos resíduos orgânicos. No caso dos banheiros públicos, acopla-se a eles um binarismo compulsório de gênero (masculino/feminino), que obriga as pessoas a se encaixarem num dos dois gêneros para defecar ou urinar.

No caso da separação dos equipamentos hidráulicos, a produção de urina e fezes é atravessada por outro tipo de classificação (não menos generificada e heteronormativa). Os atos de defecar, urinar e limpar passam a ser sucedidos das seguintes perguntas: dessa ou daquela casa? No meu banheiro ou no seu? É inadmissível conceber o defecar, urinar, suar, passar pano na casa, varrer, de maneira comunitária, não familiar. O compartilhamento de banheiros e pias é compreendido como uma ameaça ao casamento

⁴⁶ Tradução livre: Una arquitectura que fabrica los géneros mientras, bajo pretexto de higiene pública, dice ocuparse simplemente de la gestión de nuestras basuras orgánicas. BASURA > GÉNERO. Infalible economía productiva que transforma la basura en género. No nos engañemos: en la máquina capital-heterossexual no se desperdicia nada. Al contrario, cada momento de expulsión de un desecho orgánico sirve como ocasión para reproducir el género. Las inofensivas máquinas que comen nuestra mierda son en realidad normativas prótesis de género.

e ao recato feminino. O momento de expulsão de dejetos orgânicos serve como ocasião da reprodução do gênero, do papel da esposa, do recato feminino.

Essa separação dos dejetos e privatização da abjeção nas casas coincide com as obras de retificação dos rios e ao embranquecimento da água (PATERNIANI, 2019). A intervenção sexo-arquitetônica construía uma cidade em que era possível mapear os fluxos dos dejetos e para onde iam as substâncias, que deixavam de ser perigosas na mesma medida em que eram privatizadas e podiam ser mapeadas. Os encanamentos, banheiros separados e rios retificados permitiam uma gestão esquadrinhada das águas. Através das águas, impunham-se as normativas de gênero das prescrições privadas dessa gestão e segregava-se o perigoso do higiênico.

As vilas operárias foram construídas com isenções fiscais pela prefeitura de São Paulo, mas não chegaram ao ponto de se generalizar como forma de habitação predominante. As moradias das vilas operárias acabavam por ter aluguéis mais caros do que os cortiços. Alguns dos trabalhadores preferiram o modelo das vilas operárias, no entanto, a maior parte dos moradores de São Paulo continuou a morar nos cortiços.

A junção dos resíduos orgânicos dentro de limites privados foi o primeiro passo de atualização do projeto da casa discreta. A partir desse critério da privatização da abjeção, tornou-se possível fazer uma distinção técnico-arquitetônica entre o tipo de casa considerada promíscua e o tipo de casa considerada higiênica, distinção essa que orienta as políticas de remoção dos cortiços, favelas e demais casas classificadas como precárias.

Em 1937, o Código de Obras do Rio de Janeiro é aprovado pela prefeitura com o objetivo de começar a dar conta da necessidade de planejamento urbano da cidade. O Código previa a paralisação e mesmo a remoção das construções como cortiços, favelas e demais formas de morar que não atendiam às condições urbanísticas necessárias. Em

uma passagem chamada “Extinção das habitações anti-higiênicas”, o parágrafo 8 do artigo 348 estabelecia que:

Parágrafo 8 - As casas de cômodos e outras habitações coletivas que se encontrarem em desacordo com as prescrições deste Decreto, tendo compartimentos dotados de ventilação e iluminação insuficientes, e subdivididos em desacordo com as prescrições deste Decreto, com instalações sanitárias, ou cozinhas, ou tanques de lavagens comuns, estabelecendo a vida em promiscuidade, ou em más condições de higiene, são para todos os efeitos comparados aos cortiços, sendo-lhes aplicáveis as disposições desse artigo. (SÃO PAULO, 1934)

Mais do que uma distinção no campo simbólico ou ideológico, a construção das vilas operárias significou uma inscrição concreta que permitiu separar o higiênico do promíscuo através da privatização da abjeção.

Abjeção e os sem-teto

A intervenção sexo-arquitetônica que inscreveu a privatização da gestão da abjeção no desenho arquitetônico e no planejamento urbano – com a retificação dos rios e a separação dos equipamentos hidráulicos – reafirmou com a casa discreta a divisão dentro/fora. Uma vez que sujeira, dejetos e lixo eram de responsabilidade privada nas vilas operárias – em contraposição à responsabilidade coletiva por essa gestão nos cortiços –, a divisão entre casa e rua identificava-se com as divisões limpo/abjeto. A gestão privada da abjeção sugere um “dentro” de casa “limpo” e um “fora” de casa “abjeto”.

É assim que começamos a entender os múltiplos sentidos de abjeção atribuídos aos sem-teto: “sujos”, “maloqueiros”, “drogados” são alguns dos termos que tanto Rakyllane quanto Wanderley utilizaram para falar dessa estigmatização que passaram por participar de movimentos de luta por moradia. Sendo a casa em que a gestão de resíduos

é privada considerada limpa, aqueles que se supõem “fora” dessa casa – sem-teto – são, por tal definição, abjetos. Os sem-teto subvertem as ficções de identidade de limpeza acopladas a essas casas.

Podemos recolocar então o que Raquel Rolnik (1994) chama de demarcação de um limite ideológico entre os encortiçados (biscateiros, vagabundos, criminosos, artistas, prostitutas, negros e migrantes do Sul da Itália) e os moradores de vilas. O processo de desumanização que os estigmatizava tinha como base uma identificação daquilo que estava fora da gestão privada dos resíduos como abjeto. Em resumo, não eram considerados humanos. Da mesma maneira, a identificação dos sem-teto com o “fora” dessas redes do saneamento básico os desumaniza.

A resposta dos movimentos de moradia consiste na valoração positiva do termo “sem-teto”, substituindo o sentido derogatório e afastando-se das pechas que reforçam a abjeção. Essa guerra semântica envolve a equiparação de ser “sem-teto” a “ser gente”, confrontando a desumanização que sofrem na luta política: “Tanta casa sem gente, tanta gente sem casa” é parte dos chavões que o movimento usa nessa disputa política. A disputa pública sobre os sentidos de abjeção – a partir das dicotomias de público e privado, rua e casa, impureza e pureza – tem como pano de fundo a disputa sobre o que é e como é produzido esse ser gente. O repertório de ação dos movimentos de moradia, que ocupam propriedades em geral abandonadas e sem uso, escandalizam a moral pública, já que atualizam essas dicotomias de dentro/fora, casa/rua e limpo/abjeto. Os “invasores” das casas – estigma que carregam nas manchetes de jornal – são o corpo estranho de “fora” da propriedade que a ela adentra, perturbando as ficções de identidade.

É nesse mesmo sentido de humanização em contraposição à abjeção que a casa é retratada durante a entrevista com Wanderley da ULC: “A casa me deu uma oportunidade que eu não teria se eu estivesse na rua. Eu quase me enfiei em meio de droga, eu quase

me misturei com quem não devia. Então isso me trouxe para dentro da sociedade, a casa”. Depois de sofrer as agruras do *preconceito de moradia*, de dormir com fome na casa onde morou de favor, de ser perseguido pela síndica do prédio, Wanderley teve de se provar humano na convivência com o condomínio e desmontar o campo de forças que o produzia enquanto impróprio e abjeto: “Hoje eu sou subsíndico, hoje eles não dão um peido sem falar comigo. Todo mundo [diz] ‘oi, meu querido!’ [...]. Hoje todo mundo me bota lá no pedestal. Mas eu tive que provar que eu era idôneo, que eu não fiz nada”.

A forte fala de que a casa trouxe Wanderley “para dentro da sociedade” converge com a reflexão de Roberto DaMatta (1997) sobre a casa ser uma metonímia da constelação de valores brasileiros. Segundo o autor, a expulsão de casa no contexto brasileiro significa algo violento, uma vez que ela seria o lugar do “amor”, do “carinho” e da “consideração”, enquanto a rua seria considerada a inimiga do lar:

Não preciso acentuar que é na rua que devem viver os malandros, os meliantes, os pilantras e os marginais em geral – ainda que esses mesmos personagens em casa possam ser seres humanos decentes e até mesmo bons pais de família. Do mesmo modo, a rua é local de individualização, de luta e de malandragem. Zona onde cada um deve zelar por si, enquanto Deus olha por todos, conforme diz o ditado tantas vezes citado em situações onde não se pode mais dar sentido por meio de uma ideologia da casa e da família; contextos, repito, onde não se pode mais utilizar como moldura moral a vertente relacional e hierarquizante de nossa constelação de valores. (DAMATTA, 1997:39)

“Malandros”, “pilantras” e “marginais” são categorias da rua que se opõem a casa somente do ponto de vista de quem dela tem a propriedade. A compreensão de que em casa o brasileiro é uma espécie de “supercidadão”, em contraposição à indiferenciação e à estigmatização de quem dela está fora, como defende DaMatta, leva à característica cultural do racismo. Wanderley reconhece a existência desse sistema de relacionalidade entre casa e rua sem, entretanto, considerá-lo como um ponto comum de toda a cultura brasileira. Ele teve de se provar como digno de morar no conjunto habitacional, mas segue

lutando num movimento de moradia que reivindica “serem gente” aqueles que não alimentam esse sistema de inimizades.

A divisão identificada por Rolnik (idem, 1994) entre a miséria permitida e a miséria ilegal perigosa de outrora poderia ser atualizada de forma que LGBTQs, prostitutas, usuários de drogas, sem-teto e pessoas negras contemplariam a última no *status* de corpos desabitáveis. A expulsão de LGBTQs das casas, vista no capítulo 1 como *preconceito de moradia*, insere-se num sistema mais amplo, estruturado na dicotomia entre dentro/fora, limpo/abjeto. Expulsa-se de casa porque a dissidência sexual identifica o sujeito com os elementos perigosos do inimigo que habita a rua. A relacionalidade entre casa e rua é mais uma narrativa sobre a desumanização do considerado abjeto e que permite a sua desabitação.

O uso de corpos desabitáveis aqui se refere ao conceito criado por Anelise Gutterres (2016) em suas pesquisas sobre política urbana na capital carioca. Em sua pesquisa na zona portuária do Rio de Janeiro, a autora narra uma série de técnicas utilizadas pelo Estado, através do urbanismo, para desvinculações físicas e afetivas nos territórios onde moram. Chama esses processos de desabitação. Ela chega a citar mudanças paisagísticas em áreas de moradia de pessoas de baixa renda em processos de revitalização proporcionados pela prefeitura carioca que tinham como efeito uma desvinculação afetiva das pessoas que ali moravam com o espaço. Ela define desabitação da seguinte maneira:

A desabitação foi um neologismo usado por nós como referência a uma modalidade imposta aos pobres como tecnologia governamental e que é parte de um processo de reconfiguração urbana que promove deslocamentos forçados, físicos e afetivos, promovendo um esvaziamento seletivo das relações sociais, seus registros físicos – percursos e marcações. (GUTTERRES, 2016)

À medida que o Estado planeja os espaços urbanos, ele imprime simultaneamente lógicas de desabitação. As favelas, cortiços e ocupações são *loci* por excelência dos

processos de desabitação, uma vez que são compreendidos desde o início da política habitacional como habitações precárias, mal iluminadas, sujas e promíscuas. Por ser a desabitação descrita por Gutierrez (2016) um fenômeno também afetivo, atravessa os diferentes corpos de maneiras distintas. Dada a multiplicidade de corpos, afetos, sexualidades e configurações familiares, a política habitacional promove ora desocupações forçadas, ora a desafeição nas casas discretas.

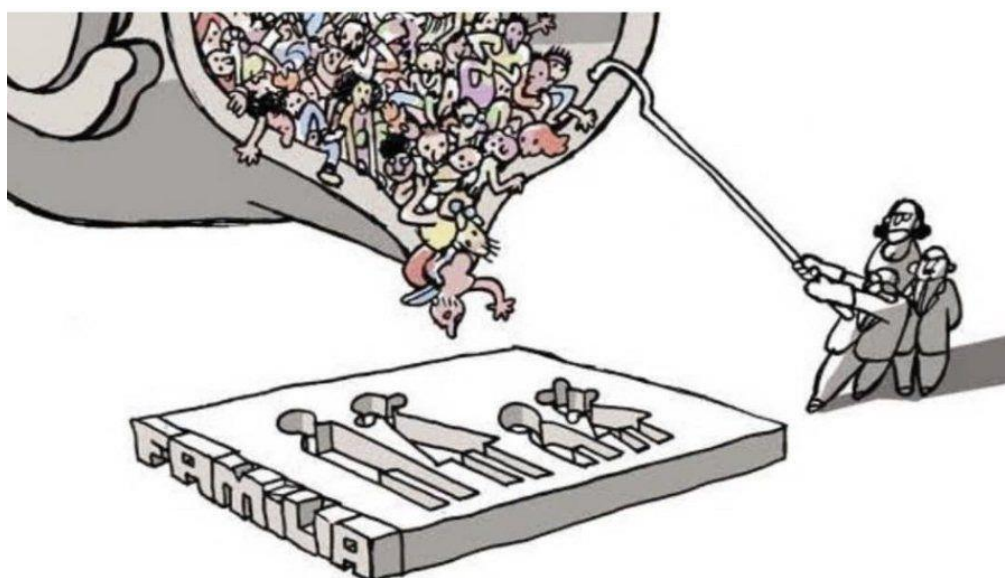
Essa ideia de que certos corpos são mais atravessados pela desabitação do que outros se relaciona com o fenômeno do *preconceito de moradia*, analisado no capítulo anterior. A reconfiguração urbana a partir “dessa tecnologia governamental” que produz alguns corpos como desabitáveis considera a política habitacional do Estado como fomentadora do *preconceito de moradia*, o que é refletido por Rakyllane, Leonardo e Wanderley. As perambulações entre distintas casas – com expulsões, dificuldades com vizinhos, tendo de morar de favor – são também produzidas por uma política habitacional que remove favelas, cortiços e ocupações para construir casas discretas unifamiliares.

Entretanto, a casa discreta não é o único projeto que disputa espaços no tecido urbano. No último capítulo, trarei exemplos de casas construídas com base em outros pressupostos. Casas que não creem na ilusão de sua própria completude, mas que se afirmam em sua incompletude, quebrando as distinções entre dentro/fora, casa/rua, higiênico/abjeto. Antes disso, sigamos analisando a história da política habitacional e a maneira como a casa discreta foi atualizada a partir dos anos 30 para conformar os limites da família.

Capítulo 3

A família-plantation e o desenho da cidade

Figura 2



Tirinha “Família” de Laerte Coutinho⁴⁷

O icônico Lima Barreto escreveu uma carta irônica em 1915 que expressa bem o lugar oficial da família na política habitacional levada a cabo antes dos anos 30. Na obra literária, o eu-lírico se apresenta como um chefe de família, “pai de três filhas moças e dois rapazes” (BARRETO, 2001). O pai de família escreve ao chefe de polícia lamentando uma injustiça: umas “moças” (assim, entre aspas) estavam se mudando para a sua rua. O problema, para o eu-lírico, era o de que essas “moças” afrontavam as famílias, e por isso deveriam ser expulsas da vizinhança:

⁴⁷ Disponível em <<https://www.diariodocentrodomundo.com.br/a-charge-de-laerte-sobre-thammy-e-a-familia-tradicional/>> Acessado em 9 de janeiro de 2023.

“Acontece, excelência, que de uns dias a esta parte vieram para a minha vizinhança umas ‘moças’ que não são bem parecidas com as minhas filhas nem com as primas delas. Eu conheço mal essas coisas da vida do Rio, e nem por isso quero ser chefe de polícia; e andei indagando de que pessoas se tratava e soube que eram ‘meninas’, moradoras nas ruas novas, que a polícia estava tocando de lá, por causa das famílias.

“Mas, doutor, eu não tenho também família? Por que é que só as famílias daquelas ruas não podem ter semelhante vizinhança e eu posso?” (BARRETO, 2001)

O texto não é totalmente explícito no que há nessas “moças” para além da falta de semelhanças com as filhas ou sobrinhas do eu-lírico, para que elas produzissem tal ojeriza no eu-lírico e na vizinhança. Seriam prostitutas? Seriam travestis? Fato é que havia algo nelas que as distinguia dos demais moradores daquelas ruas: a ausência de família.

A carta realça a família como uma distinção social relevante na organização da cidade do Rio de Janeiro das primeiras décadas do século XX. A família como instituição dividia os moradores em dois grandes grupos: entre quem a tem e quem não a tem. Ao tempo que o eu-lírico advoga uma ausência de “hierarquia familiar” na sociedade brasileira, ele utiliza a instituição família para justificar a remoção das tais moças da sua rua assim como fizeram na rua Mem de Sá. Por não terem família, tais moças não deveriam estar ali.

A obra literária de Lima Barreto ecoa neste capítulo ao menos de duas formas, como mostrarei a seguir. A primeira, como um contraste com a mudança na percepção da elite branca, a partir dos anos 20 e 30, sobre o lugar das “famílias brasileiras” na construção de um projeto nacional. Como veremos, nesse período foi pavimentado um discurso culturalista freyriano que abandonava as teses da degeneração indelével do povo brasileiro e via a miscigenação de raças como um fator positivo, entendendo a família brasileira como base da identidade nacional. Na política habitacional, essa mudança de percepção se expressou pelo abandono da categoria família como uma distinção racial,

passando a entendê-la como um elemento universalizável na política pública de construção de casas. A casa unifamiliar passou a ser, potencialmente, um direito de todos os brasileiros (e brasileiras) com família. Nesse acoplamento cínico entre família brasileira e identidade nacional, todos os brasileiros potencialmente teriam família e poderiam ter uma casa... ressalvados aqueles que seguiriam não cabendo no modelo familiar da nova brasilidade em construção. A carta do chefe de família ecoa também em algumas passagens etnográficas narradas mais à frente do capítulo, em que o acesso à política habitacional é dificultado ou mesmo negado para os agrupamentos não classificáveis como família nos parâmetros estipulados.

O modelo da família brasileira

No Brasil, desde o século XIX, as discussões sobre a feição da família brasileira foram elaboradas tomando como base o seu caráter patriarcal (MARCELIN, 1997). Foi Gilberto Freyre que nos anos 30 alçou a família patriarcal à chave de interpretação basilar do Brasil e à matriz de identidade nacional. Partindo da análise documental e historiográfica dos engenhos de açúcar de Pernambuco dos séculos XVI e XVII, Freyre fixa a familiar patriarcal como um modelo que traduz o caráter cultural, econômico e político da formação brasileira ao longo de todo o período da colônia até o século XIX. O modelo freyriano é dual e apresenta os dois polos – a Casa-Grande e a Senzala – como um sistema integrado e único, em que pessoas escravizadas, em cativeiro, eram parte da família extensa do patriarca branco, seu captor. É na confraternização “promíscua” desses dois polos – que Freyre considerava ser fundada na *democracia racial* – que emergia um povo brasileiro como subproduto de uma miscigenação, considerada por Freyre como positiva.

Ao alavancar a configuração social do engenho à condição de cultura brasileira, Freyre acomodou a violência sexual racista que esteve na base da família da *plantation* brasileira como uma marca indelével de um povo. As passagens da obra freyriana sobre os estupros e a subjugação das mulheres – especialmente as negras escravizadas – na família patriarcal não deixam dúvidas acerca do tamanho da violência que esse modelo tornado cultural carrega historicamente. Nesse discurso cultural em que os laços entre donos de engenho e mulheres e homens escravizados são alçados a nível de identidade, o cativeiro torna-se parte integrante das relações familiares ditas brasileiras.

Na continuidade do debate sobre a família brasileira, Antonio Candido (1951) leva o modelo freyriano às últimas consequências e defende que até o século XIX a sociedade brasileira se distribuía em três grupos, de acordo com a sua posição em face da família patriarcal: 1) um núcleo familiar de brancos, formado pelo patriarca dono de escravos e sua esposa submissa, instala-se no centro do sistema; 2) um conjunto de negros e mestiços – escravizados, agregados, concubinas, filhos bastardos – que rodeavam a família nuclear branca e eram distribuídos hierarquicamente numa escala que valorava positivamente os mais próximos do centro e marginalizava os mais distantes; 3) uma massa amorfa de sujeitos promíscuos excluídos do cotidiano da família patriarcal:

Portanto, se adotarmos o critério da organização e autodeterminação do grupo, podemos dizer que a sociedade colonial se dividia em duas partes, familiar e não familiar. A primeira, composta pela estrutura dupla já analisada, era formada por um grupo autônomo (o núcleo) e o heteronômico (a periferia). A porção não familiar consistia em uma massa anônima de socialmente degradados, aqueles que foram excluídos pelos grupos familiares ou criados fora deles. Eles se reproduziam ao acaso e viviam sem normas regulares de conduta.⁴⁸ (CANDIDO, 1951:303 e 304)

48 Tradução livre: Therefore, if we adopt the criterion of the organization and the self determination of the group we may say that colonial society was divided into two parts, familial and nonfamilial. The former, composed of the double structure that has already been analyzed, was made up of and autonomic group (the nucleus) and the heteronymic one (the periphery). The nonfamilial portion consisted of a nameless mass of socially degraded, those case off by the family groups or brought up outside of them. They

Para Candido, mais do que para Gilberto Freyre, a clivagem entre o familiar e o não familiar era a característica mais essencial da sociedade brasileira até o século XIX. Segundo o autor, ao longo do século XX, a família patriarcal foi perdendo o seu lugar dominante para a família conjugal brasileira. À medida que a escravidão se tornava política e economicamente insustentável, teria ocorrido uma separação gradual da periferia do sistema do seu núcleo patriarcal. Essa periferia de agregados, concubinas e escravizados que rodeava os senhores brancos, para Candido, aos poucos, junto com a massa amorfa promíscua, teria “se organizado” paulatinamente, dando origem às “classes populares” do Brasil moderno: “maioria agora incluída em um regime monogâmico familiar mais ou menos estável⁴⁹” (CANDIDO: 1951:304 e 305).

Essa passagem da dominância da família patriarcal para a família conjugal, segundo o autor, foi impulsionada por um processo de urbanização acelerado a partir do século XIX, quando a família brasileira se restringiu em seus papéis políticos e econômicos para se concentrar em sua função de “procriação e disciplinamento do impulso sexual⁵⁰” (CANDIDO, 1951:304). Voltaremos a essa passagem mais à frente.

O modelo da família patriarcal como elemento de matriz cultural brasileira foi duramente criticado por distintos pesquisadores⁵¹. Mariza Correa (1981) talvez tenha sido quem produziu a crítica mais contundente à ideia de uma família brasileira única e

reproduced themselves haphazardly and lived without regular norms of conduct. (CANDIDO, 1951:303 e 304)

49 Tradução livre: “Finally, the great amorphous mass gradually became organized, blending with the previously anomalous mass of degraded persons to form the lower classes of the new society, **the majority of whom are now included in the more or less stable monogamic family regime**, either through legal or common-law marriage.” (CANDIDO, 1951:304 e 305. Grifos nossos.)

⁵⁰ The history of the Brazilian Family during the last 150 years consists essentially of an uninterrupted series of restrictions upon its economic and political functions and the concentration upon the more specific functions of the family (from our point of view) – **procreation and the disciplining of the sex impulse**. (CANDIDO, 1951:304)

⁵¹ Para aprofundar-se na crítica ao modelo da família brasileira, ver Mariza Correa (1981), Eni de Mesquita Samara (1981), Lia Zanotta Machado (2001) e Louis Marcelin (1997).

homogênea. A autora afirma que longe de ser uma organização familiar compartilhada pela maioria da população brasileira, a família patriarcal como modelo dominante foi por meio de “uma luta suja, de infinitos pequenos conflitos e manipulações e da violência, que este modelo, afinal, se impôs” (CORREA, 1981:6). Correa faz uma crítica tanto a Gilberto Freyre como a Antonio Candido por partirem de um método retrospectivo, que ignora os embates com o que se apresentava como majoritário na época, para absorver da história portuguesa o que melhor convém ao modelo apresentado, realçando o ponto de vista de um pequeno grupo de brancos senhores de escravos e seu modelo dominante. Para a autora, a ênfase numa “ótica integracionista” dos dois autores vai na contramão do exato oposto que é realçado por eles como regra geral daqueles tempos: a sexualidade por fora do casamento, organizações familiares alternativas, tudo que foi colocado no escaninho da desordem e da anomia:

O ponto crucial de todo o raciocínio é então o seguinte: se a regra da sociedade colonial não parece ser nem a ordem e nem a integração, mas seus opostos, por que fazer incidir a análise nesse punhado de seres que se comportava, quando lhes convinha, de acordo com um código que tentava impor a ferro e fogo sobre a maioria da população? Por que supor uma massa amorfa e calada durante três séculos à espera de que se engendrasse, no seio de um pequeno núcleo organizado, o seu futuro e se nomeasse o seu lugar: proletários industriais, agora sim parte de um coletivo que pode chamar sociedade. (CORREA, 1981:14)

Louis Marcelin (1997) trilha caminho semelhante quando afirma que a busca por um modelo da família brasileira não é distinta do que as outras sociedades de *plantation* latino-americanas fizeram ao elaborar suas visões sobre a chamada família negra. O autor haitiano relata a sua surpresa ao chegar ao Brasil, munido de uma visão crítica às teorias que reificavam a família negra no Caribe e na América do Norte, e ser confrontado por pesquisadores que diziam não existir a família negra por essas terras.

Para Marcelin:

Através do discurso da anomia gerada pelas pesquisas estruturalistas funcionalistas sobre a família dos negros nas Américas, ou, através da ausência do discurso (ou discurso da ausência) sobre a família dos negros no Brasil (na América do Sul), operam-se os mesmos postulados da norma e da desordem, da ordem e do caos, no mesmo *continuum* hierárquico do negro nas sociedades dominantes locais (...). A antropologia (ou a sociologia) dos Afro-americanos produziu a família negra pelos enunciados. A antropologia (ou sociologia) brasileira, evitando construir a família entre os negros como objeto de investigação, a construiu pelo silêncio. (MARCELIN, 1997:12 e 13)

Alio-me aqui a Marcelin (1997) e Correa (1981) na crítica a esse silêncio na literatura sobre a pluralidade de relacionalidades destoantes e negras que não se encaixavam no modelo do que se entendia como família brasileira e que foram taxonomizadas como uma massa amorfa e promíscua.

Ao mesmo tempo, o reconhecimento dessa diversidade de relações não implica em apagar as tentativas de destituição de pessoas escravizadas – do seu patrimônio, do parentesco, dos bens e títulos - por meio da imposição desse modelo único de família brasileira. Em um ensaio sobre a gramática da família estadunidense e seus efeitos racistas, Hortense Spiller (2021) defende que a brutalidade do sequestro de pessoas negras em solo africano e seu transporte violento para terras longínquas por meio do navio negreiro produziu tamanha experiência de desterro que tornou impossível falar em família e parentesco nos mesmos termos, como se não houvesse ocorrido tal catástrofe. Segundo ela, a condição de cativo faz com que a cria “não pertença” à Mãe, da mesma maneira que não é aparentada do dono, quebrando por completo as transmissões de parentesco e propriedade. Dessa forma, menos importante do que a conferir legitimidade à “Família Negra” é reconhecer os padrões dispersivos e as violências que apagam esses laços de parentesco:

“Parece claro, no entanto, que “Família”, como praticamos e entendemos “no Ocidente” – a transferência vertical de uma linhagem, de um patronímico, de títulos e direitos, de bens imóveis e as prerrogativas do ‘dinheiro vivo’, de pais para filhos e na suposta troca livre de laços afetivos entre um homem e um

mulher de sua escolha – torna-se o privilégio miticamente reverenciado de uma comunidade livre e liberta. (...) **Decidir ou não se os sistemas de apoio que as pessoas afro-estadunidenses derivaram em condições de cativeiro devem ser chamados de ‘família’ ou de outra coisa me parece extremamente impertinente.** A questão que permanece é que pessoas cativas foram forçadas a padrões de dispersão, começando com o próprio tráfico, a um relacionamento horizontal de grupos de linguagem, formação de discurso, linhagens, nomes e propriedades pelos arranjos legais de escravização. (SPILLER, 2021: 52 e 53)

Da maneira como se acomodou no Brasil, à *plantation* interessou embranquecer a noção de família para melhor subjugar os descendentes de pessoas escravizadas à condição de cativeiro. À *plantation* interessou a imposição da heterossexualidade e o apagamento racial através da família conjugal como modelo universalmente brasileiro para assim manter os padrões de dispersão que a escravidão impôs às relacionalidades construídas pelo povo preto. Inspirado em Spiller (2021), me abstenho de abarcar todas essas conformações afetivas de família, entendendo que o foco é explicitar os padrões dispersivos recorrentes pela herança da escravidão.

Por *plantation* entendo uma operação epistêmica e política que não reconhece qualquer possibilidade de existência que não tenha como fim a (re)produção das mercadorias e da homogeneidade. Essa operação lógica tem uma espacialidade que expropria a negritude da condição de humanidade pela sobreposição geográfica de um mapa que esquadrinha o espaço habitado, considerando-o inabitável. As pessoas destituídas de humanidade na *plantation* são mercadorias cujo valor se resume ao seu trabalho ou à sua reprodução biológica para a produção de mais substrato orgânico que alimente suas engrenagens.

Associo-me aqui à provocação de Marcelin (1996) para fazer ecoar exitosos estudos recentes – em torno do que se convencionou chamar de *black studies* – que têm pensado a *plantation* como um conceito revelador de dinâmicas da geografia humana de lugares eivados de lógicas coloniais e racistas (WYNTER, 2000; KILOMBA, 2008; MCKITTRICK, 2021; BORGES, 2020).

Meu retorno à plantação foi motivado pelo enunciado descritivo que identifica as geografias negras como espaços mortos de alteridade absoluta – precisamente porque, em minha pesquisa, a plantação é considerada quase o último reduto de expropriação negra, violência antinegra, encontro racial e resistência inovadora. Na verdade, é a plantação que foi colocada no mapa das terras de ninguém e se tornou o local onde os povos negros foram “plantados” nas Américas – não como membros da sociedade, mas como mercadorias que fortaleceriam as economias agrícolas. Dentro desse sistema geográfico, em que a violência racial está ligada à administração do crescimento econômico, as “capacidades polimorfas” da humanidade negra são vividas. (McKITTRICK, 2021:22)

Como Marcelin (1996) havia nos alertado, a noção de família brasileira opera de maneira semelhante à noção de Família Negra da literatura norte-americana e caribenha: como uma família-*plantation*. Ambas representam uma configuração estabilizada que confere a condição de inabitabilidade às configurações familiares que destoam do seu intuito de esquadrihar o espaço e expropriar humanidades. A família brasileira, através da dicotomia entre ordem e desordem, corrobora o projeto de “plantar” os povos negros como mercadorias – seja nas economias agrícolas escravistas do engenho, seja como proletariado urbano na sua forma de família conjugal. As relacionalidades negras tidas como impossíveis no ideal normativo de família são resistências inovadoras e criativas a esse modelo.

Seguindo essa linha de raciocínio sugerida por Marcelin e o diálogo com os recentes estudos que teorizam a *plantation*, afastamo-nos da ideia de Antonio Candido de uma diferença substancial entre a família patriarcal e a família conjugal. Por entendermos ambas como família-*plantation*, rejeitamos a ideia de que somente a primeira pode ser associada ao atraso da estrutura racista escravista e da *plantation*. A fixação da família conjugal e a produção do espaço urbano brasileiro guardam mais continuidade com o modelo da *plantation* do que diferenças no sentido da destituição de humanidade, negação da condição de proprietários e na inscrição de uma lógica biocêntrica de replicação genética dos recursos - no caso, humanos (BORGES, 2020). Neste sentido, “procriação e

disciplinamento sexual” seriam somente mais um instrumento antinegitude da persistente *plantation* na construção das cidades brasileiras.

Família-*plantation* é uma chave analítica interessante para compreender os embates semânticos em torno da política habitacional brasileira, sobretudo a partir dos anos 30. A tentativa consciente de replicar um modelo familiar e de combater as relacionalidades negras constou do desenho da política habitacional de se suas intervenções sexo-arquitetônicas. A política habitacional é um campo privilegiado para observar como esse modelo de família brasileira se impôs “a ferro e fogo”, para usar as palavras de Correa.

A política habitacional até os anos 30 tinha como ponto de partida, por um lado, as casas higiênicas e familiares, e por outro, as casas não familiares, consideradas como morada de pessoas promíscuas e abjetas. Como visto no capítulo 2, a abjeção e a casa promíscua diziam mais sobre certa maneira dos formuladores da política habitacional de encararem a parcela da população que vivia nos cortiços do que sobre as configurações familiares em si que lá habitavam. Portanto, é possível afirmar que, desde a sua gênese, a política habitacional brasileira operou com um modelo de família brasileira que incorria no silenciamento e no apagamento de outros modos de viver.

A partir dos anos 30, a imbricação entre política habitacional e um modelo de família brasileira muda de patamar e passa a ser um critério central na distribuição de moradias pelo Estado. Como será exposto na próxima seção, sobrepõem-se numa distinção entre os com-família e os sem-família, a perspectiva integracionista de que potencialmente todos os brasileiros poderiam formar famílias conjugais e monogâmicas para morar nos conjuntos habitacionais. O que vemos é que, longe de haver um caminho natural para uma família monogâmica a partir da urbanização, como diria Candido, a

política habitacional serviu como um importante vetor na luta para a imposição do modelo familiar da *plantation* e todas as suas monoculturas.

A casa discreta e a família conjugal moderna

Depois das primeiras experiências de privatização da abjeção nas vilas operárias – através dos incentivos fiscais para que não se compartilhassem os tanques e banheiros –, a partir dos anos 30 e 40 foi desenvolvida uma política muito mais complexa de financiamento, locação e incentivo a construção de casas a partir da ação do Estado. Na Era Vargas, construiu-se um consenso entre os especialistas de que o mercado imobiliário não conseguiria resolver sozinho o problema da habitação no Brasil e de que o Estado precisaria se envolver de alguma maneira para a aceleração do processo de construção e distribuição de casas próprias unifamiliares para a população. Nessa formulação, o Estado não deveria se limitar somente a seu papel de remoção e demolição das casas consideradas promíscuas e anti-higiênicas (sem nunca deixar de desempenhar esse papel); ele passaria também a ser um agente promotor do direito a uma moradia decente para as famílias (BONDUKI, 2017).

Apesar de não ter formulado uma política habitacional com orçamento estatal e participação direta do Estado na construção de casas, a Era Vargas conseguiu interferir na questão habitacional por meio de ações setoriais. Os Institutos de Aposentadorias e Pensões (IAPs) tiveram predominantemente função de financiamento para construção e aquisição de casas para setores corporativos de trabalhadores⁵². Mesmo assim, foi nesse

⁵² Segundo Bonduki (2017), a função de produção estatal de casas próprias por parte dos IAPs, mesmo que marginal em comparação com seu papel financiador, não foi insignificante: “A noção de que a produção estatal de moradias durante o período populista foi insignificante e inexpressiva formou-se, basicamente, a partir da constatação do baixo número de unidades habitacionais construídas pelos IAPs e pelo FCP em comparação seja com a necessidade do país seja com a produção do BNH no período posterior a 1964. De

período de complexificação da política, formação de novos profissionais e intervenções setoriais do Estado na questão habitacional que novas questões surgiam.

Essa mudança de paradigma na maneira de enfrentar o que diziam ser o “problema da moradia” foi acompanhada do deslocamento da ideia de família conjugal para o âmago da política habitacional, como fica explícito na Jornada de Habitação Econômica ocorrida em 1941 (CORTADO, 2019, BONDUKI, 2017). O evento organizado pelo Instituto de Organização Nacional do Trabalho (Idort) contou com a participação de profissionais de diferentes áreas do conhecimento como o jurista Geraldo Gomes Correa, o sociólogo estadunidense Donald Pierson e o membro da Diretoria do Corpo Docente do Instituto de Serviço Social de São Paulo, Francisco de Paula Ferreira (CORTADO, 2019).

A estratégia passava a ser a construção do sonho da casa própria no imaginário da população. As pessoas precisavam ser convencidas de que a propriedade da casa unifamiliar nas periferias das grandes cidades era mais vantajosa do que a moradia multifamiliar do centro da cidade. Para isso, os formuladores eram muito explícitos: seria preciso convencer e educar a população sobre isso. Era preciso difundir o sonho da casa própria.

Que um dos votos desta jornada seja uma campanha inteligente e duradoura em prol da **casa própria para o operário**, a qual não só encerra insofismáveis vantagens de ordem econômica, mas ainda radica o operário em seu lar, fazendo-o afeiçoar-se ao que é seu, aquilo que adquiriu ou construiu com o resultado de seu trabalho, feliz por ter a sociedade concorrido para que pudesse, com seu salário honestamente obtido, **assegurar a tranquilidade da família, o aconchego do próprio lar**. (FERREIRA, 1942 *apud* BONDUKI, 2017. Grifos nossos.)

fato,num período de 27 anos, entre 1937 e 1964, excluindo-se os financiamentos de classe média, os IAPs e a FCP produziram cerca de 143 mil unidades habitacionais, uma média de 5,3 mil por ano. Embora pareça pouco em termos absolutos ou relativamente à população brasileira, a questão deveria ser analisada a partir de cortes em segmentos e em períodos específicos, que revelam uma situação mais favorável à atuação governamental.” (BONDUKI,2017:135)

Nessa etapa, a privatização da abjeção não era mais suficiente para o sucesso da política habitacional. Era preciso colar a ideia de casa própria à ideia de família. A família deixava de ser um elemento de distinção e passava a ser uma contrapartida exigida para receber uma casa. Mais do que um fim, a habitação era entendida como um meio para a construção de uma sociedade baseada na família conjugal. Como disse o jurista Gomes Corrêa: “A habitação, para ser tomada na sua função relevante, deve ser compreendida como um meio para a perfeição familiar, como um elemento de grande valor da elevação do nível moral e social da família” (CORREA, 1942:214 *apud* CORTADO, 2019:314).

Os formuladores dessa concepção de distribuição de casas unifamiliares viam na habitação uma maneira de enquadrar o que julgavam como uma massa amorfa e promíscua. As experimentações criativas e inovadoras, as relacionalidades e as afetividades dos cortiços deveriam caber num modelo familiar único acoplado às estreitas paredes da casa discreta. Pensada como um veículo para um modelo de família conjugal brasileira ainda em construção, a habitação a ser distribuída deveria ser arquitetonicamente compatível com a heterossexualidade, a monogamia e a extirpação de tudo que fosse estranho à procriação e ao disciplinamento sexual. A casa discreta pensada desde o fim do século XIX como uma alternativa higiênica aos cortiços convergia cada vez mais com essa família-*plantation* produtora de homogeneização e aniquiladora de diferenças, como se observa no trecho a seguir:

Não tememos agora dizer que se é ousado filiar-se imediatamente à ideia de fidelidade à habitação individual, forçoso é reconhecer-se nesta uma das condições altamente favorecedoras da unidade conjugal [...]. A família monogâmica exige um ambiente privado. (FERREIRA, 1942 *apud* BONDUKI; 1998:103)

Mais uma vez, a arquitetura e o urbanismo apresentam sua face de *scientia sexualis* e colocam na habitação econômica uma técnica capaz de normatizar os impulsos

sexuais por dentro dos limites da família e apresentar a conjugalidade e a monogamia em suas intervenções sexo-arquitetônicas. Se fidelidade, conjugalidade, monogamia, casamento e heterossexualidade estavam longe de ser valores absolutos ou hegemônicos no Brasil daquele momento, essas eram as bases sociais que justificavam que o Estado brasileiro pudesse desenvolver uma política de construção de casas.

Nos trechos acima, fica nítido que a política habitacional partia de um modelo de família em que as diferenças raciais de organização familiar são novamente apagadas e silenciadas. Entretanto, era um apagamento racial distinto da fase anterior da política habitacional: se renunciava à degeneração racial como explicação do caráter nacional para subsumir as relações de raça às relações de classe, num discurso de democracia racial (CORREA, 2013). A distribuição de moradias unifamiliares pelo Estado respondeu a uma lógica integracionista, que negava o caldo cultural diverso de experimentações dos cortiços ao tempo que homogeneizava as demandas da “classe trabalhadora”. Esta carecia de família conjugal e habitações adequadas.

Esse movimento que dispensava a primazia das relações raciais para concentrar-se no controle da sexualidade das “classes trabalhadoras” havia sido antecipado por aproximadamente uma década entre os sifilógrafos. Segundo Sérgio Carrara (1996), a partir dos anos 20, os sifilógrafos abandonam as explicações biofísicas para a prevalência da sífilis no Brasil tais como clima e raça e passam a compreender como causas do mal venéreo a pobreza e a imoralidade do meio social. Essa mudança permitiu uma visão de que essas condições poderiam ser facilmente saneadas a partir de uma intervenção esclarecida:

Porém, se a sífilis pôde, durante certo período, dividir com a miscigenação racial a posição de principal responsável pela “evidente” degeneração da raça brasileira, o mais interessante parece ter sido o fato de, sobretudo a partir de 1920, ela ter começado a se impor, substituindo-a. Foi ao longo dos anos 20 que o apelo em prol da salvação da raça através de uma luta antivenérea, lançado

pelos sifilógrafos desde finais do século XIX, parece ter sido mais firmemente incorporada por eugenistas [...]. (CARRARA, 1996:129)

A intervenção sexo-arquitetônica da casa unifamiliar parece, então, vir em um *continuum* junto a outros esforços que viam no controle da sexualidade da população uma maneira de viabilizar o embranquecimento da população nos marcos de uma cínica democracia racial. A ideia de Gilberto Freyre de que havia uma única família brasileira capaz de acomodar as diferenças raciais em seu seio é caríssima para os ideólogos da casa como meio de controle dos impulsos sexuais. Era preciso conferir meios arquitetônicos para que ocorresse a difusão da forma casamento como fundadora das famílias e das casas brasileiras.

Está implícita nessa homologia entre casa e casamento monogâmico uma lógica de pertença e propriedade privada. No intuito de romper com a desigualdade produzida por uma elite proprietária de pessoas escravizadas, era preciso difundir a ideia de propriedade privada entre as “classes populares”, concebida a partir dos apagamentos das diferenças raciais. E para ter a propriedade de uma casa, era desejável a exclusividade das relações com o cônjuge e gerar descendência. Isso corrobora algumas perspectivas que ganharam notoriedade recentemente, nas quais a exclusividade conjugal é um desdobramento das relações de propriedade e que permitem compreender a monogamia no desenho das cidades que têm como base a propriedade.

A relação entre propriedade e monogamia é debatida por Nuñez, Oliveira e Lago (2021), que discutem como as relações e afetos entre o povo Guarani desafiam a monogamia cristã:

Uma das inspirações cosmogônicas para essa relação com a afetividade/sexualidade vem da própria relação com a terra e com a vida. Para inúmeros povos indígenas, em especial falamos aqui do povo guarani, a noção de propriedade privada não era e não é um valor relacional. Como comenta Casé Tupinambá (2020, p. 63) a terra não é uma propriedade humana, diz ele: “nós não somos donos da terra, nós somos a terra”. Se não somos proprietários dos

rios, das matas, tampouco seríamos donos de outras pessoas humanas [...]. A colonialidade é um sistema de monoculturas: monossexualidade, monoteísmo, monogamia. Em nenhum deles o objetivo é o direito a fazer parte, a ser um entre outros, mas sim uma reivindicação pela exclusividade. (NUÑEZ *et al.*, 2021:84)

Essa conjunção entre pessoas e terra interrompida pela propriedade dos Guarani é alheia à monogamia como um regime de exclusividade, assim como nos cortiços se experimentavam formas de relação que ultrapassavam tais monoculturas. Como o foco da política habitacional passava a partir dos anos 30 pela difusão da propriedade privada da casa, ela foi acompanhada por todas essas monoculturas que reivindicavam exclusividades: a monocultura de gênero, em que ou se é exclusivamente homem ou se é exclusivamente mulher, formando um par complementar heterossexual, base inequívoca do casamento; a monocultura da monogamia, em que a esposa é exclusividade do marido, subjugando-a ao espaço privado da casa. Para ter uma casa sem ser importunado pelas tentativas de remoção ou o estigma da falta de higiene, cumpria apresentar como contrapartida a disposição de viver de acordo com a família-*plantation*.

Evidente que esse modelo de política habitacional não passou ileso às críticas e resistências. Para citar um embate histórico desse período, houve acirradas disputas sobre os rumos da política habitacional entre a Igreja e os sindicatos e partidos de esquerda. A ampliação desta política habitacional, visando à construção de conjuntos habitacional e à difusão da propriedade privada da casa, foi fortemente apoiada pela Igreja católica e por setores conservadores. Enquanto a distribuição da casa própria unifamiliar era defendida pela Igreja católica, sindicatos e setores da esquerda influenciados pelo PCB preferiam as soluções baseadas na diminuição dos preços do aluguel (BONDUKI, 2017). Esse fato histórico indica que não foi pacífica a aceitação desse modelo de acoplamento entre família e habitação desde o seu início. Mais à frente me deterei mais nesses conflitos.

O casamento e a exclusão do estranho: o surgimento dos critérios

Com essa nova orientação da política habitacional que visava à fusão da propriedade da casa com a família, surgiram os critérios para a priorização e a hierarquização da população demandante pela política pública de moradia. Nesta seção, discutem-se duas experiências ocorridas no Rio de Janeiro: a primeira delas, dos parques proletários provisórios construídos na década de 40; e a segunda, a Cruzada São Sebastião, levada a cabo por Dom Hélder Câmara nos anos 50. Nesses dois casos, nos marcos das primeiras décadas da reorientação da política, é cristalino de que maneira a imposição do casamento e da família conjugal tinha como um de seus efeitos a expulsão da figura do “estranho”, “de fora” da família, aquele que não adotava laços de filiação ou aliança legitimados pelo Estado. Em ambos os casos, a figura do morador de favor, do agregado, da pessoa de passagem ou dos familiares não legitimados tinha de ser arrancada do seio da família para que esta pudesse acessar a casa. A conjugalidade e o casamento aparecem explicitamente como requisitos para se possuir a casa própria.

Nos anos 40, na cidade do Rio de Janeiro, foram criados pelos IAPs, em parceria com a Prefeitura do Distrito Federal, três Parques Proletários Provisórios: na Gávea, no Caju e no Leblon. Esses Parques Proletários Provisórios foram parte da política pensada para o “problema das favelas”, que em linhas gerais consistia na demolição das favelas de acordo com os dispositivos do Código de Obras recém-aprovado e na sua substituição por casas construídas e distribuídas pelos IAPs. Essas políticas estão contidas no “Esboço de um Plano para o Estudo e Solução do Problema das Favelas do Rio de Janeiro”, escrito pelo médico Dr. Victor Tavares de Moura em 1941 (CARVALHO, 2003).

Os moradores de favela transferidos para os Parques Proletários Provisórios não tinham neles seu destino de moradia. Como o nome indica, esses parques eram marcados

pela provisoriedade e seus moradores deveriam passar por um período de educação e civilização para que pudessem posteriormente adentrar as moradias permanentes. Na cabeça dos idealizadores dessa política, a transferência imediata dos moradores de favela diretamente para as casas unifamiliares sem antes passarem por um processo educativo poderia produzir choques culturais e eventuais prejuízos (CARVALHO, 2003).

Nesse processo “educativo” e “civilizatório”, os moradores dos Parques Proletários Provisórios viviam sob a regência de regras consideradas fundamentais para esse processo transitório da condição de favelado para a condição de moradores de casas unifamiliares. O não cumprimento de tais regras podia levar até a expulsão dos moradores dos parques operários (CARVALHO, 2003). Entre as regras fixadas para os moradores, constavam:

12 - Legalizar em tempo que combinará e ajudado pela administração a sua **situação conjugal** perante as leis do país e religião professada, bem como se ajustar perante as leis militares e trabalhistas;

13 - Comparecer e fazer com os que de **sua família** compareçam quando chamados para as comemorações das datas da Pátria, da tradição cristã e para as festas do Parque;

17 - Não permitir na casa em que mora, **pessoas estranhas** ou de sua família que não estejam recenseados pelo Serviço do Censo, ao ser entregue na sua casa. (CARVALHO, 2003:51)

As regras fixadas para os moradores dos parques proletários no Rio de Janeiro nos anos 40 mostram uma preocupação ascendente com os limites da família. A família conjugal heterossexual representava um ideal de higiene e, como tal, era o modelo para o acesso à política habitacional. Essa família, por definição, deveria ser calcada no casamento; daí ser obrigatória a sua regulamentação – seja perante o Estado ou perante a Religião. Junto à diretriz da unifamiliaridade, surge a figura do “estranho” como um operador político para separar a família de pessoas não nucleadas, sem família ou, ao menos, “fora” da configuração familiar legitimada como tal.

A educação do favelado para tornar-se morador da habitação econômica construída pelo governo passava por um processo civilizatório de instituição desse modelo familiar. Nas palavras do Dr. Victor Tavares de Moura, idealizador dos parques proletários, com a extinção das favelas e a substituição pelas casas unifamiliares, estar-se-ia “promovendo a mutação social dos seus moradores e os reeducando, **vigiando-lhes o equilíbrio biológico**, cuidando do bem-estar físico e moral seu, de sua família e de sua prole, valorizando-o enfim” (MOURA, 1943 *apud* CARVALHO, 2003:26. Grifos nossos).

A centralidade da conjugalidade e do casamento na distribuição das casas também esteve presente – talvez de maneira ainda mais emblemática – na Cruzada São Sebastião, empreendimento que transferia moradores de duas favelas do Rio de Janeiro para o bairro do Leblon. O programa habitacional foi liderado pela Igreja católica por meio do bispo Dom Hélder Câmara e pela Fundação Leão XIII, que manteve uma agência de monitoramento e catalogação dos moradores da favela da Praia do Pinto por mais de vinte anos. O protagonismo da Igreja católica no empreendimento não prescindiu do apoio do Estado brasileiro que, durante as gestões de Café Filho e Juscelino Kubitschek, disponibilizou 50 milhões de cruzeiros e um terreno para a construção dos apartamentos (CONCEIÇÃO, 2016).

A Cruzada consistiu na construção de dez prédios no bairro do Leblon e no monitoramento de moradores de favelas. As agências da fundação Leão XIII faziam o cadastro e o acompanhamento dos moradores das favelas de Praia do Pinto e da Ilha das Dragas, identificando os moradores que teriam perfil para ocupar os apartamentos. O candidato da favela que quisesse morar no empreendimento São Sebastião teria de atender às seguintes condições:

1. Residir a família na favela pelo menos há quatro anos;

2. Ser realmente pobre, isto é, impossibilitada de alugar ou adquirir morada fora da favela;
3. Estar **legalmente constituída**, ou, pelo menos, enquadrada na moral natural e com alguma prole;
- 4 - **Não possuir membros marginais.** (SIMÕES, 2008:176. Grifos nossos.)

A legalização do casamento era tão importante que mobilizou os candidatos a marcarem as cerimônias e assinarem os papéis. O bispo Dom Hélder celebrou casamentos coletivos na antiga sede da igreja Santos Anjos antes que os prédios ficassem prontos, para que os candidatos se adequassem às regras da Cruzada São Sebastião (SIMÕES, 2008). Com a certidão de casamento em mãos, os moradores de favelas poderiam sair dos casebres e morar nos apartamentos, com banheiros equipados com duchas, tanque e vaso sanitário e cozinha própria com fogão a gás (Idem, 2008).

A imbricação entre família e política habitacional foi mais um passo na atualização da casa discreta e implicava também o combate à promiscuidade. A condição da conjugalidade era a garantia, por um lado, de domesticar a chamada promiscuidade dos cortiços e favelas; por outro, de não produzir na vizinhança do Leblon uma reação de abjeção com o empreendimento eclesial. Na construção direta pelo Estado de casas, a abjeção dos resíduos corporais e da casa se desloca para a abjeção do estranho, daquele que não faz parte da família.

Quando da separação dos equipamentos hidráulicos, a privatização da abjeção foi a tecnologia de circunscrição e discrição da casa. Uma vez que se estabelece uma homologia na política habitacional entre família e casa, a abjeção toma forma de um corpo estranho à casa e à família. Malandros, favelados, mulheres solteiras grávidas e os demais que não estivessem de acordo com o ideal de família não podiam morar no condomínio criado por Dom Hélder:

Malandro não morará no Bairro de São Sebastião. Procedemos a uma seleção rigorosa, contando com a valiosa cooperação de militares e senhoras da nossa sociedade. Além da seleção, há fichas preenchidas pelos favelados, com seus

retratos e impressões digitais. Malandro nenhum iria passar por tal. Ademais, malandro não mora em favela. É o malfeitor que rouba, assalta e foge da polícia que depois se homizia na favela. (*O Globo*, 29 de dezembro de 1956 *apud* SIMÕES, 2008:175)

O corpo abjeto do malandro, do estranho à família, faz parte, por exclusão, da definição de família proposta pela política habitacional. Ressoando a figura do escravizado fugido que assombrava os senhores ao adentrarem os cortiços do final do século XIX, a política habitacional unifamiliar que sucedeu os anos 30 desenvolveu mecanismos de identificação e barreira para que esse corpo estranho à família conjugal habitasse o conjunto habitacional. Os moradores do bairro só seriam proprietários dos apartamentos quando completassem 15 anos de postura moral correta. “Moças grávidas e solteiras, por exemplo, eram obrigadas a deixar o apartamento com sua família e voltar para a favela. Na favela, essas famílias eram observadas pelo serviço de assistência social para um possível retorno ao apartamento.” (CONCEIÇÃO, 2016: 104).

Definir os corpos estranhos à família – e que, portanto, não possuem direito de acessar moradias, de possuir uma casa – passa a ser uma neurose da política habitacional desde então. Eclode uma pluralidade de critérios de quem pode e quem não pode acessar as políticas de habitação, de quem pertence e quem não pertence à família. A partir daí, proliferam mecanismos na política habitacional para definir o malandro, o estranho, o marginal, aquele que não está de acordo com a moral e que, portanto, estaria “fora” do sistema familiar.

Origina-se aí um idioma da política habitacional em que a unidade básica é a família, linguagem utilizada até hoje por Estado e movimentos sociais. Enquanto nos anos 20 o Censo trabalhava com o número de habitantes – como unidade básica – para estipular a população de um bairro ou prédio, a partir de então tudo passou a ser contado pelo número de famílias. Este acoplamento entre política habitacional e política de censo corrobora o argumento de Paterniani (2019) de que a produção de habitação é um duplo

da produção de população. A família funciona como uma dobradiça entre duas escalas: produz a unidade básica para o cômputo e gestão de populações, e sincronicamente busca produzir homogeneização e assimilação nos códigos culturais que orientam a produção de relações.

Está formada aí, do ponto de vista urbanístico e arquitetônico, a casa capaz de expurgar determinadas diferenças e corpos. A casa discreta é definida a partir dos limites da família-*plantation*; e a família-*plantation* é definida a partir do expurgo da marginalidade, da diferença e das experimentações criativas de relacionalidades. A arquitetura da política habitacional desenvolvia, assim, técnicas de exclusão mais eficientes na multiplicação da casa discreta e do combate à casa promíscua.

Depois da radicalização do casamento como critério da política habitacional, durante a Era Vargas até o fim da Quarta República, o modelo adotado na Ditadura Militar seguiu apostando na difusão da casa unifamiliar como maneira de disseminar valores conservadores. Apenas alguns meses após o golpe militar, ainda em 1964, o governo criou o Plano Nacional de Habitação e o Banco Nacional de Habitação (BNH)⁵³. A habitação não foi uma escolha óbvia para canalizar a política de arrefecimento da crítica aos militares. O investimento na política habitacional representava uma dupla vantagem para o regime: possibilitava uma política econômica anticíclica de produção em larga escala de conjuntos habitacionais e, ao mesmo tempo, permitia uma identificação com a propriedade privada⁵⁴:

53 Existia um receio entre as altas patentes do regime recém-estabelecido de que a falta de uma política para as “massas”, que nas palavras da primeira presidente do BNH Sandra Cavalcanti estavam “órfãs e magoadas” (AZEVEDO & ANDRADE 2011), poderia rapidamente se transformar num clima de insatisfação e sublevação contra o governo militar.

54 “[A] solução do problema pela casa própria tem esta particular atração de criar o estímulo de poupança que, de outra forma, não existiria, e contribui muito mais para a estabilidade social do que o imóvel de aluguel. O proprietário da casa própria pensa duas vezes antes de se meter em arruaças ou depredar propriedades alheias e torna-se um aliado da ordem.” (CAMPOS, 2011. In: AZEVEDO & ANDRADE, 2011)

A estratégia de tornar o proprietário da casa própria um aliado da ordem está no cerne da formulação do Banco Nacional de Habitação. A primeira presidente do BNH, Sandra Cavalcanti, incorporou o espírito da política habitacional daqueles anos numa frase emblemática: “a casa própria torna o trabalhador um conservador” (ROLNIK, 2015:282). A essa altura, a homologia entre casa e família era um pressuposto da política habitacional em curso, e é a partir dessa homologia que a convergência entre propriedade e conservadorismo era encarada. O BNH financiava casas nas periferias das grandes cidades e as distribuía em parceria com as Companhias de Habitação nos Estados (Cohabs). Aqueles que eram contemplados pela política habitacional pagavam prestações – cujos valores variavam de acordo com a faixa de renda familiar – que abatiam, em prazos longuíssimos, o montante dos empréstimos. A unifamiliaridade era pilar de sustentação do modelo da casa própria. O critério seguia sendo o da família-*plantation*.

Durante os anos de ditadura militar, junto aos já consolidados critérios familiares, adicionou-se o critério do trabalho e da renda para o acesso à política habitacional. O rigor com os critérios de renda cria, na política habitacional, a figura do trabalhador fichado, com carteira assinada⁵⁵. Distingue-se trabalho formal de informal; com isso, um ideal de trabalhador industrial, masculino, branco, heterossexual, capaz de ter estabilidade no emprego e de honrar suas dívidas⁵⁶. Para acessar a política habitacional, era preciso

55 “A seleção dos mutuários passou a ser mais rigorosa quanto à declaração de rendimentos. Hoje se aceitam somente comprovantes oficiais (carteira de trabalho ou declaração de empregador), abolindo-se práticas anteriores, pelas quais, por exemplo, a vizinha ou freguesa de uma costureira poderia comprovar sua renda. Entretanto, esse mecanismo tem efeitos ambíguos, pois, se de uma parte dá às companhias maiores garantias, de outra, reforça a tendência excludente de trabalhadores de menor nível de renda e estabilidade de emprego, além de não considerar as rendas variáveis ou extraordinárias, que tendem a constituir parcela significativa da renda de famílias pobres. Do mesmo modo, houve também avanço em relação à localização de conjuntos, na qualidade das obras e na atenção a serviços de infraestrutura.” (AZEVEDO & ANDRADE, 2011:82)

56 Em trabalhos posteriores, pretendo desenvolver com mais vigor essa relação entre carteira de trabalho, sexualidade e habitação, que parece uma promissora chave para entender a política urbana na ditadura militar. Concomitantemente a esse período de mais rigor quanto a carteira de trabalho na política habitacional, ocorriam as operações da polícia militar para higienizar as “regiões morais” como o Largo do Arouche. A mais famosa delas, a Operação Limpeza tinha como propósito, nas palavras do delegado José Wilson Rochetti: “tirar das ruas os pederastas, os maconheiros e prostitutas” (TREVISAN, 1980 *apud* PERLONGHER, 1987:94). Os policiais se posicionavam e locais chave no Largo do Arouche e pediam aos

demonstrar capacidade de pagar no longo prazo as suas prestações e os juros do banco. Em pouco mais de vinte anos de funcionamento, o BNH construiu mais de 4 milhões de casas, em sua maioria, unifamiliares e nas periferias das grandes cidades. Segue sendo o programa que mais criou casas na história da política habitacional brasileira (SILVA & TOURINHO, 2015).

O desenho unifamiliar da cidade

Talvez uma leitora mais ávida em acompanhar o debate sobre reforma urbana e política habitacional esteja se perguntando: se a conjugalidade não mais é uma condição inevitável para o acesso aos programas de distribuição de moradia, e a concepção do casamento alargou-se (digno de nota: bem recentemente), abarcando agora inclusive casais homoafetivos (veja como somos inclusivos!), seria a família ainda um operador político de exclusão no acesso a um lugar para morar?

Façamos um salto temporal para analisar a política de assistência social no Distrito Federal dos últimos anos. Em entrevista com um dos gestores das políticas de acolhimento de pessoas em situação de rua da Secretaria de Desenvolvimento Social do Distrito Federal (Sedes), a categoria de unifamiliaridade ultrapassa a comarca da arquitetura das casas e passa para o desenho urbanístico da cidade. Essa quebra tem como intuito tão só o efeito da percepção sobre a atualidade e a importância da concepção formulada na Era Vargas até os dias atuais. Prometo àqueles mais apegados às estruturas

transeuntes a apresentação da carteira de trabalho. A operação contou com o apoio das famílias que moravam nas cercanias do Largo do Arouche, que chegavam a jogar sacolas com fezes e garrafas contra as travestis, gays e lésbicas (PERLONGHER, 1987). Segundo Perlongher, “(...) os policiais invadiram os bares Cachação, Ferro’s e Bixiguinha e as mulheres que aí estavam, incluindo as que possuíam carteira profissional assinada, foram todas detidas, debaixo do seguinte argumento: ‘É tudo sapatão’” (PERLONGHER, 1987:96)

cronológicas que brevemente voltaremos à narrativa histórica da política habitacional brasileira.

Depois de uma demanda apresentada pelo movimento de transexuais e travestis nas Conferências de Assistência Social⁵⁷, a Sedes empenhou-se em diversificar a oferta de serviços de acolhimento para a população de rua. Historicamente, o Distrito Federal tinha um único abrigo, com capacidade de atendimento da população de rua de até oitocentas pessoas, que é o Serviço de Acolhimento de Adultos e Famílias. A demanda do movimento pela oferta de serviços de acolhimento que fossem específicos para a população de rua LGBT convergiu com os debates feitos na época pelos gestores da política da assistência em apostar em abrigos menores, com casas inseridas na comunidade.

Foi assim que os gestores chegaram ao modelo das Repúblicas: um programa piloto de acolhimento na política de assistência inspirado nas moradias da política de assistência estudantil nas universidades. Basicamente, essa política das Repúblicas consiste em locação por parte do Poder Público, no caso o Governo do Distrito Federal (GDF), de casas ou apartamentos para o acolhimento de população de rua e/ou egressos das instituições do Estado. As Repúblicas podem atender até seis pessoas que moram juntas na mesma casa, contando com o suporte de assistentes sociais, sem que esses profissionais residam com os atendidos. O programa piloto no Distrito Federal contou inicialmente com duas repúblicas, mas o modelo foi posteriormente ampliado.

Figura 3

57 Conferências são instâncias de controle e participação social em que delegados eleitos pelo governo e pela sociedade civil se reúnem para discutir determinada área da política pública e estabelecer diretrizes. Para mais informações, ver: SOUZA, Clóvis *et al.* Ampliação da Participação na Gestão Pública: um estudo sobre Conferências Nacionais realizadas entre 2003 e 2011. Relatório de Pesquisa, Ipea, 2013.



Abertura da República LGBT⁵⁸

Não obstante estarmos ainda falando de políticas que garantam um lugar para morar, note o leitor que não estamos discutindo a mesma linhagem de políticas públicas do que comumente se convencionou chamar de política habitacional no Brasil. Por ser essa última voltada quase exclusivamente para a transferência da propriedade unifamiliar, essas políticas igualmente voltadas para o acesso a um teto ou a um chão, mas que não tenham como propósito a difusão da propriedade, são formuladas no âmbito da “Assistência Social”, e não na Secretaria de Estado de Desenvolvimento Urbano e Habitação (Seduh). Nessa divisão interna ao Estado, a Assistência Social acaba lidando com as demandas daqueles destituídos de propriedade e de família⁵⁹. Não à toa, as experiências das casas de acolhimento de LGBTs que observamos pelo país (Casa Nem,

⁵⁸ Foto da Secretaria de Estado de Desenvolvimento Social do Governo do Distrito Federal (Sedes) disponibilizada para a agência Brasília. Disponível em: <<https://agenciabrasilia.df.gov.br/2021/05/18/gdf-inaugura-primeira-republica-para-publico-lgbt-do-brasil/>> Acessado em 9 de janeiro de 2023.

⁵⁹ Para uma crítica à orientação familista da política de Assistência Social, ver FREITAS, Nathalia, Entre a “razão” econômica neoliberal e as moralidades neoconservadoras: a questão da centralidade da família na política socioassistencial brasileira. Tese de doutorado. Universidade de Brasília. 2020.

Casa Amor, Casa 1 etc.) se relacionam mais com os equipamentos do Estado de Assistência Social do que com a política habitacional.

Segundo o gestor entrevistado, a ideia original era alugar casas nas regiões onde havia mais pessoas em situação de rua, para que o local de moradia não impusesse barreiras no cotidiano daqueles que seriam atendidos pela política. No caso do Distrito Federal, isso implicaria a locação de casas no Plano Piloto, no Guará e em outras regiões centrais que concentram mais pessoas em situação de rua. Entretanto, é nessas regiões onde também reside a população mais branca e com maior concentração de renda. Na instalação das repúblicas, os gestores se depararam com a pressão dos vizinhos para que não locassem as casas que serviriam de abrigos:

E a comunidade começa a usar, e inclusive usa isso para judicializar a casa do Guará, que é uma casa que a gente abre... usando o argumento de que a destinação desses imóveis é uma destinação **unifamiliar**. E aí o conceito de **unifamiliaridade** começa a ser operado... porque ninguém ligar se tem uma casa no Guará que seja um prediozinho dividido em não sei quantos lotes. Ninguém liga, né? Mas quando a gente fala de pessoas em situação de rua habitarem esses espaços, se usa o conceito de que esses lugares não podem ser habitados por pessoas em situação de rua, por serem residências destinadas no PPCUB [Plano de Preservação do Conjunto Urbanístico de Brasília], na **destinação urbanística, para residências unifamiliares**. (Entrevista no dia 27 de maio de 2022. Grifos nossos.)

A possibilidade de ter como vizinhos pessoas que viviam em situação de rua e que seriam acolhidas nas repúblicas organizadas pela política de assistência social apavorou os moradores do Guará e do Plano Piloto. Pessoas negras ‘sem família’ eram vistas como uma ameaça ao bairro e mobilizou os moradores a moverem uma ação judicial para evitarem a presença indesejada.

No caso da dificuldade da instalação das repúblicas, a unifamiliaridade não está acoplada à difusão da propriedade da moradia. O próprio modelo das repúblicas, em que moradores não possuem nenhuma prescrição de relação de conjugalidade ou filiação para morarem juntos, afasta-se na sua concepção da ideia de unifamiliaridade. Porém, essa

política esbarra na inscrição legal do modelo familiar da *plantation* no desenho da cidade. No Plano de Preservação do Conjunto Urbanístico de Brasília (PPCUB) e na Lei de Uso e Ocupação do Solo, são definidas as áreas em que é “permitido exclusivamente o uso residencial, na categoria habitação unifamiliar”, as áreas que podem ter uso residencial “unifamiliar ou multifamiliar” e as áreas de uso exclusivamente “multifamiliar”.

A fixação da família está inscrita no mapa da cidade e produz, urbanisticamente, os espaços em que esse modelo monocultural de família é compulsório e onde ele é dispensado. Na prática, essas especificações quase nunca são acionadas. Como o gestor da política de Repúblicas diz, ninguém está rotineiramente interessado em se o uso unifamiliar está sendo de fato respeitado, ressalvados os casos em que as pessoas realmente indesejadas na vizinhança almejem morar nas redondezas. A unifamiliaridade segue sendo um operador sexo-arquitetônico eficiente de antinegitude e para a expulsão das pessoas consideradas abjetas e indesejadas.

No dia 16 de dezembro de 2021, saiu a decisão de um juiz de direito do Tribunal de Justiça do Distrito Federal e Territórios (TJDFT) determinando o encerramento do funcionamento de uma das repúblicas. Na sentença, o juiz argumenta o seguinte:

A tese de que “o conceito de habitação unifamiliar não guarda qualquer relação com a quantidade de habitantes de uma residência” contém um erro de perspectiva: a expressão “unifamiliar” contém o prefixo “uni”, que significa exatamente “um”. Logo, em que pese ser certo que o conceito de habitação unifamiliar não delimita numericamente os indivíduos, mas o número de famílias que podem residir no local: **uma única família por residência**. Trata-se de interpretação gramatical deveras trivial, que não demanda maiores esforços de compreensão. **Obviamente que uma instituição pública de acolhimento de pessoas em situação de vulnerabilidade não irá acolher uma única família**, o que já denota claramente o confronto entre a atividade que se pretende exercer no imóvel e a lei posta.

É bem verdade que o acolhimento social aos desamparados é uma necessidade de primeiríssima grandeza, sobretudo num país desigual e repleto de miseráveis. Contudo, os direitos não podem ser aplicados em tiras, sobretudo numa sociedade complexa. **Não soa concebível que, em nome do acolhimento dos necessitados, sacrifique-se o interesse difuso de se manter uma cidade ordenada e respeitosa aos usos estabelecidos em lei** (que, por seu turno, não foram assim definidos por mero capricho do legislador, mas levando em conta uma miríade de fatores sociais, econômicos, ambientais etc.). *Mutatis mutandis*, o argumento traçado pelo Distrito Federal para a subversão da ordem urbanística

no caso concreto é o mesmo que ele próprio tantas vezes enfrenta, nos milhares de demandas visando coibir a atuação da fiscalização edilícia na remoção de edificações ilegais erguidas em áreas públicas – naqueles casos, alega-se sempre a sacralidade do direito à moradia, como suposta justificativa para o descumprimento da lei, o que é rechaçado pela jurisprudência predominante, sob a consideração de que o direito de moradia deve ser exercitado em consonância com o restante do ordenamento jurídico, em raciocínio também perfeitamente aplicável ao presente caso. (BRASIL, 2021:3 e 4)

O tom jocoso e irônico do juiz na escrita da sentença remete ao que Díaz-Benítez (2019) entende por humilhação⁶⁰, ou seja, um exercício de rebaixamento que reitera um prazer pela hierarquia. Como subtexto da decisão de impedir que os residentes da república estabeleçam sua morada no Guará, acompanha esse exercício de hierarquia perguntas como: Quem mandou não constituir família? Por que devo desorganizar a cidade por conta da sua incapacidade de manter laços familiares normais? Perguntas implícitas que clamam para que o outro “se mantenha no seu lugar” (DÍAZ-BENÍTEZ, 2019:69)

A concepção de unifamiliaridade traz um solipsismo cujo numeral de uma unidade indicado em seu prefixo tem sentido de ênfase: uma família **como a nossa**. Uma vez definidos que os limites da casa coincidem com os da família e que essa, por definição, não comporta os sujeitos estranhos a ela, “de fora”, a destinação exclusiva para as casas unifamiliares no desenho urbanístico da cidade expulsa dos bairros aqueles que não se enquadram nesses parâmetros. Na proferida sentença, são os “miseráveis”, os “necessitados”, que em sendo acolhidos por uma instituição pública, evidentemente não

⁶⁰ “A humilhação habita nossas vidas como uma forma de assimilação do humano possibilitada por nosso modo social e histórico de perceber o mundo e os sujeitos por meio de hierarquias. A apreensão das hierarquias pode nos levar a desejar a aniquilação do outro em sua versão mais funesta, ou pode nos levar a desejar a permanência desse outro sempre e quando se mantenha em seu lugar. Já argumentei em outro artigo a reiteração do prazer pela hierarquia (Díaz-Benítez, 2015), mas naquele momento me interessava discutir a erotização da mesma. Aqui pretendo pensar na existência desse prazer para além do deleite erótico: testemunhar o exercício da hierarquia – um patrão que coloca a um empregado em seu lugar, um homem negro que é linchado e amarrado a um poste de modo pedagógico, um jovem cuja testa é tatuada com a palavra “ladrão”, uma mulher obesa que “tem a ousadia” de posar em biquíni e na sequência é submetida a escárnio, entre outros muitos exemplos – parecessem evidenciar o quanto percebemos as existências e classificamos a humanidade a partir de exercícios de rebaixamento.” (DÍAZ-BENÍTEZ, 2019:69)

conformarão uma única família, no modelo em que a *plantation* define. Chegamos às mesmas conclusões de Hortense Spiller (2021) quando ela diz que a negação do parentesco é uma condição da sociedade escravocrata para a recusa do usufruto do patrimônio⁶¹ (SPILLER, 2021).

O esquadramento do espaço urbano e a fixação das famílias-*plantation* passam a constar do desenho das cidades. A exclusão daqueles que seguem sendo os desprovidos de propriedade, de casa, dos matáveis, dos desumanizados, não tem como justificativa uma distinção racial, mas a inadequação a um modelo familiar (racista). Na aparência da democracia racial, todos podem criar famílias, de forma que aqueles que “quiserem” podem emular os modelos conjugais, consanguíneos, heterossexuais e brancos, e escolher trilhar o caminho de habitar as moradias unifamiliares. Esse integracionismo da política habitacional escamoteia o racismo e a LGBTfobia ao postular a família-*plantation* como única maneira reconhecível de produzir laços.

Essa concepção da unifamiliaridade como ordenadora do espaço urbano não está restrita ao Estado, apesar de esse ser um ator fundamental na organização das cidades e na amplificação dessa forma. Como vimos no capítulo 1 nos casos relatados como *preconceito de moradia*, a família é também acionada por vizinhos e locatários para barrar a presença das pessoas indesejadas. Isso foi um obstáculo não esperado pelos gestores quando da instalação da república LGBT. Se a república para população de rua foi de difícil instalação, mais ainda foi a república específica para o acolhimento de LGBTs:

Essa saga [da república específica para LGBTs] é mais difícil ainda do que a saga para alugar casas para a população de rua. Eu acho que tiveram **60 recusas de aluguel**. Só dos locatários, **sessenta recusas de aluguel**. Quando eles sabiam

61 “Com efeito, em condições de cativo, a prole da mulher não pertence à Mãe nem é ‘aparentada’ com o ‘proprietário’, embora este último a possua e, no caso afro-estadunidense, por exemplo, muitas vezes a tenha gerado e, frequentemente, sem qualquer benefício de patrimônio [...]. Eu chamaria esse forçado estado de violação de outra instância de formação cultural vestibular na qual o ‘parentesco’ perde o sentido, *uma vez que pode ser invadido a qualquer momento dado e arbitrário pelas relações de propriedade.*” (SPILLER, 2021:51)

que era para LGBTs... As coisas que a OSC [Organização da Sociedade Civil] ouvia era “**só alugamos para família**”. E foram várias, várias, várias, várias tentativas. Foram **mais de 60 tentativas**, de recusas de aluguel. Inclusive alguns que avançavam, que aceitavam... eu autorizei enquanto gestor da parceria a se pagar o **valor integral de um ano inteiro**, para não ter problema... inclusive chegando a quase alugar, e aí eles olhavam o objeto... Foi muito difícil. A ponto de a OSC pensar em desistir [...]. Ela [a presidente da OSC] chega uma hora a pensar em desistir e aí chega a [nome] que é uma travesti que trabalha na república e diz que “**não vai pensar em desistir, não. Você está vivendo um pouquinho o que eu vivo minha vida inteira**”. Então, o processo de implementação mostrou as vulnerabilidades que aquele público tinha para acessar a moradia. (Entrevista no dia 27 de maio de 2022. Grifos nossos.)

Também nesse caso a família foi muito mais acionada como operador de exclusão para que as LGBTs atendidas não pudessem morar na vizinhança, com a diferença de ser mais largamente utilizada do que na república, em que as pessoas em situação de rua não tinham especificação de gênero ou sexualidade. As pessoas LGBTs encarnam a figura do risco biológico à fixação da família na *plantation*. Aos olhos das famílias das casas discretas, alugar a sua propriedade para os sujeitos da república LGBT se insurgiria contra a lógica da replicação biocêntrica e da reprodução familiar, que teria a casa como objetivo primordial. “Só alugamos para família” é a expressão máxima dessa visão da casa discreta acoplada à *plantation*.

As repetidas humilhações vivenciadas pelos gestores que tentavam alugar uma casa para a República LGBT geraram uma sensação de impotência e uma vontade de desistir. Não acostumados a tantas negativas, os gestores são interpelados por uma travesti contratada para trabalhar na OSC que diz que eles estão “vivendo um pouquinho o que ela vive a vida inteira”, sugerindo que a capacidade de suportar tais atos abusivos está relacionada a biografia dos agentes⁶² (DÍAZ-BENÍTEZ & RANGEL, 2022). Para atender

⁶² “O que desejo agora ponderar é que a repetição de atos abusivos, quando presentes no cotidiano, tem o potencial de normalização e desse modo de esticar e tornar a fissura temporalmente menos precisa. Sendo assim, acredito que para Fafá seria uma fissura anterior àquela vivida nas filmagens a que abriria o espaço para se ter certo tipo de agência repetindo e recaindo em mais fissuras. Ou que significa dizer que seria a evocação de sua biografia o que a deixaria penetrar em novas possíveis fissuras em um território em que pesa o “fazer de conta”.” (DÍAZ-BENÍTEZ & RANGEL, 2022:50)

propriamente o público das repúblicas, o Estado deveria passar por um pouco dessa humilhação e suportá-la para além dos limites que estariam acostumados em suas vidas cotidianas.

As sessenta negativas provaram para os gestores uma dificuldade maior de acesso entre as pessoas LGBTQs em relação ao direito à moradia. Após as várias tentativas, os responsáveis pela política da república LGBTQ conseguiram encontrar uma casa para locação. A localização da casa é mantida em sigilo, não há divulgação na fachada ou qualquer referência em frente ao local, para a proteção das pessoas atendidas.

Tanto a sentença judicial quanto as respostas dos locatários ecoam a carta do pai de família escrita em 1915 por Lima Barreto: “Porque é que só as famílias daquelas ruas não podem ter semelhante vizinhança e eu posso?”. Esse modo de pensar implica a expulsão daquilo que é indesejado da vizinhança através do seu enquadramento como não familiar. Para manter a cidade “ordenada e respeitosa”, é preciso manter o modelo uma casa = uma família, atualizando os limites discretos da política habitacional e protegendo a família-*plantation*.

Família como equivocação controlada

Constituiria uma análise incompleta da *plantation* se somente nos detivéssemos na expropriação e na desumanização que seu espaço esquadrihado produz, sem mencionar também que tais geografias comportam pessoas que rejeitam criativamente tal homogeneização. Como ensina McKittrick (2021), decifrar a lógica da *plantation* envolve olhar para os futuros projetados daqueles que cotidianamente se relacionam com a terra,

a despeito das tentativas de sua destituição⁶³. Assim, podemos perceber que há vida, erotismos e relacionalidades por entre as unifamílias inscritas no tecido urbano.

Essa presença negra urbana – vida negra – revela um modo de ser humane que, embora muitas vezes expulso da história oficial, não é vitimado, despossuído e totalmente estranho à terra; em vez disso, ele redefine os termos de quem e do que somos vis-à-vis uma cosmogonia que, embora dolorosa, não busca habitar um local próximo do “mais apto”, mas em vez disso honra nossas versões mutuamente constitutivas e relacionais da humanidade. A plantação que antecipa a cidade, então, não necessariamente postula que as coisas ficaram melhores já que a violência racial assombra, mas sim que as lutas que enfrentamos, intelectualmente, são uma continuação das narrativas da plantação que dicotomizam geografias em nós/eles e escondem histórias secretas que desfazem as bases teleológicas e biocêntricas da espacialidade. (McKITTRICK, 2021:31)

Olhar para as histórias que desfazem as bases teleológicas e biocêntricas da família-*plantation* envolve elaborar sobre as relacionalidades, afetos, erotismos, parentescos e coabitação que são cotidianamente feitos e refeitos nas frestas da difusão da unifamiliaridade. Sob a mesma insígnia de família, gestam-se relações que na minúcia da sua artesanaria diária, para usar os termos de Nuñez *et al.* (2021), cruzam as fronteiras das genealogias e ancestralidades⁶⁴ biocêntricas e heterossexuais. As experimentações criativas dos cortiços discutida no capítulo 2 e a vida entre os barracos da ocupação que será apresentada no próximo capítulo estão entre essas maneiras de imaginar outros mundos possíveis, desse roçado que irrompe com a lógica da *plantation* unifamiliar. Em ambos os casos, a convivência para além dos limites da família numa mesma casa acolhe outro universo de laços e afetos, e promove a criação de outros mundos.

63 “Decifrar uma lógica da plantação, então, opera através de três temáticas: identifica a mecânica normalizadora da plantação, em que a subjugação negra e a exploração da terra andam de mãos dadas e conduzem à morte (presente) certa; considera nossa participação coletiva e compromisso retórico na reprodução desse sistema como se ele fosse natural, inevitável e um modo de vida normal; e imagina a roça & plantação como um novo terreno analítico que traz à tona um sistema de conhecimento, produzido fora dos domínios da normalidade, rejeitando assim as próprias regras do sistema que lucra com a violência racial, e nisso não vislumbra uma narrativa puramente oposicional, mas sim um futuro no qual uma perspectiva correlacional da espécie humana seja honrada.” (McKITTRICK, 2021:29)

64 “Meu propósito é fazer com que ‘parente’ signifique algo diferente/a mais do que entidades ligadas por ancestralidade ou genealogia. O movimento suavemente desfamiliarizante pode parecer por ora apenas um erro, mas depois (com sorte) demonstra-se correto desde o início. Fazer parente é fazer pessoas, não necessariamente como indivíduos ou humanos.” (HARAWAY, 2016:102 e 103. Tradução livre.)

Como veremos, ocupar um terreno e fazer um barraco num acampamento produz relacionalidades, afetos e coabitações que não se enquadram no modelo da casa discreta ou da família-*plantation*. Se as ocupações anunciam futuros em que as maneiras de se relacionar não são aprisionadas pela unifamiliaridade, como os acampados compatibilizam essas relacionalidades com o desejo de acessar a política habitacional tão pautada pela família-*plantation*? Sendo a política habitacional construída a partir da noção de unifamiliaridade, de que maneira é possível vislumbrar outros futuros possíveis a partir da conquista da casa própria?

Antes de entrar a fundo nessa resposta, retornemos para a cronologia da política habitacional. Com o fim da ditadura militar, extinguiu-se também o BNH. A redemocratização reformulou a maneira de construir política pública por parte do Estado brasileiro – e, por conseguinte, a política habitacional. Cede-se aos movimentos sociais e à sociedade civil organizada a possibilidade de serem partícipes da política no papel de legítimos agentes de pressão e de coorganizadores das listas dos demandantes por habitação. No jogo da oferta e demanda de políticas públicas, para ser contemplado com a terra ou com a moradia, o Estado e os movimentos sociais hierarquizam e dividem a população de demandantes (BORGES, 2004). Tudo isso é garantido a partir de certos limites de uma linguagem comum compartilhada e das incontornáveis restrições orçamentárias impostas pelas diferentes facções políticas que ocupam os governos ao longo desses anos. Esse modelo de interlocução dos movimentos sociais na gestão das políticas públicas durou por toda a Nova República (1985-2016) e teve especial relevância durante os governos petistas de Luiz Inácio Lula da Silva e Dilma Rousseff (2003-2016).

No Minha Casa, Minha Vida, programa habitacional dos governos petistas, a unifamiliaridade seguiu sendo uma barreira intransponível, e os demandantes pela

política habitacional continuaram tendo de, como contrapartida para conseguir a propriedade de uma casa, demonstrar que têm uma família. Todavia, não foi só o Estado que mobilizou essa categoria para pensar a política habitacional nessa etapa. Os movimentos sociais que lutam por terra e por moradia incorporaram o idioma da família como base para suas operações políticas e organização interna dos demandantes pelas políticas públicas (PATERNIANI, 2016, COMERFORD, 2003, BORGES, 2005, FILADELFO, 2015). Nessa linguagem compartilhada entre Estado e movimentos sociais, esse mesmo termo, “família”, traduz diferentes maneiras de se relacionar e gera equívocos em suas permutas comunicativas.

Carlos Filadelfo (2015) em sua tese “A luta está no sangue: família, política e movimentos de moradia em São Paulo” menciona a polissemia da categoria família e como ela é mobilizada nos mais distintos sentidos nos contextos em que atuam os movimentos por moradia. Em alguns momentos, família é sinônimo da base social do Movimento. Os atos, as ocupações e o próprio Movimento são dimensionados pelo número de famílias, em que cada uma delas é representada por uma pessoa que frequenta as atividades do Movimento para ganhar pontos e escalar prioridades nas listas. Família também pode evocar um agrupamento que compartilha substâncias (o autor cita o sangue) e relacionalidades, de forma que as pontuações na participação do movimento de qualquer membro dessa família são agregadas numa só soma⁶⁵. Nesse caso, a participação de uma das pessoas da mesma família já conta como participação de todo o agrupamento, daí a expressão “a luta está no sangue” (FILADELFO, 2015).

Lado a lado a essas definições de organização interna e das relacionalidades nas ocupações e movimentos de moradia, o autor coloca as definições estatais e suas

65 Em minha dissertação de mestrado, já havia discutido esse lugar da “luta da família” como um componente de coletivização da luta e das possibilidades de recebimento da conquista por parte do Movimento. (BELISARIO, 2016)

traduções como um mesmo conjunto plural de acepções polissêmicas. O efeito dessa coleção de diferentes significados do termo família o leva à importante, mas insuficiente, conclusão de que a categoria é agenciada em cada contexto. Para Filadelfo (2015), não há uma única maneira de se entender família nos movimentos, apesar de que para a política habitacional ela tende ao grupo doméstico que habitará uma unidade habitacional:

Vimos como as “famílias” são produzidas de muitas formas discursiva e praticamente. Há, com certeza, perspectivas que priorizam a consanguinidade nesses processos de produção, a família como unidade da reprodução biológica. No entanto, “família” também é o resultado da coabitação, do desenvolvimento de afetos, da alimentação compartilhada, do cuidado com os filhos. Por outro lado, é claro que o termo não se restringe ao grupo doméstico, à família nuclear e conjugal, ele não exclui parentes não coabitantes e nem todos os integrantes de um mesmo arranjo doméstico constituem uma mesma “família”.

(...)

Ainda que haja uma tendência, uma vez atendida, que a família corresponda ao grupo doméstico ora constituído, que irá habitar uma unidade habitacional adquirida, há enormes variações nesse arranjo. A multiplicidade aqui elencada não se dissolve quando há o atendimento, mas continua orientando os novos arranjos familiares, habitacionais, afetivos. E mais do que isso, as ideias e relações aqui discutidas continuam interferindo nas configurações dos mutirões e dos movimentos, além de orientar as próprias políticas habitacionais. (FILADELFO, 2015:60 e 61)

Nas acepções listadas por Filadelfo, algumas delas aproximam-se da gênese histórica da concepção de família-*plantation* que vimos até aqui: unidade de reprodução biológica, família nuclear e conjugal, consanguinidade. Entretanto, o autor deixa nítido que outras concepções de família também estão em jogo nessa troca comunicativa entre o movimento e o Estado no acesso à política pública: coabitação, desenvolvimento de afetos, alimentação compartilhada, cuidado com os filhos.

Não seria arriscado dizer que tantos significados diferentes para o termo “família” estão atravessados por uma clivagem central que seria entre o entendimento do Estado e o das pessoas que, cada uma à sua maneira, produz relacionais nas ocupações e acampamentos por outro. Em outras palavras: o que o Estado historicamente chama de

família na política habitacional, onde uma casa discreta = uma família, não guarda relação de literalidade com o termo “família” agenciado pelos movimentos sociais.

Essas acepções distintas do significado de família não impedem o engajamento em uma comunicação. Seria a interlocução entre Estado e movimentos sociais um inocente mal-entendido? Inspiro-me aqui na formulação de Stella Paterniani (2022), que a partir do conceito de equivocação controlada de Eduardo Viveiros de Castro (2018), afirma que o mesmo uso da palavra trabalhador pelo Estado, pela produção acadêmica e pelos movimentos sociais indica um conflito de ordem ontológica que acontece nas ocupações⁶⁶.

Seguindo a formulação de Viveiros de Castro (2018) sobre traduções e comunicações no perspectivismo ameríndio, podemos lançar outra mirada para esses usos distintos da mesma categoria família:

Neste modelo de tradução, que eu acredito convergir com aquele presente no perspectivismo ameríndio, a diferença é, portanto, uma condição da significação e não um impeditivo. A identidade entre o “caxiri” da onça e o “caxiri” dos humanos é posta apenas para ver melhor a diferença entre onças e humanos. Assim como na visão estereoscópica, é necessário que os dois olhos não vejam a mesma coisa dada para que outra coisa (a coisa real no campo de visão) possa ser vista, isto é, construída ou contrainventada. (VIVEIROS DE CASTRO, 2018:262)

A essa comunicação sempre dissonante entre perspectivas de mundos distintos, Viveiros Castro chama de equivocação controlada. Essa ideia de equivocação controlada produz uma mudança de perspectiva em relação a esse intercâmbio entre Estado e

⁶⁶ “Na literatura específica, o equívoco-dissenso se vincula a uma tradição que enfatiza a narrativa da industrialização e a economia política da urbanização (Singer, 1985), que, por sua vez, vincula a urbanização ao desenvolvimento capitalista. É por meio da narrativa da industrialização que se criam operários e burgueses incolores trabalhadores humanos – as diferenças entre os corpos ficam subsumidas à ontologia-trabalhador. O equívoco reside, aqui, em produzir o conhecimento da seguinte maneira: mesmos significados (trabalhador) para referentes múltiplos (corpo branco, corpo negro). Trata-se, assim, de diferentes epistemologias em combates e ontologias combativas (Mafeje, 2008) produzindo conhecimento.” (PATERNIANI, 2022:8)

movimentos sociais com base na categoria de família, uma vez que indica um conflito de ordem ontológica a operar nessa relação. Em vez de considerar essa diferença como uma profusão simbólica de sentidos, optamos aqui por encarar família como um terreno arenoso, de traduções e dissensos, no qual a relação entre esses mundos – das ocupações e das burocracias estatais – é possível.

Na tese, Carlos Filadelfo (2015) tangencia essa possibilidade de encarar os confrontos ontológicos no terreno da luta por moradia quando apresenta família não somente num sentido simbólico, mas como uma operação concreta de dissociação e associação para o acesso à política habitacional. No trecho abaixo, a partir de uma fala de liderança de um movimento social de luta por moradia, Filadelfo não trata apenas de uma polissemia do termo família, mas de um embate entre diferentes maneiras de traduzir as configurações de casas existentes como família e vice-versa:

Segundo Marcos: “É que muitas vezes a pessoa não sabe quem é a família e diz: ‘minha família sou eu, minha mãe e meu tio’. Não! São três famílias, cada um é uma família, eles são parentes”. As situações de se “morar de favor” incluem muitos arranjos domésticos distintos. (cf. Capítulo 1), assim como arranjos de filhos e filhas que moram com seus pais e querem buscar sua casa própria por meio do movimento. Nesses últimos casos, os filhos referem-se ao conjunto dos que com ele coabitam como “família”. Mas, como Marcos destaca, para o CADÚNICO eles seriam só parentes e precisariam se definir para assim serem definidos pelo Estado como famílias distintas. Assim, para a definição estatal de família, como também para o movimento, parte-se da unidade habitacional a ser adquirida e não da atual explicitada pela diferença entre “parentes” e “família”. É preciso dissociar a ideia de família de um arranjo habitacional, de uma casa, anterior, para voltar a associá-la a uma casa, a uma unidade habitacional posteriormente. (FILADELFO, 2015:178)

O erro em que “a pessoa não sabe quem é a família” só pode ser compreendido se há uma família para além das relacionalidades e dos laços afetivos produzidos no cotidiano das ocupações. Não saber quem é a própria família é a angústia vivida por quem está em via de acessar a política habitacional e precisa fazer com que seus familiares caibam no modelo da família-*plantation* estabelecido pelo Estado. Lembremo-nos de Wanderley, do primeiro capítulo, que teve de retomar o contato com uma irmã que vivia

em Sapopemba para que não constasse da classificação de “famílias solteiras”. A operação consiste em dissociar-se do arranjo habitacional presente e imaginar uma coabitação futura, ao tempo que se vive a fluidez das relacionalidades num mundo tais relações não são estanques nem discretas.

O fato de esse equívoco ser lido como um erro indica também que há uma desigualdade nessa comunicação entre Estado e movimentos sociais (DE LA CADENA, 2018). Embora ambos estejam engajados numa mesma comunicação, essa relação se dá por desiguais posições no espectro colonial e racista. Um dos lados quer aniquilar as possibilidades ontológicas do outro, subjugando as multiplicidades de famílias e relacionalidades sob o crivo de uma única família-*plantation*. Enquanto isso, o outro lado dribla tal imposição mantendo seus vínculos a despeito de a política habitacional não os reconhecer.

Essa desigualdade na definição dos termos dessa relação ficou evidente durante a pesquisa. Durante uma das rodas de conversa LGBT sem medo, uma das coordenadoras do movimento perguntou: “É para considerar igual?”. A discussão era sobre casamento homoafetivo, e a coordenadora quis tirar dúvidas quanto às regras do Estado sobre família, no caso, se a união entre pessoas do mesmo sexo teria o mesmo *status*. Segundo a coordenadora, já teria acontecido de uma acampada, que tinha uma relação lésbica e que posteriormente se divorciou e saiu da ocupação, não acessar a política habitacional. “Se fosse para considerar igual, ela teria direito”, disse a coordenadora. Na hierarquização feita pelo Movimento, a acampada ficou de fora por não ter uma relação heterossexual.

Seria imprudente considerar essa dúvida genuína da coordenadora como indício de uma discriminação do Movimento contra pessoas LGBT, como se aquele não estivesse engajado em uma comunicação arenosa com o Estado sobre os critérios do que são famílias. No papel de coordenadora, a militante que levantou essa dúvida lida

cotidianamente com laços sociais que não são reconhecidos como “iguais” a partir de termos que não são definidos pelos atendidos da política. Para a coordenadora, era nítido que aquela relação era legítima e real, assim como tantas outras nas ocupações. Sua dúvida girava em torno do fato de o Estado reconhecê-la ou não. O ruído de comunicação com o Estado levou o Movimento a entender uma relação lésbica como não reconhecida pela política habitacional, mesmo que haja jurisprudência a garantir o casamento igualitário no Brasil. Para os acampados, nem sempre é óbvio como caminhar nesse terreno de traduções e equívocos que o chão comum da família apresenta para que essa comunicação seja possível.

Talvez, para algumas leitoras cinéfilas, a ideia de que a política habitacional envolve a intenção de reproduzir uma família-*plantation* no desenho da cidade evoque as imagens do filme *Matrix* (1999), em que máquinas cultivam humanos em cativeiro e os plantam em cápsulas para retirar-lhes a energia vital e alimentar suas engrenagens. Prefiro pensar essa relação do Movimento com a política habitacional como no filme *Tudo em todo lugar ao mesmo tempo* (2022). Este último conta a história de senhora Wang, uma migrante de origem chinesa que gere uma lavanderia com seu marido nos Estados Unidos. Vivendo sempre na fronteira entre mundos distintos, personificados no tradicional pai que vem da China visitá-la e da filha *queer* integrada a uma cultura pop norte-americana, essa mãe enfrenta a polícia, os auditores da receita federal e todo tipo de dificuldades para manter os vínculos da sua família, a despeito de todas as narrativas de que essa seria a pior escolha a ser feita. Para isso, a senhora Wang faz saltos quânticos viajando por várias versões dela mesma no multiverso, para conseguir manter vínculos e laços no seu próprio universo.

Em meio a tantos embates de ontologias e tentativas de aniquilamento das relacionalidades produzidas nas ocupações, antever o grupo doméstico que será

registrado ao tempo que se navega no mar das engrenagens de coabitação equivale aos saltos quânticos dados pela senhora Wang por múltiplos universos. Para levar seus entes queridos a morar numa mesma casa com uma escritura do Estado, é preciso viajar nesses múltiplos ordenamentos de realidade (TAMBIAH, 2014) que a interlocução com a família-*plantation* proporciona.

Subvertendo a *plantation* na casa própria

A tirinha de Laerte Coutinho representa a intenção da política habitacional de fazer caber em um conceito de família toda a diversidade de maneiras de coabitar, produzir vínculos e relações. Essa intenção foi desenvolvida historicamente no vaivém de múltiplos critérios que ao longo desse mais de século de política habitacional brasileira foram elaborados para definir quem podia e quem não podia acessar a casa própria. Porém, seria equivocados dizer que há uma captura completa dos movimentos sociais por estes compartilharem com o Estado um idioma da família. A intenção de produzir a família-*plantation* é parte, mas não é o todo que explica essa complexa trama. Essa equivocação controlada dos termos polissêmicos é o que permite subversões e ressignificações para muito além da casa discreta.

Depois de acertarem com o Estado e o Movimento quais famílias e suas composições se tornarão legítimas para acessar a política de distribuição de moradias, e depois de construídos os conjuntos habitacionais referentes àqueles demandantes, chega a hora de refazer a casa noutros marcos de relacionalidade. O respeito às regras da família-*plantation* consta nos documentos que circulam em cartórios e órgãos controladores da política habitacional. A realidade dos vínculos compartilhados nessas casas, contudo, é muito diferente da virtualidade contida nas escrituras.

Essa subversão aos modelos estipulados pelo Estado se expressa também na arquitetura das casas. Analisemos essas imagens de entregas do Minha Casa, Minha Vida e a versão dos governos Lula e Dilma da política habitacional brasileira.

Figura 4



Unidades do Minha Casa, Minha Vida em Imperatriz (MA)⁶⁷

Um conjunto de casas retangulares separadas por vielas, calçadas e ruas igualmente dispostas. A semelhança com o modelo de casas isoladas proposto pela

⁶⁷ Disponível em: <<https://www.marcoareliodeca.com.br/2017/12/14/imperatriz-prefeitura-entrega-chaves-do-minha-casa-minha-vida/>> Acessado em 9 de janeiro de 2023.

Comissão de Exame e Inspeção dos Cortiços em 1893 (Figura 1) é impressionante. O projeto com unidades habitacionais não contíguas e unifamiliares da casa discreta desenhado pelo movimento higienista da virada do século XIX para o XX para acabar com a promiscuidade nos cortiços segue sendo atualizado arquitetonicamente. A foto acima é propositalmente de um bairro no Maranhão para demonstrar o quanto esse desenho arquitetônico da casa discreta se nacionalizou. Independentemente da região do país, as características arquitetônicas das casas distribuídas pela política habitacional variam pouco em relação a essa foto.

A subversão a esse projeto de homogeneização das casas costuma chegar rápido. É comum que as casas entregues por programas como o Minha Casa, Minha Vida, pouco depois de serem habitadas, ganhem um contorno mais contíguo com o fazer-se casa no cotidiano. Os muros, puxadinhos, gatos elétricos e a criação de espaços compartilhados subvertem o modelo da casa discreta.

A imagem abaixo é das unidades habitadas do Minha Casa, Minha Vida na Cidade Estrutural, Distrito Federal, após serem distribuídas para quem nelas habita:

Figura 5



Unidades do Minha Casa, Minha Vida na Cidade Estrutural (DF) habitadas⁶⁸

Essas subversões não ocorrem somente no plano arquitetônico. As composições que fazem dessas construções uma casa ultrapassam a geografia esquadrinhada das relações heterossexuais que a *plantation* pretende impor. Até aqui, vimos o projeto da casa discreta e suas sucessivas intervenções sexo-arquitetônicas para afirmar suas fronteiras. Mas a casa discreta não é toda a história. Outras formas de construir casa, que desafiam esses pressupostos da política habitacional brasileira, existem e podem nos dar lições sobre a arrogância de quem quer homogeneizar as maneiras de morar.

⁶⁸ Disponível em: <<http://memoria.ebc.com.br/agenciabrasil/galeria/2012-03-17/moradores-fazem-manifestacao-na-estrutural#>> Acessado em 9 de janeiro de 2023.

Capítulo 4

A incompletude da casa

De noite pelas calçadas

Andando de esquina em esquina

Não é homem nem mulher

É uma trava feminina

Parou entre uns edifícios,

Mostrou todos os seus orifícios

Ela é diva da sarjeta, o seu corpo é uma ocupação

É favela, garagem, esgoto, e pro seu desgosto

Está sempre em desconstrução

(“Mulher” – Linn da Quebrada)

Para escaparmos das certezas da casa discreta, neste último capítulo lançaremos nosso olhar para experimentações que criam relações com a casa em outros moldes: os barracos nas ocupações dos movimentos de moradia e a casa que Rakyllane mora há dois anos no Condomínio Novo Pinheirinho, em Santo André (SP) exprimem essas várias maneiras de morar que não reconhecem fronteiras fixas. Contra a sedução do discurso da política habitacional brasileira e suas intervenções sexo-arquitetônicas, essas experimentações nos lembram de que a incompletude é condição de existência de todas as coisas, animais, plantas, humanidades (NYAMNJOH, 2015), e que, portanto, o insucesso das tentativas de fechar todas as aberturas da casa é inescapável.

Parto das experiências nas rodas de conversas LGBT nas ocupações para pensar o barraco enquanto uma tecnologia de afirmação da incompletude. O conceito de incompletude é mobilizado aqui para marcar uma relação de composição recíproca que nunca está acabada, finalizada e que mantém uma abertura com o que está porvir. A afirmação da incompletude dos barracos se manifesta em sua contiguidade e convivialidade, princípios de composição arquitetônica que descreverei a seguir. A essa arquitetura complexa estou chamando de *barraco-ocupação* e parte de uma concepção totalmente distinta da separação das fronteiras e traçado dos limites da casa discreta, descrita no capítulo anterior.

Mais à frente, voltamos à história de Rakyllane, ressaltando a instituição social que tem sua casa como sede, o Instituto Lar da Dona Cláudia. É no apartamento conquistado na luta do Movimento que a travesti mora com seu marido, sua namorada, sua filha e as pessoas que recorrentemente acolhe. O conjunto habitacional onde mora foi construído pelo programa Minha Casa, Minha Vida na modalidade entidades para abrigar novecentas famílias que frequentavam ocupações do MTST.

Diferentemente da casa discreta, quem faz um barraco em uma ocupação ou conquista uma casa da política habitacional não compartilha da ilusão de que essa casa se fará de maneira autônoma. Essas casas constituem-se em uma ampla rede de dádivas, vizinhos, parentes, objetos e reputações em que qualquer implicado nesta rede dificilmente cometeria a inconveniência de afirmar-se um ser completo e autossuficiente. Nesses espaços, ocorre o que Rangel Loera (2019) observa em assentamentos rurais e chama de *engrenagens sociais de coabitação*, ou seja: “experiências concretas que possibilitam a vida e colocam em movimento a produção de vínculos em espaços

mutuamente interligados, como são os assentamentos rurais⁶⁹.” (RANGEL LOERA, 2019:40).

Afirmar-se em sua incompletude não pode ser confundido com as constantes insinuações acerca da precariedade⁷⁰ ou sua definição pela ausência – seja de ventilação, iluminação, espaço ou configuração familiar. A incompletude – seja dos barracos na ocupação seja no conjunto habitacional onde mora Rakyllane - não é uma falta em relação à casa discreta. O argumento aqui é o de que a casa discreta é sempre fracassada em sua tentativa de ser completa, é ela mesma sempre incompleta em sua realização. A afirmação da incompletude não se dá por qualquer ausência, mas por sua característica de ter o discernimento de realizar-se e produzir-se em composição com o “de fora”.

O coração da ocupação: barracos contíguos

A bandeira vermelha do MTST tremulava logo à frente do estacionamento em que Leonardo parou o carro. Ainda estávamos no primeiro mês de 2018 e teríamos, na ocupação do movimento em Guarulhos, a segunda roda de conversa LGBT, a primeira de que eu participava. Na carona com Leonardo, me chamou atenção o terço enrolado no retrovisor de seu carro. Junto ao terço, imagens de orixás, pimentas e um olho grego. Ao notar que eu olhava fixamente os ornamentos, Leonardo brincou: “Sou evangélico”. Eu ri desconcertado e um pouco constrangido com o chiste sobre o olhar enxerido do antropólogo. Leonardo pareceu não se constranger e aproveitou a deixa para dizer que

⁶⁹ Tradução livre: “engranajes sociales de cohabitación, o, dicho de otra manera, experiencias concretas que hacen posible la vida y ponen en movimiento la producción de vínculos en estos espacios mutuamente interconectados, como son los asentamientos rurales” (RANGEL LOERA, 2019:40)

⁷⁰ Sobre essa abordagem dos índices de precariedade como tentativas de estabilização da casa negra, ver Paterniani (2019).

“foi criado” na Igreja da Congregação e que depois passou a frequentar terreiros de candomblé.

A ocupação que visitávamos ficava numa espécie de vale. Leonardo me disse que eles estavam “levantando” a ocupação, o que significa que ela estava sendo desmontada. A negociação com a prefeitura de Guarulhos condicionou a conquista⁷¹ das casas à saída do terreno. Assim, do alto de uma ladeira íngreme, víamos barracos vazios entre o tom marrom escuro da terra e o verde da grama, até embaixo. A maioria deles já estava desmontada, sem lona ou com alguns pedaços de madeirite apenas. O Movimento optou por “levantar a ocupação” aos poucos, para monitorar se os pontos da negociação com a prefeitura seriam de fato cumpridos, de forma que a ocupação não estava em seu momento mais cheio.

Assim como entre os movimentos que lutam por terra, os movimentos por moradia e seus barracos configuram o que Lygia Sigaud (2000) chamava de *forma acampamento*, ou seja, uma forma de reivindicar ao Estado demandas sociais a partir da ocupação de territórios ou terrenos e montagens de acampamentos. Montar um barraco com bambu e viver sob lonas pretas, nesse contexto, envolve um plano simbólico inteligível a acampados, militantes dos movimentos sociais e agentes do Estado. Essa ação indica uma demanda por terra ou moradia e permite um campo de ações em que movimentos sociais e agentes do Estado se engajam na resposta para essa ação de ocupar (SIGAUD, 2004). A ocupação consolidou-se como a forma por excelência em que os movimentos fazem interlocução com o Estado desde os anos 90 e é um repertório mobilizado não somente pelos sem-terra (ROSA, 2009, SIGAUD, 2000; RANGEL LOERA, 2014; COMERFORD, 2003), mas também por movimentos de moradia (BORGES, 2004;

⁷¹ Conquista é um termo utilizado pelos movimentos sociais tanto para designar uma vitória política da ocupação que teve como resultado o acesso às políticas de acesso à moradia, tanto para se referir às moradias em si “conquistadas na luta”.

FILADELFO, 2015; PATERNIANI, 2016) e em retomadas indígenas (ALARCON, 2013; CORRADO, 2013).

Esse repertório dos movimentos sociais costuma provocar uma reação escandalizada da opinião pública. O fato de os ocupantes adentrarem as propriedades os associa muitas vezes à pecha de “invasores”, o que atualiza o estigma da abjeção associado àqueles que lutam por um canto para morar. Com uma mão, o Estado negocia o acesso às políticas públicas de moradia com as lideranças desses movimentos sociais e, com a outra, promove as ações de desabitação para que as ocupações não prosperem. É nesse jogo, em que os movimentos buscam manter as ocupações e o Estado tenta retirá-las, que as negociações ocorrem e que podem resultar ou não em uma conquista para os acampados.

Levantar a ocupação é uma temporalidade específica, dentro da miríade de temporalidades que marcam essa linguagem compartilhada entre acampados, movimentos sociais e agentes do Estado. Tempo, nesse aspecto, não diz respeito a uma medida cronológica, mas a um condensado de relações sociais que se sucedem e ditam os ritmos e dinâmicas de vida em um período (RANGEL LOERA, 2014):

“o tempo de acampamento não é uma mera medida cronológica, na medida em que não só indica o tempo que de fato uma pessoa passa debaixo da lona num acampamento, mas também é um demarcador de prestígio e um ordenador das relações sociais dentro dos acampamentos, especificamente das relações de *status*. Os participantes das ocupações logo aprendem que não basta ter um barraco em um acampamento para ser candidato à reforma agrária, para isso também há que cumprir com uma série de obrigações e critérios.” (RANGEL LOERA, 2014:195 e 196)

No caso da ocupação em Guarulhos, as composições de lonas, pessoas, barracos construídos naquela ocupação estavam sendo desmontadas para dar seguimento às negociações. Levantar a ocupação não significa pôr um fim ao *tempo de barraco* (RANGEL LOERA, 2014): aos poucos, os acampados daquela ocupação seriam

transferidos para outras ocupações do Movimento, casas de parentes, casas de amigos. Nesse caso, a ocupação estava se desfazendo em um ritmo ditado pelas lideranças dos movimentos a partir dos acordos feitos com agentes do Estado, que respondiam acelerando os processos para a conquista das moradias.

Sáímos do carro e adentramos o acampamento. Numa rua de terra batida paralela ao estacionamento, andamos por entre barracos de madeirite e lonas pretas. O caminho de terra seguia até a cozinha de um lado e, do outro, ia até a plenária. Era um sábado como outro qualquer na ocupação. Crianças brincavam com um cachorro perto da entrada, e uma mulher idosa ficava de olho nelas enquanto se escorava em sua casa e conversava com uma amiga do barraco ao lado. Algumas pessoas faziam churrasco em uma grelha na frente de casa. Perto da cozinha, uma *bag*⁷² transbordava com garrafas *pet* verdes.

Chegamos à cozinha da ocupação, que era uma mistura de copa com espaço de convivência. A cozinha ficava entre os barracos onde dormem os ocupantes. Era uma construção maior, um grande barraco vazado. Nela podíamos ver uma geladeira, um fogão, algumas panelas e uma pia. Logo mais à frente, um sofá, algumas cadeiras e uma televisão onde adolescentes assistiam à sessão da tarde. Neste barraco-sala-cozinha, encontramos Letícia, uma travesti negra que tinha a tarefa da cozinha naquela ocupação. Letícia estava com uma faca em uma mão e uma garrafa *pet* verde na outra. Ela cortava parte da base da garrafa em um formato circular, e um corte mais alongado no corpo, criando a forma de uma colher com o plástico *pet*:

Leonardo: Oi Letícia! Você vai lá com a gente? Vai ter roda de conversa LGBT!

Letícia: Mas eu sou hétera (risos).

Leonardo: Aham! Sei!

Letícia: Estou brincando, bem. Tenho que fazer o almoço hoje.

Leonardo: Entendi. Gustavo, fica aí com o Allan e com o Wesley que eu vou chamar as pessoas para a roda.

72 Uso o termo *bag*, em inglês, porque é o termo utilizado pela interlocutora que tratou comigo sobre a reciclagem das garrafas.

Enquanto Leonardo passava de barraco em barraco a fim de mobilizar para a roda de conversa, segui observando Letícia a cortar as colheres e cumbucas das garrafas *pet*. Com destreza, rapidamente ela fez mais algumas colheres, lavou a faca em uma vasilha de água, cortou a cebola e começou a refogá-la. Notando o silêncio daqueles que observavam suas habilidades, Letícia começou a falar:

Letícia: O coração da ocupação é a cozinha. Se começa uma ocupação com a cozinha. O primeiro barraco que é levantado pelo MTST na ocupação é a cozinha. A gente ocupa à noite, na madrugada a gente passa conversando, articulando com advogados e polícia, quando dá 5 ou 6 horas começamos a montar a cozinha, meio-dia a gente já está servindo almoço na cozinha. E é onde a gente aprende de fato a dividir, a comer no mesmo prato, a dividir o mesmo trapo, a fazer colher com garrafa *pet*, a fazer cumbuca com garrafa *pet*. Quem recebe as pessoas quando elas chegam é a cozinha. Quando se fala em g1, g2, g3... é assim: procura a cozinha do g1, procura a cozinha do g2. É lá que começa. Tanto é que é o coração que é o primeiro barraco a ser montado e o último a ser desmontado. Ele só levanta quando o caminhão sai com todos os aparatos da ocupação e quando todos os companheiros saíram. Enquanto tem um companheiro desmontando, nós estamos lá para servir uma água ou um café.

À semelhança das trajetórias narradas no capítulo 1, Letícia viveu na pele o *preconceito de moradia* antes de entrar para o Movimento. Foi expulsa da casa quando adolescente, quando morou de favor na casa de um parente. Morou um tempo num terreiro de candomblé até chegar à ocupação. Assim que chegou à ocupação, Letícia se envolveu nas tarefas de cozinha e nunca mais deixou de cozinhar nas ocupações. É conhecida por ser cozinheira de mão cheia, e não há quem recuse a sua comida.

Como diz Letícia, a cozinha é o coração da ocupação porque é onde se aprende a dividir, *comer do mesmo prato, dividir o mesmo trapo*. Como um coração que bombeia sangue para todas as células do corpo, a cozinha de uma ocupação é o movimento vital que inaugura a experiência do *barraco-ocupação*. Nela chegam as pessoas novas para serem orientadas sobre onde vão montar seu barraco, que horas será a próxima assembleia, que horas sai o ônibus para o próximo ato. A cozinha é o espaço onde se corta

a cebola, mexe-se a panela, cozinha-se o feijão e fofoca-se sobre o vizinho. Tem sempre um café sendo coado ou um lanche sendo preparado. A cozinha também é o espaço onde as crianças assistem à televisão, brincam e lancham. As pessoas se encontram na cozinha, batem papo, dividem refeições, cozinham juntas num espaço ao mesmo tempo íntimo e compartilhado, quebrando distinções entre uma casa e outra.

O valor medular da cozinha⁷³ na ocupação confere autoridade a quem, como Letícia, faz dela ofício ou tarefa. Essa senioridade de quem cozinha as refeições pode ser buscada por quem quer galvanizar uma posição de prestígio e respeito na ocupação. De todas as pessoas LGBT com quem me deparei durante a pesquisa nas ocupações, não houve uma que não tenha em algum momento desempenhado alguma tarefa na cozinha, em geral no início da sua chegada nas ocupações. Isso por si só pode dizer de um trânsito mais facilitado para LGBTs nesses espaços com marcação histórica de gênero do que, por exemplo, nos espaços de aparição pública pelo Movimento, mas também pela possibilidade de galgar um lugar de prestígio que possa servir de proteção.

Esse lugar da cozinha é corroborado por Alana de Moraes (2020) em sua pesquisa sobre ocupações do MTST em São Paulo:

Isso quer dizer que para que a expressão mais valorada politicamente aconteça – as grandes mobilizações de rua, as aparições públicas, o “movimento social” e os discursos sobre capitalismo e desigualdade – é imprescindível a tarefa destas mulheres que, entre cozinhas, sofás e festas são capazes de “ganhar pelo tempero”, que se afetam pela presença do outro, se importam e criam uma experiência, como contou Débora em seu relato emocionado, e como eu pude presenciar tantas vezes em gestos cotidianos, muitas indicando o caminho para quem quisesse saber sobre onde construir um barraco, os horários de assembleia, o funcionamento da cozinha, sobre “como participar”, sobre escutar uma história: “Fala lá com a Tia Maria. É aquela ali”, a comida que se repete porque “o Adriano gostou desse caldinho”; o maço de cigarro presenteado porque “o

73 “Essa centralidade da cozinha para a socialidade é ressaltada em outros contextos etnográficos distintos de ocupações. Para Louis Marcelin (1996), apesar de sua modesta dimensão, na maioria das casas, ela é ao mesmo tempo um lugar comum – e ‘preservado’ (dos intrusos) (...). A importância da cozinha na casa como espaço de sociabilidade por excelência parece estar associada à luta cotidiana para se obter o arroz com feijão que se torna cada vez mais raro. Uma casa onde o fogo da cozinha não se acende é uma ‘casa morta’, dizem os agentes.” (MARCELIN, 1996:86)

Danilo trabalhou muito nesse telhado”, a cerveja que se partilha no final do dia. (MORAES, 2020:136)

Aquelas que se ocupam da cozinha nem sempre são as mesmas pessoas que ocupam os cargos de direção política do Movimento. Entretanto, isso de forma alguma impede um reconhecimento de certo lugar de prestígio por quem desta tarefa se ocupa por parte dos acampados e de quem participa do Movimento. São, em geral, mulheres que se incumbem de dar dinamismo a esse espaço que confere vitalidade à ocupação. Elas são referenciadas em sua importância por quem está no dia a dia da ocupação. Sobre esse lugar de prestígio das mulheres nas ocupações do Movimento, me debruçarei mais à frente.

O fato de a cozinha ser a pulsação do *barraco-ocupação* não implica que ela se afirme como um cômodo supremo ou, muito menos, completo. Por ser o ponto de partida da construção da ocupação – o primeiro barraco a ser levantado –, a cozinha é a primeira afirmação arquitetônica da incompletude. Sozinha, a cozinha não faz uma ocupação. A arquitetura aberta indica que há a necessidade de outros barracos (casas, espaços de assembleia, banheiros, campos de futebol) para que da cozinha nasça uma ocupação. Os demais barracos são construídos ao redor da cozinha, sempre deixando em aberto a possibilidade dessa ocupação crescer e agregar novas pessoas, lonas, ideias, afetos.

A esse princípio arquitetônico de afirmação de incompletude, presente em toda a ocupação e que a cozinha inaugura, estou chamando de contiguidade. A cozinha maior da ocupação não é única, indivisível, como na casa discreta. Ela vai se espalhando, de forma fractal, em cozinhas menores, fogões e grelhas menores, sem tanta segregação de usos e contatos, implodindo distinções entre dentro e fora, público e privado, casa e rua.

Como disse Letícia, a cozinha é também um símbolo de setorização do acampamento. Quando a ocupação vai crescendo muito, os acampados dividem o espaço em setores. Esses setores das ocupações (g1, g2, g3) são divididos a partir das cozinhas.

As cozinhas das ocupações agregam um coletivo ao redor de seu fogo, permitindo que a organização interna do Movimento – as numerações dos barracos, as listas de presença, a mobilização – possa usá-las como referência.

Essa capacidade de coletivização a partir do fogo está presente também na etnografia de Elis Corrado (2013) sobre as retomadas Guarani-Kaiowá no Mato Grosso do Sul:

Entre os Kaiowá, e como observamos em campo, é muito comum o filho mais velho, ou uma filha que se casa, ir morar na cozinha dos pais ou construir um barraco para eles. Contudo, esses barracos não deixam de pertencer aos pais enquanto os filhos não construírem uma cozinha própria. É interessante perceber que não é a maioridade dos filhos ou o casamento que significa separar-se da casa dos pais, mas sim ter sua própria cozinha, “formar seu próprio fogo doméstico”, para constituir sua própria casa – no caso dos acampamentos, seus próprios barracos. (CORRADO, 2013:138)

No caso dos acampamentos do MTST, o fogo como elemento agregador de uma coletividade parece ter um efeito distinto da privatização da abjeção da casa discreta da política habitacional. Enquanto a canalização da água e a privatização da abjeção parecem produzir um efeito de divisória entre o público e o privado na congregação do coletivo familiar, o fogo das cozinhas coletivas da ocupação tem um efeito expansivo: aqueles que congregam ao seu redor nunca se completam. Diferentemente da abjeção privada, o fogo convida os de fora a entrarem e usufruírem dele, garantindo a contiguidade da casa que ele organiza.

Sigamos com a narrativa etnográfica para entender o princípio da contiguidade na arquitetura dos *barracos-ocupação*. Ao notar que a roda de conversa demoraria mais do que esperávamos, Allan e Wesley, um casal que morava junto na ocupação, nos chamou para vermos o barraco onde dormiam. Allan tinha participado da construção da “parada GLS” em sua cidade, na grande São Paulo, antes de conhecer o MTST. Allan conheceu Wesley, um jovem de 19 anos, negro, na ocupação em Guarulhos. Eles mostraram um

barraco de aproximadamente oito metros quadrados, onde dormiam. Dentro dele, uma cama ocupava praticamente todo o espaço interno do barraco. Do lado de fora, uma placa grudada onde se lia: “Horário de visitas: das 10 às 23”. Fiquei um tanto curioso em relação a ela e perguntei:

Gustavo: Allan, que placa é essa?

Allan: Isso aí é porque a chave do banheiro da ocupação fica aqui com a gente. Já bateram lá em casa às 4 da manhã querendo a chave do banheiro. Aí não dá. Tem que colocar limite.

Na frente do barraco de Wesley e Allan, há dois banheiros – dois casebres feitos de madeirite com vasos sanitários dentro deles – trancados por um cadeado.

Os barracos nas ocupações têm tamanhos e disposições internas distintos. Em ocupações recentes como a de Guarulhos, a maioria dos barracos, como o de Wesley e Allan, funciona como quartos, com camas e itens pessoais. Alguns dos barracos são verdadeiros *barracos-quarto*. Os acampados contam com as cozinhas e banheiros da ocupação para comer, urinar, descansar, defecar, cozinhar e socializar.

Os móveis e itens pessoais que há em cada barraco dependem de cada acampado, das suas trajetórias e de seus toques pessoais. Há, porém, um aprendizado contínuo do que significa morar debaixo de lona e que vai moldando a relação dos acampados com seus itens pessoais numa ocupação. É o que indica Edesmaria, uma interlocutora de Rangel Loera (2014): segundo ela, “ganhar terra é algo demorado, e, no caso de um despejo ou de ter de mudar de acampamento ou sair para realizar uma nova ocupação, era melhor carregar o mínimo de coisas possível” (RANGEL LOERA, 2014:52).

Nos barracos de ocupações mais estabelecidas, é comum que eles possuam mais de um quarto e, às vezes, um fogão e um espaço para banho. Alguns barracos tinham gás de cozinha, fogão ou grelhas, sem nenhum impedimento para se cozinhar em maiores quantidades na cozinha compartilhada, ou mesmo usufruir dos espaços de convivência

proporcionados pelos espaços externos compartilhados. De acordo com Rangel Loera, essa agregação de valor dos barracos daqueles acampados mais antigos têm também um sentido simbólico, que indica quem tem mais “tempo de barraco” e que, portanto, tem mais legitimidade de pleitear o acesso às políticas públicas ou um lote (RANGEL LOERA, 2014).

Independentemente do que há em cada barraco, a contiguidade segue sendo um princípio na organização do espaço dessas distintas formas arquitetônicas que dependem do encontro para produzir uma casa. A existência de cozinhas ou banheiros dentro de alguns barracos não é impeditiva para a integração com os espaços coletivos da ocupação. Mesmo com uma grelha em seu barraco, o acampado pode tomar café com seus amigos na cozinha da ocupação. O acampado sai de seu barraco-dormitório, bate na casa de Allan e Wesley para pegar a chave, e entra no barraco-banheiro. A ocupação, que se constitui como extensão dos barracos, é a própria casa: as refeições são feitas na cozinha coletiva, o banheiro utilizado é o coletivo, o espaço externo onde as crianças brincam é compartilhado. Para que esse movimento não produza incômodos de madrugada, Allan e Wesley fixaram uma placa em frente ao barraco, para “dar limite”.

No dossiê *Vicinalidades e Casas-Partíveis* (2014), organizado por João Pina-Cabral e Emília Pietrafesa Godoi, um conjunto de trabalhos valorosos destaca a contiguidade entre casas. Vicinalidade é um conceito utilizado para definir um conjunto de casas contíguas que se relacionam em rede numa zona ou território de fronteiras móveis. Não se confunde com vizinhança, pois prescinde de uma relação de circulação de crianças, parentes e amigos que adentrem as casas ao ponto de criar certa continuidade entre uma casa e outra. Essas relações de vicinalidade possuem, em geral, uma ou duas casas fundadoras, ou seja, casas de figuras-chaves no contexto familiar ou comunitário

que se constituem como pontos de encontro, verdadeiros nós nessas redes de casas contíguas (GODOI & PINA-CABRAL, 2014).

É possível traçar paralelos com essas relações de vicinalidade quando falamos da contiguidade da ocupação. A contiguidade dos barracos produz redes, que se interpenetram a partir das relações produzidas no acampamento. No entanto, o que chama atenção nas relações de contiguidade entre os barracos arranjados numa ocupação é que, mais do que casas fundadoras, o que inaugura a continuidade entre um barraco e outro são partes integrantes das casas onde os acampados moram. Os barracos partilham entre si cômodos, e de forma mais emblemática, a cozinha. É a partir da complementaridade desses barracos – e não de uma casa fundadora – que se inaugura uma série de encontros e relações que constroem a contiguidade entre as casas da ocupação. Este espaço externo comum é constituidor da casa de cada um dos acampados. No caso do *barraco-ocupação*, a própria casa só é possível a partir da rede. O barraco só existe na contiguidade.

Fez para afrontar? Convivialidade na ocupação

Leonardo voltou da mobilização e fomos para a plenária arrumar o espaço para a roda de conversa. Espalhamos bandeiras do movimento LGBT, do MTST e da Frente Povo Sem Medo pela plenária. Leonardo me chamou para fora do espaço: “Vamos ali para eu criar coragem”. Ainda sem saber o que Leonardo queria dizer com criar coragem, acompanhei-o de novo até o carro, onde ele pegou uma pinga e deu um gole. Depois de esquentar o corpo, ele começou a se montar: tirou uma blusa florida roxa e branca do carro, tirou também uma saia preta, passou lápis preto no olho e nas sobrancelhas, colocou uma sombra roxa nas pálpebras e um batom preto na boca. Colocou as roupas e um brinco

de argola grande. “Uma vez, um companheiro da ocupação disse que homem não podia colocar saia. Estou colocando para afrontar”.

Voltamos para a plenária. Para nossa surpresa, ela estava cheia. Cerca de cinquenta acampados de todas as idades – crianças e idosos –, na maioria mulheres, estavam lá. Denise, da coordenação estadual, começou a atividade assim que entramos:

Denise: Boa tarde, companheirada. Hoje estamos aqui de novo para falar de violência e de diversidade. Já fizemos esse mês uma conversa sobre violência contra as mulheres que foi bem boa. Também discutimos maltrato contra os animais há pouco tempo. Hoje, os meninos estão aqui para a gente falar de outra questão. Eles vão explicar melhor. Aí vocês podem já se apresentar.

Olhei para o Leonardo nesse momento. Ele fez cara de quem não queria falar.

Então comecei:

Gustavo: Olá, gente. Meu nome é Gustavo Belisário, sou do PSOL e estudante de doutorado da Universidade de Campinas.

Amala: Meu nome é Amala. Eu sou do setorial LGBT do Rua – Juventude Anticapitalista.

Leonardo: Vocês já me conhecem – disse ele em tom jocoso.

Ainda com muita cautela, sem saber o quanto a temática da roda de conversa poderia ser polêmica ou sensível, fizemos uma abertura pedagogicamente irritante sobre o tema da roda. Explicamos, em menos de cinco minutos, o que significava a sigla LGBT, o que era orientação sexual e o que era identidade de gênero. Sem muita reação dos acampados ao redor e um pouco constrangidos por não saber se estávamos nos comunicando ou não, encerramos a apresentação inicial da roda LGBT e abrimos para perguntas, como se pudéssemos respondê-las. O nosso constrangimento foi respondido de forma despuída com um conjunto de perguntas muito difíceis. A primeira a perguntar foi uma senhora que aparentava ter por volta de sessenta anos:

Andréa: É uma escolha? Ou se nasce assim? – Fez-se um silêncio com a potência da pergunta, e Andréa continuou: – Eu tenho uma sobrinha aqui na ocupação que é, sabe?, sapatona mesmo. Ela começou a se engraçar com uma menina, e os pais dela a expulsaram de casa. Eu, que nunca fui de ter preconceito, recebi ela na minha casa numa boa. Aí, pouco tempo depois, a minha sobrinha começou a namorar homem, e minha irmã ficou me dizendo que eu fiquei incentivando, quando ela só queria afrontar. Falei pra ela (a irmã) deixar de besteira. Mas fico pensando: ela escolheu? Fez para afrontar?

A segunda pergunta foi igualmente difícil. Veio de Rita, uma senhora negra de uns cinquenta anos, e foi a seguinte:

Rita: O meu filho... Eu tenho certeza que ele é. Ele tem 21 anos, e desde pequeno eu sei. Mas ele nunca me falou. Ele já tem 21, né? E nunca falou nada. Acho que ele tem medo. Eu amo ele de todo jeito. Não tenho esse problema, não. Já fui até na parada gay. Mas ele tem medo de me contar. Eu devo falar com ele?

Em seguida, foi a vez de Flávio falar. Percebi, enquanto ele falava, certo incômodo de Leonardo. Fiquei imaginando se seria aquele homem a quem Leonardo queria afrontar com a saia. Era um homem negro com pouco mais de trinta anos:

Flávio: Eu também não tenho preconceito. Tenho vários amigos que são. Eu fui um dos primeiros amigos de Leonardo aqui no acampamento, ainda quando ele tinha medo de se assumir aqui na ocupação. Mas tem uma coisa que eu fico incomodado. Já aconteceu de eu ir ao banheiro e outros caras ficarem... Você sabe... olhando, espiando. Vocês acham que tinha que ter um banheiro próprio pra quem é?

Obviamente, a roda de conversa foi bem mais proveitosa pelas perguntas do que pelas respostas. Não soubemos responder a Andréa se a sobrinha dela nasceu ou escolheu ter desejo por mulheres, ou mesmo se estava afrontando os pais. No máximo, aventamos a hipótese de ela gostar tanto de homens e mulheres e não necessariamente ter feito algo por afronta. Não sabíamos se o melhor era Rita falar ou não com seu filho sobre homossexualidade. Refletimos junto com Flávio sobre assédios que mulheres sofrem e como se não existisse assédio, não haveria necessidade de existir banheiros para homens e para mulheres. Leonardo passou a roda de conversa quase inteira calado.

Debrucemo-nos sobre o emblemático relato de Andrea sobre a sua sobrinha. Colocada para fora de casa pela mãe (irmã de Andrea), a sobrinha foi acolhida no barraco da tia, na ocupação. A mãe da menina viu na atitude da irmã um incentivo desnecessário à lesbianidade da filha e colocou em xeque a sexualidade da filha e a acolhida da irmã ao questionar se tudo não se tratava apenas de uma afronta aos pais. A desaprovação da mãe quanto à sexualidade da filha foi replicada em forma de dúvida por Andrea na roda de conversa, não para avalizar o comportamento lesbofóbico da irmã – afinal, Andrea disse não ter preconceito e falou para a irmã parar de besteira –, mas como uma dúvida sobre como os desejos se conformam.

Na tese *Os sentidos da aceitação: família e orientação sexual no Brasil Contemporâneo*, Leandro de Oliveira (2013) analisa o significado de “aceitação” na experiência de gays e lésbicas em interlocução com suas famílias acerca da sua sexualidade. Segundo o autor, a negociação dos limites em que a sexualidade é aceita dá-se concomitantemente a uma negociação das imagens do que deve ser a figura do pai, da mãe e de um “bom” familiar:

Pais e mães de gays e lésbicas, acenando para seus filhos com a promessa de aceitar o inaceitável, confirmam a imagem que têm de si mesmos como “bons pais” – uma imagem que é no mínimo ameaçada pela descoberta de que um filho é homossexual (...). Isto implicaria sugerir que sinais de gratidão confirmam as fantasias de identidade e de superioridade acalentadas por aqueles que se dispõem a ofertar a aceitação. Contudo – e este é um ponto fundamental –, aceitar o inaceitável nunca significa aceitar tudo. A “aceitação” familiar representa, na verdade, uma espécie de deslocamento do limite do inaceitável, uma redefinição de regras e de fronteiras de inclusão e exclusão na rede familiar, demandando um trabalho de reconstrução identitário por parte dos pais. (OLIVEIRA, 2013:209)

No caso relatado por Andrea, a não “aceitação” da lesbianidade da filha por parte da mãe encontra, por parte da “aceitação” da tia, uma dádiva: “recebi ela numa boa”. Partindo do modelo apresentado por Oliveira, a atitude de Andrea de receber a sobrinha

em casa poderia convergir com uma imagem de “boa tia”, em oposição a uma visão negativa de que os pais dela teriam errado ao expulsar a filha de casa.

Não foram poucos os casos em que me deparei durante a pesquisa com LGBTs que foram criados por tias, avós, irmãs e outros parentes (em geral, mulheres). Nos relatos, além da não aceitação de familiares do núcleo doméstico de origem, as figuras dessas mulheres que criavam após a saída de casa assumiam um lugar similar às “mães de criação”. Isso remete a um acúmulo na literatura brasileira sobre circulação de crianças (FONSECA, 1995; 2006; GODOI, 2009; MARCELIN, 1996). Em diferentes contextos etnográficos, essa literatura busca afastar uma perspectiva funcionalista de que a criação das crianças por compadres, tios e avós seria resultado de uma disfuncionalidade familiar; entendem-na justamente como parte dos valores daqueles envolvidos nessas trocas. É ressaltado que tanto os doadores quanto as “mães de criação” são entendidos numa chave de generosidade: a troca leva em consideração o contexto de cada um e é benéfica para todos os envolvidos⁷⁴ (GODOI, 2009).

A circulação de crianças (mais comumente, adolescentes), motivada por conflitos em relação à sexualidade ou à identidade de gênero dos filhos e filhas, possui algumas nuances no contexto da ocupação. Se a oferta de aceitação de Andrea pode ser lida como uma dádiva e como esse lugar afetivo e simbólico de dar abrigo, essa mesma atitude é encarada pela mãe consanguínea como um incentivo à “afronta”. Para Andrea, ela estava sendo generosa ao receber a sobrinha; para a mãe consanguínea, a generosidade não está colocada, porque a filha a estaria afrontando com essa atitude. A depender da perspectiva,

⁷⁴ “Em todos os casos, verifica-se que certos tipos de doadores são privilegiados: são pessoas da família ou compadres. O dom se faz, assim, entre iguais e parceiros de múltiplas trocas, proclamando que não é vergonhoso, mas generoso, e a própria linguagem expressa isso, quando se fala em ajuda a um parente ou compadre.” (GODOI, 2009:294)

Andrea pode ser mãe de criação ou instrumento do conflito entre a filha e a mãe consanguínea.

Aceitar a sobrinha não significa “aceitar tudo”. Andrea não aceitaria estar imbricada numa rede de afronta da filha em relação à mãe, pois nesse caso a sexualidade seria instrumento de um conflito impróprio e inconveniente para ela. A hipótese da instrumentalização da oferta de acolhida por parte de Andrea por um motivo tão vil conferia insegurança à dádiva para com a sobrinha. Os limites do inaceitável manejam não só a relação da tia com a sexualidade da sobrinha, mas também as relacionalidades e o parentesco de Andrea com toda a família. Os deslocamentos do limite do aceitável ou inaceitável na rede familiar são disputados e reconstruídos entre Andrea, a irmã e a sobrinha.

Os movimentos absortivos e os movimentos expulsivos tornam-se um emaranhado mais complexo e dinâmico quando levamos em consideração a arquitetura do *barraco-ocupação*, particularmente sua contiguidade e convivialidade. Andrea, a sobrinha e a irmã moravam numa mesma ocupação. Isso significa que Andrea, sua irmã e sua sobrinha, mesmo após a expulsão de casa, continuaram compartilhando banheiro, cozinha coletiva, espaços da plenária etc. Da mesma maneira que todos acampados de uma ocupação compartilham as refeições da cozinha, na hora de usar o mesmo banheiro, ao se encontrarem nos espaços externos aos barracos, a sobrinha de Andrea e a mãe permaneceram coabitando numa mesma casa contígua. A saída dos limites do grupo doméstico da mãe não significou, para a sobrinha de Andrea, a expulsão deste espaço contíguo da ocupação. Ela seguia convivendo com os demais moradores do *barraco-ocupação*. Os movimentos expulsivos no barraco da irmã de Andrea compõem um sistema com o movimento absortivo de Andrea, que a acolheu em seu barraco, de forma

que sua sobrinha pudesse deslocar-se de um barraco a outro sem propriamente sair dos limites da ocupação.

A arquitetura contígua do *barraco-ocupação* não implica uma divisão dentro/fora absoluta, como na casa discreta, mas neste caso, há um relevo rugoso de diferentes limites e a sobreposição de fronteiras. Ultrapassar a fronteira do barraco da mãe em direção ao barraco da tia não implica aqui um “fora” da casa.

A convivência entre Andrea e a irmã tampouco foi interrompida, mesmo com a interpretação da última de que a atitude da primeira teria deflagrado um conflito familiar. Andrea assume o lugar de alguém que “cria” a sobrinha, por abrigá-la em sua casa. Para o restante dos acampados da ocupação, distingue-se muito bem quem é a mãe consanguínea da adolescente e quem é a mãe de criação. Como bem observa Cláudia Fonseca (2006) em seus estudos sobre circulação de crianças, essas são duas posições que vivem em potencial conflito:

Entretanto, não obstante as inevitáveis disputas ocasionadas por este “parentesco inventado”, os laços que dele decorrem parecem mais duradouros do que os rancores (...). “Mãe é quem criou”, as pessoas me explicaram. Para elas, parecia evidente que abrigar e alimentar alguém tinha profundas implicações afetivas e simbólicas. Criava uma espécie de parentesco de suma importância – um parentesco que não se confundia, contudo, com o do sangue. (FONSECA, 2006:19)

Numa mesma ocupação, devido à sua contiguidade, esse conflito torna-se assunto de todos que estão ao redor. Esses deslocamentos de aceitação e do inaceitável não só são compartilhados numa roda de conversa, como no dia a dia entre aqueles que convivem nas cozinhas, nas assembleias, nos barracos e nos demais espaços da ocupação. Há no *barraco-ocupação* o que Marcelin (1996:236) chama de “ética coletiva na constituição do *ethos* familiar⁷⁵”, que atravessa a negociação da aceitação da sexualidade da sobrinha

⁷⁵ “A observação da prática de criação das crianças, assim como a biografia dos agentes entrevistados, mostra a força operante dessa ética coletiva na constituição do *ethos* familiar nos meios estudados. Não há,

de Andrea por parte de sua mãe. Essa intromissão coletiva que torna a diferença sempre próxima ao que se chama familiar converge com o que chamamos aqui de convivialidade, o segundo princípio de afirmação da incompletude presente no *barraco-ocupação*:

[A convivialidade] Funciona no entendimento tácito ou explícito de que ninguém tem o monopólio da incompletude. A convivialidade é uma disposição que constantemente nos desafia a ir além da tolerância, buscando acomodar processos, instituições e práticas que consagram e enfatizam o companheirismo e sentimentos de segurança de que – em sua incompletude – faz parte de um todo imbuído do espírito de agregação, interpenetração, interdependência e intersubjetividade. A convivialidade estressa a busca da mesmice e das semelhanças, estabelecendo pontes entre as divisões e facilitando interconexões.⁷⁶ (NYMANJOH 2015:263)

Na ocupação, a convivência entre as pessoas nunca é interrompida permanentemente. Isso reitera esse espaço como um lócus de afirmação da incompletude. As diferentes expressões das sexualidades e de gênero, e as reações (das mais afetivas às mais violentas), não conseguem se apartar definitivamente no espaço da ocupação. A convivência com a filha no espaço da ocupação obriga a irmã de Andrea a ir além dos marcos da “tolerância” em relação à sexualidade, produzindo interconexões que a fazem deparar-se o tempo todo com sua incompletude. Morando num *barraco-ocupação*, não é possível coadunar com uma busca da mesmice e somente da semelhança. A diferença está sempre ao lado.

Note o leitor que quando digo que a convivialidade é um princípio da arquitetura dos *barracos-ocupação*, não estou falando num espaço livre de violências. O que saliento

em Cachoeira, nenhuma casa que não seja ou que nunca tenha sido receptáculo de crianças, sob qualquer forma que seja. Não há também um agente adulto entrevistado que, a um determinado momento da sua história de moradia, não tenha trocado de espaço familiar ao menos uma vez no decorrer de sua infância.” (MARCELIN, 1996:236)

⁷⁶ Tradução livre: “It works on the tacit or overt understanding that no one has the monopoly of incompleteness. Conviviality is a disposition that constantly challenges us to go beyond tolerance with accommodating processes, institutions and practices that enshrine and emphasise good-fellowship and feelings of security that one – in one’s incompleteness – is part of a whole, imbued with the spirit of togetherness, interpenetration, interdependence and intersubjectivity. Conviviality stresses the pursuit of sameness and commonalities by bridging divides and facilitating interconnections.” (NYAMNJOH, 2015:263)

aqui é tão somente que na ocupação a violência não faz cessar o convívio. As animosidades, tensões e raivas circulam e fazem parte da vida nos barracos:

Distante de negar ou minimizar a existência de animosidade, hostilidade, aversão e conflito, o convívio reconhece que a vida social é um terreno contestado de tensões e conflitos que precisam de um cuidadoso equilíbrio entre intimidade e distância nas relações entre categorias sociais e interesses gerados ou informados por elas.⁷⁷ (NYMANJOH 2015:264)

As dúvidas suscitadas – “a mãe não aceitou?”, “ela fez para afrontar?” – possuem um desfecho incompleto, compartilhado com os demais acampados e moradores da ocupação. Cria-se um espaço sempre tenso e conflitivo que afirma a incompletude daqueles que seguem em convívio. Os acampados manejam no cotidiano um cuidadoso equilíbrio entre intimidade e distância, sem necessariamente que o conflito deixe de existir.

Depois da plenária, voltamos à cozinha, onde algumas pessoas almoçavam. A refeição do dia era galinhada, que estava sendo servida na cumbuca feita de fundo de garrafa *pet* e com as colheres feitas do corpo do mesmo material. Letícia olhava orgulhosa para as pessoas comendo a comida que preparou enquanto desfrutava um cigarro. Antes de irmos embora, Leonardo nos chamou para tirar uma foto com os acampados que participaram das atividades. Entre os barracos e as cores da bandeira LGBT, posamos antes do nos despedir.

⁷⁷ Tradução livre: “Far from denying or downplaying the existence of animosity, hostility, aversion and conflict, conviviality recognises that social life is a contested terrain of tensions and conflicts needing a careful balance of intimacy and distance in relationships between social categories and interests generated or informed by them.” (NYAMNJOH, 2015:264)

Figura 6**Foto tirada em uma das rodas de conversa LGBT sem medo**

Território, fofoca e sexualidade

A filha de Maria das Dores, Beatriz, chegou aquele dia com uma cara ao mesmo tempo aflita e entusiasmada. A expressão no rosto da filha chamou a atenção da mãe, que se aproximou atenta como se pressentisse o que estava por ser dito. Beatriz deu uma risada nervosa, abriu a boca e não saiu nada⁷⁸. Ela então deu um suspiro, pegou fôlego para mais uma tentativa e soltou suas palavras:

⁷⁸ Essa anedota é ficcionalizada a partir de uma história que me foi contada pela pesquisadora Déborah Cavalcante de Costa, que fez sua pesquisa de mestrado sobre o crescimento do MTST a partir de 2013. (COSTA, 2020)

Beatriz: Mãe, acho que sou lésbica...

Maria das Dores: Lésbica?

Beatriz: É mãe, eu gosto de mulher.

Maria das Dores suspirou, pensou um pouco e saiu de casa. Ela parou em frente ao barraco, respirou mais uma vez e começou a gritar, anunciando para quem da ocupação quisesse ouvir: “Olha só, minha filha gosta de mulher! É sapatão! Se alguém mexer com ela e com quem ela tiver, vai se ver comigo! Eu estou avisando!”.

Maria das Dores inverteu as prescrições de discrição que acompanham os modelos de moralidade da política habitacional e estampou a frente do seu barraco com um aviso sobre a sexualidade da sua filha e um alerta para os vizinhos. No lugar de esconder, as paredes do barraco de Maria das Dores assinalam para toda a vizinhança que convive com as duas o laço que existe entre mãe e filha e o aviso contra violências que, nesse convívio, podem se expressar. Ao vocalizar para a vizinhança que a filha “é sapatão” e dar a entender que, como mãe, agiria agressivamente com quem não a respeitasse, a frente do barraco de Maria das Dores inscreve um alerta e um constrangimento.

A situação pode ser compreendida tanto na chave de uma insegurança, um medo em relação a possíveis ameaças que a filha poderia sofrer na ocupação, quanto na chave da antecipação, para que a sexualidade de sua filha não fosse motivo de burburinho. De ambos os pontos de vista, o *barraco-ocupação* pode ser encarado como um espaço de vulnerabilidade para LGBTs tanto quanto os demais espaços domésticos. Maria das Dores se preocupa com a hipótese de alguém “mexer” com Beatriz ou com quem ela estivesse junto. Assim como na situação da sobrinha de Andrea, o *barraco-ocupação* não tem nada em si que o torne livre de violências ou distinto de outras casas onde a LGBTfobia se instala.

A vulnerabilidade que Beatriz vivencia na ocupação – alguém pode “mexer” com ela – torna-se uma vulnerabilidade compartilhada por todos. A ação violenta que

porventura viria dos vizinhos pode ser respondida. À semelhança da placa fixada por Allan e Wesley, o anúncio de Maria das Dores produz uma dobra espacial que afugenta aqueles que poderiam perturbar a morada. Em poucos minutos, a saída do armário da filha de Maria das Dores transforma a geografia da ocupação. A paisagem territorial e existencial muda⁷⁹.

Incomodava Maria das Dores imaginar que a filha poderia virar assunto dos acampados por ser lésbica. As movimentações de chegar com alguma paquera em casa, ser vista com alguma pessoa andando de mãos dadas e demonstrando afeto, poderiam ser observadas pelos demais moradores da ocupação e ser interpretadas de maneira maliciosa. “Mexer”, como anunciado por Maria das Dores, vai muito além de agressões físicas ou verbais. Entendidas muitas vezes como tão danosas quanto as agressões, as fofocas também podem receber reações daqueles que dela são assunto:

A fofoca é controlada, em certas incidências, por táticas nada sutis. Uma mulher queixou-se ao marido de uma fofoqueira para que ele desse fim às histórias que esta andava espalhando. O homem colaborou dando uma surra na companheira para “calar sua boca” (...). É então evidente que a força dessa arma – a fofoca – é perigosa para o alvo da fofoca, tanto quanto para quem não sabe manipulá-la adequadamente. (FONSECA, 2004:26)

Isso remete às formulações de John Comerford trazidas no artigo “Vigiar e Narrar: sobre formas de observação, narração e julgamento de movimentações” (2014). Em pesquisa na Zona da Mata mineira, o autor chama atenção para a constante vigilância dos movimentos entre as casas que seus anfitriões faziam. Estavam sempre atentos a quem passava, de que forma passava, para onde ia, a quem visitava ou deixava de visitar etc. A

79 Num sentido geral, chamamos de ritornelo todo conjunto de matérias de expressão que traça um território e que se desenvolve em motivos territoriais, em paisagens territoriais (há ritornelos motores, gestuais, ópticos etc.). “Num sentido restrito, falamos de ritornelo quando o agenciamento é sonoro ou ‘dominado’ pelo som –, mas por que esse aparente privilégio?” (DELEUZE: 1997:115)

simples passagem de um carro para determinada direção podia gerar algum *assunto*, e seus interlocutores podiam passar horas confabulando sobre o que estava acontecendo. A atitude de observar os vizinhos e fofocar sobre suas vidas é cotidiana e incessante, segundo Comerford (2014); e em minha experiência com etnografias em ocupações, pude notar diversas vezes essa operação de vigilância e fofocas.

Comerford (2014) defende que esse incessante movimento de vigilâncias e narrativas cria gerando um mapa – não no sentido estático – de conflitos e que é adensado pelas considerações e julgamentos morais. A depender de se o parente, familiar ou amigo visita pouco ou se alonga em sua visita, se come rápido e se demora, se a criança é criada de forma muito solta ou presa etc., são muitos os possíveis assuntos gerados pela observação sistemática e constante da vizinhança. Na ocupação, todos os assuntos podem ser valorados e julgados moralmente. Tudo pode virar fofoca e isso vai dando corpo ao território do *barraco-ocupação*.

A sexualidade e o corpo – como assuntos privilegiados de fofoca – têm forte penetração nessa inscrição territorial. No chão da ocupação é inscrito um código singular: ali é a casa da Maria das Dores, mãe da sapatão; ali é a casa de Allan e Wesley, casal gay. Numa das ocupações do MTST em Sergipe, chegaram a montar uma “rua das lésbicas”⁸⁰. No *barraco-ocupação*, os sentidos sexuais dos espaços compartilhados formam um amálgama com os sentidos múltiplos que as fofocas produzem no espaço. Casa, gênero e sexualidade constroem-se mutuamente. A convivialidade constrói um território simbólico; para se transitar nele, é preciso estar inserido nessas redes de produção simbólica de sentido dos espaços.

A vergonha também é um sentimento que molda a relação entre a sexualidade e o espaço. A vergonha é uma emoção comumente relatada na reação de pais e mães quanto

⁸⁰ Isso me foi relatado por um ex-coordenador do MTST de Sergipe.

à sexualidade de filhos e filhas. Oliveira (2013) relata uma reação diametralmente oposta da de Maria das Dores quando da revelação da filha. No conflito que vive com a mãe, após sair do armário, Karine, uma das interlocutoras do autor, descreve um momento em que se sentiu muito ofendida pela mãe:

Karine: E daí a minha mãe falou assim pra mim: “Não fica na portaria...”. Aí eu disse: “Poxa, mãe, as pessoas ficam na portaria. A guria sempre fica com o namorado. Estão se despedindo”. Daí eu a vi nervosa, fechando a janela. Eu vi que ela não queria que isso virasse um assunto para as outras pessoas no prédio (...). Daí eu comecei a discutir esse assunto, e aí ela começou a fechar a janela, como quem diz “não fala isso alto”. Eu senti que aquilo não era para me proteger, não era algo do tipo “não fala isso que as pessoas podem ser preconceituosas com você”. Era mais uma coisa do tipo “eu tenho vergonha, não quero lidar com isso”. (OLIVEIRA, 2013:79)

A vergonha é uma emoção que possui uma inscrição territorial e que pode ter relação com essa moralização do espaço. A vergonha da mãe de Karine produz os territórios: ela pede que a filha não fique na portaria, para não virar assunto do prédio. É interessante que o “fechar a janela” da mãe de Karine evoca uma descrição da casa: é possível conter entre as paredes e as janelas da casa a sexualidade da filha, motivo de vergonha da mãe.

No *barraco-ocupação*, a vergonha inscreve-se nos territórios, assim como a fofoca, a moral, a violência e a sexualidade. A diferença é que a vivência dessa vergonha não se dá nos marcos da dualidade público/privado. Podemos supor que a irmã de Andrea sentia vergonha da lesbianidade de sua filha. Andrea sabe, entretanto, que sua vergonha é compartilhada com os demais acampados e é alvo de julgamentos e fofocas. Não há ilusões de que a casa, com suas paredes e janelas, circunscreva sua vergonha num ambiente privado e íntimo.

A sexualidade dos acampados, portanto, pode ser compreendida a partir dessa chave do constante compartilhamento na convivialidade e na produção de assunto. Fala-se sobre as saias que Leonardo veste; Andrea repudia a atitude da irmã de expulsar a filha

de casa; Maria das Dores anuncia que a filha é lésbica. As pessoas da ocupação sabem que estão sendo percebidas em relação a como se vestem e com quem se relacionam. Agem o tempo todo para fazer ressoar as suas narrativas sobre esses fatos. A forma como tratam a orientação sexual ou a identidade de gênero dos filhos é constantemente alvo de julgamentos. Percebem e são percebidas o tempo todo em relação a padrões de gênero e sexualidade.

A princípio, poderíamos compreender essa constante vigilância numa chave foucaultiana em que seu efeito fosse o disciplinamento dos corpos e a normalização dos comportamentos, e, portanto, uma sedimentação de certos padrões de gênero e sexualidade. No entanto, como John Comerford (2014) ressalta, essa vigilância não é panopticista e a chave aqui não é foucaultiana. O panóptico é um projeto arquitetônico criado por Jeremy Bentham e estudado por Foucault em “Vigiar e Punir” (1977). O panóptico – em sua origem uma prisão, mas também pode ser um modelo arquitetônico utilizado numa escola ou num hospital – é estruturado de maneira a ter um ponto de vista central, como a torre do relógio no centro das prisões. Todas as demais salas podem ser observadas por um guarda de cima da torre, mas o guarda não pode ser observado de nenhuma destas salas. Os presos nunca podem ter a certeza se estão ou não sendo vigiados. Para Foucault, este modelo arquitetônico tem como efeito um sistema de autorregulação e autodisciplina em que o uso da força não se faz necessário. A obediência à ordem e às regras, a normalização dos comportamentos e disciplinamento dos corpos são facilmente alcançados por uma tecnologia geométrica de lógica muito simples.

Comerford (2014) diz que a vigilância da qual está falando é diferente deste modelo panopticista, uma vez que o observado também é observador. O sujeito que está vigiando quem sai e entra da casa do vizinho também está sendo vigiado. Comerford, porém, não tira todas as consequências desta poderosa formulação. Se a vigilância é feita

não somente por um guarda que vê todos e não é visto por ninguém, mas por diferentes sujeitos que estão se vigiando reciprocamente, isso produz efeitos no julgamento e na multiplicidade das vivências não disciplinadas. A multiplicidade de olhares também é a pluralidade de julgamentos morais e interpretações que podem se expressar em um conjunto de casas, em uma vizinhança. O disciplinamento dos corpos e a normalização dos comportamentos dão lugar a uma disputa constante de narrativas e versões de diversas perspectivas incompletas.

A irmã de Andrea flagrou a filha numa relação lésbica e a expulsou de casa, tentando impor certa ordem e visão normativa. Simultaneamente, Andrea, “que nunca foi de preconceito”, viu o feito da irmã e o julgou uma má atitude, acolhendo a sobrinha em sua casa. Quanto a Maria das Dores, seu primeiro ato após a saída do armário da filha foi inscrever sua narrativa em frente a seu barraco, para que os olhos vigilantes dos vizinhos soubessem que ela lutaria contra os movimentos expulsivos deles. O maquinário disciplinador é constantemente montado e desmontado a partir de uma dinâmica de afetos, narrativas e percepções plurais. Lógicas de normalização e acolhimento da diferença se sobrepõem ao tempo que um jogo de múltiplas relações está constantemente sendo jogado por todos.

Dito de outro modo, morar em uma ocupação é participar da narrativa que é construída sobre essa coletividade. Diferente da política habitacional, em que pouco se pode falar sobre o discurso exógeno que define humanidade/sub-humanidade, na ocupação, participa-se dessa disputa micropolítica sobre os rumos dessas narrativas que constituem a vida. Existe agência na afirmação de como quer experimentar as possibilidades da vida – de parentes, vizinhos, amigos ou mesmo da própria.

Trago essa demanda toda comigo

Conta-se que Nanã, depois de muito velha, quis ter filhos. Orunmilá ensinou-lhe um encantamento para que engravidasse. Tempos depois, na hora do parto, diz o itã que Nanã procurou uma clareira no meio da mata para dar à luz. Quando olhou para a criança, Nanã se assustou com a feiura. O bebê nasceu cheio de bolhas e feridas. O recém-nascido já nasceu se coçando. A orixá sabia, desde o momento em que viu a criança feia, que não poderia cuidar dela. Nanã enrolou a criança, foi à beira do mar e deixou a criança em meio às pedras, certa de que ela seria encontrada por alguém que dela cuidasse. A criança chorou com fome. Ouvindo o choro, Iemanjá saiu do mar e disse: “Que lindo bebê que deixaram para mim”. Iemanjá o amamentou e cuidou do bebê até ele crescer. Iemanjá criou uma roupa toda de palha para vestir seu filho a fim de que escondesse a pele ferida. Esse filho tornou-se Omolu, orixá da doença e também da cura⁸¹.

A passagem sobre o nascimento e a criação de Omolu no meio do capítulo não é despropositada. Rakyllane passou anos em ocupações do MTST até conseguir seu apartamento no conjunto habitacional Novo Pinheirinho, em Santo André (SP). Assim como Iemanjá acolheu Omolu como seu filho, lá em seu apartamento, ela acolhe muitos filhos, sendo alguns nomeados dessa maneira e outros não. Acolhendo pessoas “de fora” de sua casa, Rakyllane tornou-se mãe (e avó). Como Omolu, Rakyllane também teve muitas mães, como ela mesma disse: sua mãe biológica, sua tia, sua mãe de santo e a coordenadora do MTST que a acolheu na ocupação.

Dentro desse apartamento oriundo das políticas públicas de moradia onde mora Rakyllane funciona o Instituto Lar da Dona Cláudia. O instituto acolhe pessoas,

81 Esse itã é contado de maneira encantadora por Vovó Cici e pode ser visitado no *link* a seguir: https://www.youtube.com/watch?v=MKL_YfnAiIUE&ab_channel=VanessaArag%C3%A3o Acessado em 10 de janeiro de 2023.

“independentemente de sigla: nacional, internacional, idoso, travesti”. Através do Instituto Lar da Dona Cláudia, Rakyllane dá um sentido a essa sua vocação para o acolhimento, como veremos adiante.

Inspiro-me em Oyèrónké Oyěwùmí (2016) para pensar a maternidade de Rakyllane como matripotência, uma categoria de prestígio e senioridade não biológica e não generificada. Apesar da insistência da homogeneização da família-*plantation* disseminada pela política habitacional, mulheres como Rakyllane cultivam diferenças e gestam pessoas diversas em suas casas. Como pretendo argumentar nas páginas que seguem, um apartamento de um conjunto habitacional – mesmo partindo idealmente de uma casa discreta como modelo – não é capaz de impedir que outro tipo de relações que fogem a esse modelo aconteça como costuma dizer Rakyllane “É condomínio, é prédio, é casa, mas é coletivo. Você vai viver numa comunidade”.

As intervenções sexo-arquitetônicas que marcaram a história da política habitacional resultaram no modelo de uma casa discreta – em que o fluxo de substâncias podia ser separado e rastreável –, acoplado a uma noção de família-*plantation* que intenta difundir uma homogeneidade na maneira de produzir parentesco enquanto abafa o conflito racial brasileiro sob uma ideologia familiar. A aplicação do modelo 1 casa (discreta) = 1 (uni)família é parte de uma compreensão política de difusão da monogamia, da heterossexualidade, da fixação do papel de esposa, da responsabilização das mulheres dos cuidados domésticos e da negação de outros modelos familiares e não familiares de coabitação.

O Estado constata as ocupações como uma reivindicação por moradia e, junto com os movimentos sociais, escalona e hierarquiza as pessoas que lá estão para então difundir a casa própria. A linguagem compartilhada entre Estado e movimentos sociais de família opera para separar quem vai morar em uma casa ou em outra, mesmo que haja equívocos

e divergências sobre o que é família nessa operação. A política habitacional estabelece quais relações são reconhecidas e quais não são e, assimetricamente, induz as pessoas que conquistam uma casa a que adaptem suas conformações familiares dentro das possibilidades estabelecidas pelos seus critérios.

Entretanto, em um piscar de olhos, sobem os muros, providenciam-se os gatos elétricos, e o aspecto discreto da casa é logo subvertido. E não é somente na arquitetura que essas insurgências acontecem. Logo que a moradia é conquistada, quem nela habita raramente corresponde ao modelo de família designada para lá coabitar. O caso de Rakyllane e de seu instituto desvela a subversão a esses limites familiares dos conjuntos habitacionais. Ela acolhe em seu apartamento usuários de drogas, LGBTs expulsos de casa e outras pessoas que jamais se enquadrariam nos critérios familiares da política habitacional:

Rakyllane: Sempre tive na minha casa república, sempre acolhi. E aí foi de onde veio: vou montar um Instituto. Começou como ONG. Isso lá em São Bernardo, há uns três anos, quase quatro anos (...). Quando vi tinham oito pessoas dentro da minha casa. E um quarto, com o tamanho do meu quarto (do conjunto habitacional), com um banheiro lá no fundo do quintal. Oito pessoas. Três crianças e uns quatro ou cinco adultos. Aí falei: eu acho que dou jeito para negócio de república. Consegui administrar, dei comida para todo mundo, fiz todo mundo trabalhar, cada um dividir função para cada um. Acho que é esse meu caminho. Aí vou para a casa do meu esposo antes de morar aqui, fui morar com ele. Aí comecei a acolher gente na minha casa, gente que chegava do Norte e vem pra minha casa. E amigos meus que estavam jogados no mundo do tráfico, do crack, que queriam se recuperar, vinham pra minha casa, passavam um, dois meses na minha casa até conseguirem internação. Aí comecei a articular internação (...). Quando eu chego na minha moradia [no Novo Pinheirinho], trago essa demanda toda comigo.

Ter república em casa e acolher são formas de morar que Rakyllane carrega bem antes de conquistar uma casa num conjunto habitacional. O fato de Rakyllane “dar jeito” para esse modo de vida que acolhe, mais do que uma simples habilidade: é uma demanda que ela leva para a sua vida. Não faria sentido que essa forma vital de construir relações cessasse quando ela finalmente obteve a propriedade da sua casa num um conjunto

habitacional. Ela trouxe “essa demanda toda” que o Instituto Lar da Dona Cláudia representava em sua vida desde que aprendeu que levava jeito para cuidar de uma república.

A subversão que a vinda de Rakyllane para o conjunto habitacional produz – após os anos de luta debaixo da lona, vivendo em ocupações – é fundamentalmente uma recusa à reprodução da fórmula 1 casa = 1 família. O morar de Rakyllane definitivamente não possui contornos fixos e discretos. Quando a sua forma de morar acolhe oito, nove pessoas que não se encaixam nas genealogias reconhecidas pelo Estado na sua casa, ela desafia a imposição da unifamiliaridade e do modelo familiar da *plantation*.

As paredes da casa de Rakyllane estão em constante contato com o mundo exterior e são permeáveis aos parentes que estão do lado de fora. Isso ocorre desde que ela adotou Caroline. Foi Caroline a primeira a despertar em Rakyllane essa vocação para criar o Instituto Lar da Dona Cláudia, para ser mãe e para cuidar de república. Caroline, uma mulher adulta, vivia nas ruas quando foi adotada como filha por Rakyllane. Segundo Rakyllane, Caroline foi “pega do mundo do tráfico”, indicando que sua situação era de desproteção. Junto com ela veio Simon, um bebê recém-nascido, que Rakyllane adotou como neto.

Quando Rakyllane se torna mãe ela desafia também o sistema sexo-gênero, que estabelece a maternidade como advinda de uma propriedade anatômica. Nessa perspectiva, mulheres são definidas por sua anatomia reprodutiva e, portanto, travestis não poderiam ser mães porque tampouco seriam mulheres. Afirmando-se mãe e avó, Rakyllane deposita a possibilidade da maternidade no afeto e no amor, rejeitando as definições fixas de mulheridade, reprodução e anatomia.

Se escaparmos um pouquinho do foco eurocêntrico que vicia nosso olhar, veremos que há outras maneiras de conceber maternidade que também não se baseiam nas

definições estatais ou em uma reprodução anatômica. A expoente do feminismo africano Oyèrónké Oyěwùmí (2016) desconstrói a naturalização e a universalização da anatomia para a compreensão da maternidade. Na tradição Iorubá, os bebês nascem primordialmente das *Ìyá*. Essa categoria não seria generificada, diferente de como seriam suas traduções nas línguas dos colonizadores – como mãe no português:

Como apenas as anafêmeas [termo utilizado pela autora para designar o corpo anatomicamente tido como feminino pelas premissas normativas de sexo-gênero] procriam, a construção original de *Ìyá* não é generificada, porque seu raciocínio e significado derivam do papel de *Ìyá* como cocriadora – com *Èlédàá* (Quem Cria) – dos seres humanos... (...). A ideia de que *Ìyá* é uma categoria não generificada não deve ser difícil de entender se partirmos da premissa de que o conceito emana de uma episteme diferente daquelas euro-estadunidenses universalizadas e repletamente generificadas. (OYĚWÙMÍ, 2016)

O tornar-se mãe de Rakyllane pode ser incompreensível se derivamos nosso entendimento dos critérios anatômicos para traçar genealogias e ancestralidades rígidas, como são as da política habitacional brasileira. Rakyllane adotou Caroline antes de se mudar para sua casa no conjunto habitacional, mas não pôde colocá-la como filha na hora de receber a propriedade. Para fins da política habitacional baseada na família-*plantation*, em não sendo reconhecida como filha (parente), a rigor Caroline seria outra família. Dessa forma, a coabitação com ela romperia os limites da unifamiliaridade que fundamentam a aquisição da moradia pela política pública. Assim, a política habitacional reforça a compreensão das normativas de sexo-gênero que estipulam que Rakyllane não poderia ser mãe de Caroline.

Todavia, essa negação não significa nada na relação entre Rakyllane, sua filha e seu neto. O fato de não constar na sua ficha cadastral que ela e Caroline são uma família não as impede de viverem essa relação e de coabitarem juntas. Esse laço entre Caroline e Rakyllane, sem documento comprobatório, é um belo experimento de uma relação improvável e disruptiva não reconhecida pelo Estado. A reciprocidade entre uma e outra

na nomeação dessa relação como mãe-filha reivindica uma autonomia radical de soberania sobre as próprias relações, a despeito de definições exógenas.

Fazer parentesco, para Rakyllane, está além das possibilidades que o Estado é capaz de ditar. Fazer parente é justamente a possibilidade de recriar as definições do que somos ontologicamente:

Meu propósito é fazer com que “parente” signifique outra coisa mais do que entidades entrelaçadas por ancestralidade ou genealogia. O gentil gesto de desfamiliarização pode parecer por um momento apenas um erro, mas depois (com sorte) ele parece correto desde o princípio. Fazer parente é fazer gente, não necessariamente como indivíduos ou como humanos (...). Eu acho que a expansão e a recomposição do sentido de parente são permitidas pelo fato de que todos os seres terrenos são parentes no sentido mais profundo e de que passou da hora de cuidar melhor das espécies-em-coletivos (e não de espécies uma a uma). Parentesco é um tipo de palavra coletiva. Todas as criaturas compartilham uma “carne” em comum, lateral, semiótica e genealogicamente.⁸² (HARAWAY, 2016:102 e 103)

É na aposta de que é possível construir uma coletividade mais ampla, em que a relação de cuidado e afeto entre mãe e filha não precisa passar pela validação de nenhum agente externo, que Rakyllane usa sua casa como veículo para fazer parentes. O fato de Caroline vir de uma situação considerada por muitos abjeta, da rua, de fora da sua casa ou dos laços mais diretos do sangue, não impede Rakyllane de reconhecer nela “carne” em comum.

Tal maternidade aberta à costura de novas coletividades e que visa ampliar os sentidos semióticos e genealógicos da ideia de parentesco, rapidamente absorveu mais parentes também sedentos pela construção de outros tipos de vínculos. Assim como é comum nos acampamentos e ocupações, conforme demonstra Rangel Loera (2020), um

⁸² Tradução livre: “My purpose is to make “kin” mean something other/more than entities tied by ancestry or genealogy. The gently defamiliarizing move might seem for a while to be just a mistake, but then (with luck) appear as correct all along. Kin making is making persons, not necessarily as individuals or as humans. (...) I think that the stretch and recomposition of kin are allowed by the fact that all earthlings are kin in the deepest sense, and it is past time to practice better care of kinds-as-assemblages (not species one at a time). Kin is an assembling sort of word. All critters share a common “flesh,” laterally, semiotically, and genealogically.” (HARAWAY, 2016:102 e 103)

barraco é uma espécie de engrenagem que “puxa” outros. A casa de Rakyllane foi se tornando a casa de mais gente pronta para ser parte dessa coletividade:

Rakyllane: O que era meu era o meu Instituto, que era meu sonho de lá da infância. E que tinha apagado lá pelo meio do caminho e que eu fui lembrar depois que eu peguei essa minha filha (Caroline). E aí minha filha tinha uma amiga que passou necessidade e precisou da minha casa. E essa amiga da minha filha foi com um filho e uma amiga que estava com ela, e precisou do outro filho dela vir.

A filha Caroline desperta para uma memória remota de Rakyllane, um sonho de infância que tinha sido apagado e a coloca nesse movimento de acolhimento. Ela foi a primeira acolhida e abriu portas para a chegada de tantas outras e tantos outros acolhidos. A cada nova adoção, abria-se uma nova rede de conhecidos dessa coletividade e novas pessoas passavam a ser acolhidas. Essa experiência de confecção de novas parentalidades e novas coletividades tomou a forma de uma pessoa jurídica que Rakyllane nomeou de Instituto Lar da Dona Cláudia. Essa dinâmica continuou quando ela passou a morar no Condomínio Novo Pinheirinho.

Daniela também foi uma das acolhidas que se destacaram nessa produção de parentesco. Rakyllane já era casada com Daniel quando se mudaram para o condomínio em Santo André. Olhando atentamente para a vizinhança, ela se apaixonou por Daniela e propôs um trisal ao marido, que topou:

Rakyllane: A Dani era o [nome de registro] que era namorado de um gay que morava aqui no meu condomínio. E aí eu me apaixono por esse menino. Falei para o meu marido: eu quero ter um relacionamento a três, quero ter um trisal. Quero testar como é isso, vamos lá? Aí ele falou: “Olha, amor, eu estou totalmente aberto àquilo que você quer”. E aí ela começa a vir dormir na minha casa, coisa de namorado. E o pai dela é crente da Universal (...). Ela começou a vir para cá, e eu percebi que ela tinha uns trejeitos diferentes de um homem cis (...). Aí um dia eu vejo que tem os trejeitos e pergunto: você quer se vestir de mulher? Aí ela me fala que sim. Aí caiu o apartamento abaixo. “Meu deus, eu queria ter dois homens. Queria ser a Dona Flor e seus dois maridos”. Nesse meio tempo, o pai [dela] falou: “Está com jeito de viado. Na minha casa, ou vai ser homem ou vai sair de casa”. O pai dela preferia que ela fosse ele, na porta de tráfico, do que ela tivesse virado uma mulher trans (...). “É aquele viado lá que

está fazendo sua cabeça, né?”. Nem me conhece. Nunca teve uma palavra comigo.

Rakyllane conheceu Daniela nos corredores do condomínio onde morava com o marido. Isso demonstra que as paredes e as portas que dividem um apartamento do outro não se fecham aos afetos, desejos e paixões, a essa vontade de produzir novas coletividades. As paixões e desejos rapidamente atravessaram os limites da família e do casamento, gerando o convite à composição de um trisal: “Quero testar como é isso, vamos lá?”. A facilidade com que os afetos que Rakyllane nutre por Daniela penetram esses limites da casa e do casamento desafia por completo a arquitetura discreta desenhada para o pleno desenvolvimento da monogamia e da família discreta da política habitacional.

A vontade de Rakyllane em ter dois homens como Dona Flor – do romance de Jorge Amado – teve de experimentar uma trégua. Após a convivência com Rakyllane, Daniela foi assumindo cada vez mais seus trejeitos femininos e foi se tornando a mulher que ela é. Enquanto o tornar-se mulher de Daniela produziu uma acomodação na casa e no casamento de Rakyllane, na casa do pai dela o mesmo movimento levou à sua expulsão. De namorada, Daniela passa a ser acolhida, borrando as fronteiras entre conjugalidade e filiação. No cotidiano do apartamento no condomínio Novo Pinheirinho, nem o marido Daniel nem a namorada Daniela deixam de ter também o *status* de acolhidos, a quem Rakyllane distribui funções, cuida e recebe em sua casa.

Eu sempre tive muitas mães

As habilidades de receber pessoas diversas em sua casa e o jeito para cuidar de república não foram, de maneira alguma, atribuídas a um dom inato de Rakyllane.

“Sempre tive muitas mães”, diz ela, indicando ter aprendido essa habilidade a partir dos ensinamentos de muitas mulheres negras. Claudiceia (mãe biológica), sua tia, a mãe de santo e Maria das Dores (coordenadora do MTST) são as muitas mães que a acolheram em algum momento da vida e que lhe ensinaram as habilidades para o acolhimento que faz na sua casa em Santo André.

A primeira dessas mães a ser referenciada por Rakyllane é sua mãe biológica, Claudiceia: “Nasci no berço. Para falar de Rakyllane, vou precisar falar da mãe, porque foi a genitora que fez essa mulher”. Foi em homenagem a Claudiceia que foi dado o nome ao Instituto Lar da Dona Cláudia. Sua mãe era uma mulher negra, periférica, alagoana e que foi militante de movimentos de luta por terra em Alagoas. Foi com essa mãe que Rakyllane ocupou terra pela primeira vez e foi também com ela que aprendeu a gostar de casa cheia:

Rakyllane: O nome Lar da Dona Cláudia é porque a casa da minha mãe era de fato um lar acolhedor. Todo mundo que vinha de Maceió para tentar a vida pela primeira, pela segunda vez, pela décima vez em São Paulo passava pela casa da minha mãe, era acolhido por ela. Ela recebia essa pessoa, assim, com coroas de ouro e pedras [preciosas] (...). Então, ela acolhia muito. Éramos só nós, mas sempre tinha alguém. Minha mãe nunca gostou de uma casa vazia. Casa vazia para minha mãe só na hora de todo mundo ir deitar e dormir. Porque se tivesse de pé, tinha que estar todo mundo na cozinha, cozinhando, fazendo cuscuz, fazendo café toda hora. Café era toda hora. Ela botava o outro para conversar. Para ter prosa, para conversa, ela fazia café por cima de café.

Claudiceia é tão fundamental para Rakyllane que seu lar acolhedor é referência primordial para o seu Instituto. Foi nesse primeiro lar onde morou que Rakyllane viu pessoas de fora da sua casa sendo acolhidas e recebidas com “coroas de ouro”. As pessoas chegadas de Maceió tinham na casa de Claudiceia um porto seguro para pousar e se organizar a fim de tentar alçar outros voos depois. A mãe de Rakyllane não gostava de casa vazia e fazia de tudo para movimentar o ambiente. Da mesma forma que nos barracos

da ocupação, o canto da cozinha aparece como uma fonte da movimentação de comidas, afetos e relacionalidades. É na cozinha que Claudiceia colocava a prosa em dia enquanto fazia cuscuz e café.

O acolhimento de Claudiceia aos parentes de Maceió foi uma referência de como construir uma casa cheia. Claudiceia ensinou a Rakyllane sua índole, seu caráter e sua honestidade. Foi esse lugar de destaque na capacidade de acolhimento e criação de uma casa aberta que fez a mãe de Rakyllane ser homenageada com o nome do Instituto. Essa reverência e respeito garantem a Claudiceia os títulos de guerreira, *batalhadeira* e mais outros adjetivos de prestígio:

Rakyllane: É aí que a gente vai sair da imagem que eu falei da minha mãe como aquela mulher que não me entendeu, a princípio, que não quis me entender, porque ela também era [inaudível] por esse abusador. Tanto é que ela passou violência física por ele por muitos anos, ela era apaixonada. Então, desconstruindo essa mãe que não teve toda essa compreensão, eu tenho a mostrar uma mãe diferente, que me ensinou a educação, a índole, o caráter, a honestidade. A mulher guerreira, *batalhadeira*, a mulher que saía de casa sem um centavo e voltava com a mala cheia.

É com essas figuras de poder e ascendência que Rakyllane diz desconstruir a imagem da mulher que não a entendeu. Os movimentos expulsivos que levaram à saída de Rakyllane da casa da mãe são atribuídos ao seu padrasto, de quem Claudiceia também sofreu violência. Rakyllane inverte a narrativa da mãe como algoz de sua expulsão de casa, reivindicando o que havia de potente nessa mãe que a gerou. Esses atributos de poder e prestígio – *batalhadeira*, guerreira – que conferem à mãe de Rakyllane poderes especiais para receber e acolher pessoas são perseguidos por ela na sua relação com a sua casa.

Seguindo o raciocínio com Silvia Federici (2017), o questionamento da autoridade feminina como fruto de uma subjugação machista e colonial, em especial no que diz respeito a seus direitos reprodutivos, não está descolado de um processo de acumulação

primitiva que aliena e expropria terras e corpos. Para Federici, a definição das mulheres como bruxas e seres demoníacos serviu para destruir relações coletivas e sistemas de conhecimento que eram a base de sustentação da resistência das mulheres camponesas na defesa do uso comum da terra na Europa pré-capitalista. A domesticação da mulher na figura da esposa passiva foi fundamental para a usurpação colonial da terra (FEDERICI, 2017:203-205).

Rakyllane vai na contramão da estigmatização das mulheres e da sua mãe em sua narrativa. Ela diz querer “mostrar uma mãe diferente” e “desconstruir” essa mãe que não “teve toda essa compreensão”, estabelecendo uma narrativa capaz de construir essa mulher como referência de maternidade. A narrativa de Rakyllane é um artifício contraconfiscatório (LEWANDOSKI & GOLTARA, 2020) que se subleva, recusa a história contínua de despossessão colonial e estabelece um fio de continuidade entre a atitude acolhedora de Claudiceia e o que faz em seu Instituto Lar da Dona Cláudia. A reafirmação que faz Rakyllane da mãe como figura de poder conecta a história dela com a de outras mulheres negras que vivem a despeito do esbulho, abrindo um horizonte de sentidos para seu futuro como travesti negra ante toda usurpação.

É nesse sentido que podemos comparar o lugar de poder atribuído à mãe de Rakyllane à matripotência, conceito criado por Oyěwùmí (2016) para tratar do lugar de senioridade e ascendência da *Ìyá* na cultura Iorubá:

Ìyá está no centro do sistema baseado na senioridade, que simboliza o que descrevo como princípio matripotente. A matripotência descreve os poderes, espiritual e material, derivados do papel procriador de *Ìyá*. A eficácia de *Ìyá* é mais pronunciada quando considerada sua relação com a prole nascida. O *ethos* matripotente expressa o sistema de senioridade em que *Ìyá* é sênior venerada em relação a suas crias. Como todos os humanos têm uma *Ìyá*, todos nascemos de uma *Ìyá*, ninguém é maior, mais antigo ou mais velho que *Ìyá*. Quem procria é a fundadora da sociedade humana, como indicado em Oseetura, o mito fundador iorubá. (OYĚWÙMÍ, 2016)

Assim como a *Iyá* do Iorubá, Rakyllane confere à posição de mãe a capacidade de gerar coletividades gestadas na casa, o que lhe proporciona uma posição de prestígio e poder. O dever moral daqueles acolhidos e recebidos na casa dessa figura matripotente consiste numa postura de reverência e respeito. É essa postura que Rakyllane tem com a sua mãe e é esse lugar que ela ocupa na relação com os acolhidos da casa. No cotidiano do Lar da Dona Cláudia, ela dá de comer, faz todo mundo trabalhar, divide função, o que lhe garante uma ascendência na produção dessa coletividade. Rakyllane aprendeu com esse espírito matripotente da mãe biológica e de outras tantas mulheres negras que a acolheram como filha em algum momento da sua vida.

Essa narrativa que atribui poder ao lugar da mãe, da pessoa que acolhia outras em sua casa, não recai numa postura romantizada e livre de mágoas por parte de Rakyllane em face de Claudiceia. A identificação de sua mãe como mulher guerreira, *batalhadeira*, não a impede de lamentar a falta da escuta e do colo de mãe quando precisou. Ao tempo que Rakyllane busca escapar de uma versão estigmatizada dessa mãe – ao denominar o Instituto com o nome de Claudiceia –, ela aponta que essa relação teve problemas, em especial ante a necessidade de escuta sobre sua sexualidade e identidade de gênero:

Rakyllane: E eu sempre tive muitas mães. Porque eu sempre procurei o colo de mãe. E da minha mãe eu nunca tive de fato. Ela era uma mulher maravilhosa, guerreira, nunca me deixou faltar nada. Mas na questão de escuta, de falar... Ela nunca me escutou, nunca sentamos para falar. Até eu poder me empoderar de fato e falar: “Você vai sentar e vai me escutar, sim. Porque eu sempre te escutei e quando eu gritei você não me escutou. Agora você vai me escutar, e se não quiser me escutar, eu saio andando, porque não dependo de você”.

A matripotência não implica a romantização do ser mãe como ser desprovida de imperfeições e faltas. A mãe de Rakyllane não a escutou propriamente, não lhe deu colo quando necessário, foi conivente com a sua expulsão de casa pelo padrasto. Entretanto, nada disso motivou Rakyllane a construir uma narrativa que não a fizesse compreender

os motivos de sua mãe. Ela recusa vincular as falhas que sua mãe teve em relação a ela a um lugar de irreverência e falta de consideração.

Depois de um tempo turbulento na casa da mãe e do padrasto, Rakyllane procurou o colo de mãe na casa da tia, que conseguiu um barraco com o novo namorado e foi morar na periferia de São Bernardo. Segundo Rakyllane, a tia que a acolheu era muito mais afeita à escuta do que Claudiceia. A sua acolhida no barraco com a tia coincidiu com o momento em que descobria os próprios desejos. Na época, Rakyllane começou a se entender como “homossexual” na igreja que frequentava. Começou a conviver com as lésbicas que iam ao culto evangélico até que descobriu “que no mundo lésbico tem o gay”. Se na casa da mãe não podia fazer nada, na casa da tia ela tinha alguma liberdade para desfrutar dessa convivência. O acolhimento da tia foi fundamental para Rakyllane começar a se tornar quem queria ser, o que faz dela mais uma figura materna com ascendência e poder.

Passado o tempo na casa da tia, Rakyllane procurou “o povo da macumba para [s]e acolher”. Foi quando raspou a cabeça e se fez dentro do orixá. A mãe de santo é citada como mais uma das muitas mães que Rakyllane teve em sua história. Ela morou de favor no Ilê por um tempo até começar sua transição de gênero e passar a viver da prostituição. Há um hiato de alguns anos na história contada por Rakyllane sobre esse período, o que dá a entender que foi um momento difícil de sua vida. Além de acolhê-la em uma casa, a mãe de santo foi também guia espiritual e fez nascer seus orixás.

A tia, a mãe de santo e Claudiceia, todas foram consideradas mães na vida de Rakyllane. Todas essas mulheres negras foram referência de acolhimento para ela e representam um lugar a ser reverenciado e respeitado. As três abriram a casa para pessoas que não moravam com elas, para passarem um tempo até arrumar alguma coisa. As mães

de Rakyllane se tornaram referência para ela por terem dado de comer, oferecido abrigo, acolhimento e, em alguns momentos, o colo.

Na sequência dessas mulheres negras, Rakyllane contou sobre seu encontro com Maria das Dores, coordenadora do MTST. É interessante que a figura da dirigente do MTST aparece na narrativa em um *continuum* de quando Rakyllane falava das mães que a acolheram, o que sugere uma quebra entre uma distinção comumente feita entre a liderança política no espaço público e a pessoa que garante os cuidados domésticos no espaço privado. Maria das Dores conectava-se a essas histórias matripotentes em sua atividade militante, recebendo e acolhendo famílias nas ocupações do Movimento, ganhando papel de destaque na direção do Movimento. Após algumas décadas em que ocupou terra pela primeira vez com a mãe biológica, Rakyllane estava numa ocupação pequena que foi acolhida pelo MTST:

Rakyllane: Eu fui para essa ocupação. E a nossa ocupação era muito pequena, não tinha uma quantidade grande de famílias para lutar por todas as reivindicações que nós queríamos, por todas as pautas que nós tínhamos. E aí é quando nossa coordenadora fica sabendo do MTST e da Maria das Dores, que é hoje a coordenadora nacional do MTST. Superindico um dia você chamar ela para uma conversa. É uma *nega* babado. Te passo o contato. Ali é uma negra militante que se amarrou e se acorrentou na frente de ocupação para que a polícia não pudesse entrar. Resistiu e ficou, e as ocupações estão hoje com seus apartamentos. E aí, nós éramos dessa ocupação e o **MTST nos acolhe**. Dentro dessa ocupação onde eu morava era o mesmo que uma favela. Então assim, era barraco do lado de barraco. Tinha os manos e as minas, as trans, o gordo, o preto, o branco, tinha a mulher separada, menino com cachorro, papagaio, rato, sapo, tinha de tudo. E aí o **MTST nos acolhe e nós começamos a fazer parte do MTST**. E aí é quando eu volto para vir para as cozinhas e tal. (Grifos nossos.)

Maria das Dores chega à história de Rakyllane com o mesmo *status* agregador que sua mãe, sua tia e sua mãe de santo. A capacidade de conformar coletividades plurais com todo o tipo de gente para morar na ocupação é o que outorga a ela o papel de dirigente política e uma posição de respeito dentro do Movimento. A demonstração de força dessa mulher negra que se acorrentou na frente da ocupação desafiando a polícia confere a ela uma inegável figura de poder referenciada na expressão “*nega babado*”.

O MTST desponta como um grande acolhedor de gente diversa, capaz de potencializar a construção dessas muitas coletividades que se encontram numa ocupação. Agora, por outra ótica, constatamos que o trabalho agregador promovido nas ocupações acaba sendo feito em menor escala por essas figuras maternas. Se a figura da mãe se conecta por essa capacidade produtora de coletividades com a da dirigente política, temos que o papel da dirigente política é o de fazer da ocupação o encontro das matripotências de várias mulheres negras que cuidam, recebem, encaminham e fazem essa casa crescer.

Essas histórias de acolhimentos na casa da mãe, da tia, da mãe de santo e do MTST servem de referência às atividades de Rakyllane no Instituto Lar da Dona Cláudia. No trecho a seguir, Rakyllane é explícita ao confessar o quanto aprendeu no MTST sobre a habilidade de acolher e que levou isso para sua casa em Santo André:

Rakyllane: A casa em que cabem sete, cabem oito. A casa em que cabem dez, cabem vinte, porque o MTST me ensinou sobre ocupação com 30 mil pessoas. E todo mundo comia e bebia tudo igual. Se era uma salsicha, era dividido. Se fosse uma salsicha, ninguém comia. Deixava para os coordenadores, porque os coordenadores ficam de sol a sol dentro da ocupação, subindo e descendo, numerando barraco, ficam de sol a sol pegando nome, ficam de sol a chuva dentro de barraco, costurando barraco pro povo. Então, se tinha só aquela mistura, a gente deixava para os nossos militantes. Era comida, arroz e feijão para todo mundo. É isso, pessoal? É isso. Eu não tenho mistura todo dia, tem dia que nós vamos comer uma semana de ovo. Só não come sem mistura. Mas que vai ter de ser uma semana de ovo, vai. Porque nem todo mundo tem trabalho, e aí vem a pandemia, e todo mundo fica desempregado.

A ascendência dos coordenadores é justificada por serem aqueles que mais se doam ao movimento. Por ficarem de sol a sol pegando nome, construindo barraco, subindo e descendo, em síntese, por ficarem recebendo e acolhendo o máximo de pessoas no movimento, aos coordenadores é conferida uma legitimidade para que possam comer a mistura, quando de sua escassez. Tal senioridade dos coordenadores, no entanto, não implica que todo mundo coma e beba igualmente. Há sempre espaço na casa para que mais pessoas – independentemente das dificuldades pessoais, do desemprego – possam

dividir as refeições. Rakyllane faz um paralelo direto entre o que diz ter aprendido com o MTST sobre essa dinâmica do compartilhamento de refeições e o que aplica na sua casa. O MTST ensinou uma maneira de organização de coletividades que ela leva para o seu Instituto e para a vida.

A senioridade na ordem da alimentação e a ascendência de quem pode comer a mistura nos dias do perverso regime de escassez – situação para além do controle dessas figuras maternas – apresentam a contraface das situações descritas no capítulo 1 a respeito das agruras de se morar de favor. Os acolhimentos que essas mulheres fazem de pessoas que muitas vezes são externas ao que se convencionou chamar de família não impossibilitam a existência de constrangimentos e do preconceito de moradia.

Entretanto, os eventuais movimentos expulsivos são contrabalanceados pelos movimentos absorptivos que o acolhimento das mães permite. Ao fixar os limites da família e da casa, a política habitacional busca interromper os fluxos desses acolhimentos sem com isso fazer cessar os movimentos disruptivos das expulsões. As casas discretas, enquanto projeto, são bloqueadoras de matripotências acolhedoras. As casas discretas também são um projeto constantemente subvertido por todas essas mulheres negras – como Rakyllane – que mantêm essa pulsão de construção constante de novas coletividades.

Gestando travestis

A figura de mãe que Rakyllane ocupa no Instituto Lar da Dona Cláudia não é uma representação isolada na cena LGBT ou do que os estudos em gênero e sexualidade têm apontado. Diversas etnografias apresentam a ascendência desse lugar da mãe, que cultiva um *setting* capaz de acolher uma diversidade de corpos e humanidades. Sem essas mães,

essa gênese travesti seria muito mais difícil: “As mães são as responsáveis pela ‘gestação’ da pessoa travesti que, como espero ter demonstrado, se constitui também a partir de discursos e práticas de exclusão, criminalização e patologização” (PELÚCIO, 2009:239).

Essa posição de gestante, de ascendência sobre a produção dos corpos, faz da mãe uma figura central nas etnografias sobre prostituição, sobre o mundo do *vogue*, das *drag queens* etc. Nos mais distintos contextos, as mães travestis montam em suas casas um ambiente fundamental para a ontogênese pessoal de suas filhas, ou seja, para que tenham a possibilidade de se formar como pessoas. Ao discutir a vivência de travestis prostitutas em São Paulo, Larissa Pelúcio (2009) traz a figura da mãe dentro da cafetinagem como uma mediadora importante para as travestis no acesso à moradia, alimentação e proteção:

Como administradora, a cafetina pode ganhar também um status de *mãe*, no sentido de cuidadora e protetora. É ela quem impõe as regras que, se não cumpridas, podem custar muito caro à infratora. A ela se paga a “diária”, que corresponde não só à moradia (e em algumas casas, à alimentação), mas também à proteção na rua e ao direito de fazer o ponto na região de domínio da cafetina. (PELÚCIO, 2009:208)

O provimento de alimentação, camas, proteção, uma área para desempenhar o trabalho é parte essencial do cuidado com as pessoas acolhidas por essas mães. Assim como Rakyllane arruma a vida de todo mundo, ajuda a encontrar trabalho, pensa a alimentação de todas as pessoas acolhidas no Instituto Lar da Dona Claudia, as etnografias com prostitutas têm apontado para esse lugar ocupado por cafetinas.

Para lá do provimento de comida, lugares para dormir e afeto, as mães também desempenham um papel de embelezamento de suas crianças, como fica bastante explícito entre as mães de Vogue. Surgido nos Estados Unidos, no Harlem, entre as décadas de 60 e 80, o Vogue é um conjunto de danças, desfiles e *performances* presentes em bailes frequentados por travestis, *drag queens*, bichas, *queer*, na maioria negras. Nos bailes, as participantes disputam por um troféu fazendo uso dos passinhos de dança, do deboche,

de vestidos de gala e de muita pose. As competições são disputadas por casas que são lideradas por mães.

Nas palavras de Bailey:

Casas são lideradas por mães e pais que, independentemente da idade, fornecem orientação parental a numerosas pessoas LGBT negras que foram desvalorizadas e rejeitadas por suas famílias de sangue, instituições religiosas de sua infância e a sociedade em geral.⁸³ (BAILEY, 2013:92)

As mães têm um papel essencial de cuidado, de acolhimento e de condução das casas no Vogue. É o caso de Blanca Evangelista, personagem fictícia da série *Pose*. Blanca Evangelista é mãe da *House of Evangelista*, casa criada por ela após romper com a *House of Abundance*, de sua mãe Elektra. Na série, Blanca faz de tudo para melhor cuidar de seus filhos Damon, Angel e Papi. Além de acolhê-los no apartamento que alugou e de compartilharem as refeições juntos, Blanca se esforça para que Damon consiga entrar e se formar na escola de dança, busca o que estiver ao alcance para que Angel consiga realizar seu sonho de ser modelo e se empenha ao máximo para que Papi não volte para o tráfico de drogas e seja novamente preso.

O cuidado com os filhos por parte de Blanca Evangelista, e das mães de casas de Vogue em geral, estende-se às pistas de dança dos bailes. As mães são, geralmente, as que mais se engajam no embelezamento e no aperfeiçoamento estético de seus filhos nos passos de dança, nas vestimentas, na maquiagem, nas *performances*. São elas que passam a semana costurando as roupas ou cobrando os ensaios para que as apresentações sejam belas nos bailes (BAILEY, 2013). Essa relação das mães com a estética dos filhos se aproxima de mais um aspecto do que Oyêwùmí (2016) chama de matripotência:

83 Tradução livre: Houses are led by mothers and fathers who, regardless of age, provide parental guidance to numerous Black LGBT people who have been devalued and rejected by their blood families, religion institutions of their childhood, and society at large. (BAILEY, 2013:92)

A conexão da instituição Ìyá e a estética continuam através do processo de parto físico e do cuidado pós-parto da criança. Todos esses processos são considerados como ọ̀nàyiya – fazer arte – entre outras coisas. O cuidado pós-parto da criança nos primeiros meses de vida requer moldagem contínua (análoga à moldagem da argila) da cabeça em uma forma bonita. Mas é explícito que a visão mais esteticamente agradável é a criança em si mesma. Ọ̀mọ̀lẹ̀wà (prole é beleza) é um nome pessoal comum e frequentemente incluído em apresentações de orikis. Em outro nível, Ìyáḽẹ̀wà (Ìyá produz beleza) seria um nome apropriado porque Ìyá não só formam bebês; elas também são a fonte de bebês que, por definição, são criaturas bonitas que, inerentemente, tornam a existência humana bela. Ter filhos é considerado a bênção suprema de orixás e ancestrais. (OYÊWÙMÍ, 2016:14)

Mas se a construção do parentesco nessas casas passa quase que totalmente ao largo da reprodução biológica, de onde surgem corpos suficientes para que elas permaneçam por tantas gerações produzindo parentescos? No episódio piloto de *Pose*, a mãe da recém-formada *House of Evangelista* está desesperançada por ter perdido o duelo para sua antiga casa e atualmente rival *House of Abundance*. Com as caras tristes e desconsoladas, os integrantes da *House of Evangelista* são abordados por Papi, um morador de rua latino em busca de abrigo. “A *House of Evangelista* recebe qualquer alma perdida”, responde Blanca, a mãe da casa. Enquanto Papi vai buscar as suas coisas, Pray Tell, a personagem de Billy Porter que é o mestre de cerimônias das *ballrooms*, diz: “Você quer um motivo para continuar depois de tudo que aconteceu hoje? Aí está o motivo. *Houses* são lares para meninos e meninas que nunca os tiveram. E eles continuam aparecendo, assim como o sol sempre nasce”.

É da certeza implacável de que sempre haverão meninos e meninas em busca de um lar – tão certo quanto o nascer do sol – que a comunidade do Vogue entende a perenidade e a necessidade das casas. Essa matéria que constitui gente que dança, gente que faz pose, gente que disputa troféus nas *ballrooms*, seguirá sendo abundante. Quanto mais abjeção nas casas discretas é produzida, mais abundante será a matéria para a

produção de gentes nas casas de Vogue, nas casas de prostituição ou no Instituto Lar da Dona Cláudia.

Casa e sociogenia

Os estudos antropológicos têm reiterado sistematicamente que fazer casa significa, entre outras coisas, fazer parentes. A história de Rakyllane nos faz retornar a essa constatação recorrente. Acolhendo filhas, filhos, netos, esposo, esposa e outros agregados no Instituto Lar da Dona Cláudia, Rakyllane cria laços que só não seriam reconhecidos no âmbito do parentesco por visões estreitas já debatidas e superadas no campo. Nessa acepção, parentesco não se resume a um “código cultural”; trata-se de um processo constitutivo de ontogênese pessoal, como apresentam Emília Godoi e Pina-Cabral (2014):

No interior de cada uma destas vicinalidades, as casas são constitutivamente dependentes das relações entre si, ou seja, essas relações são o que lhes dá existência. Tradicionalmente, a antropologia tem chamado isto de “entreaajuda” ou “ajuda mútua”. No entanto, o que está em causa quando uma criança sabe que pode comer ou dormir na casa da mãe, da tia, da avó ou da cunhada; ou quando um homem que necessita de um martelo simplesmente entra na casa do irmão e leva com ele o martelo; ou quando uma jovem mãe deixa o filhinho na casa de sua mãe ou da irmã e vai mundo afora tentar fazer-se à vida, é muito mais que simples ajuda, é “participação” interpessoal – algo que nunca mais vai sair dessas pessoas, lhes é constitutivo enquanto pessoas.

De fato, o conceito lévy-bruhliano tardio de “participação” (Lévy-Bruhl, 1949) é da maior utilidade neste contexto. Para o filósofo francês, a noção de que as pessoas participavam umas das outras num processo de partibilidade constitutiva era o que explicava o pensamento mágico e estava na raiz dos próprios fenômenos identitários da vida pessoal e familiar. A nova forma mutualista de ver o parentesco como “companhia” (vide Sahlins, 2011; Pina-Cabral, 2013) ajuda-nos a ultrapassar a “herança de Maine”, isto é, a propensão para separar parentesco de residência como princípios constitutivos da vivência social (Pina-Cabral, 1989). Assim, parentesco e família voltam a ser integrados, pois não são “códigos culturais”, mas sim processos de constituição de pessoas que, por sua vez, são constituintes de entidades sociais de todo o tipo. (GODOI & PINA-CABRAL, 2014:13 e 14)

Seguindo essa linha de raciocínio, a participação (no sentido lévy-bruhliano) de Rakyllane nessas diferentes residências a constituiu como pessoa. Ela apregoa que essas muitas mães que lhe deram casa em diferentes momentos fizeram dela a pessoa que é hoje. Rakyllane atribui a sua verve acolhedora à maneira como vivia na casa de sua mãe Claudiceia; entende como fundamental ter passado pela casa da sua tia, e a primeira república para começar a frequentar espaços LGBT; e aprendeu nas ocupações do MTST como acolher gente diversa. Suas muitas mães fazem parte de quem ela é hoje.

A ontogênese de Rakyllane como pessoa passa por essas casas em que ela morou e pelos parentes que fez. Já não estamos comungando das categorias apriorísticas do antropólogo para analisar a casa e sua produção de parentes. Fazer parente deixa de ser um código cultural, e a linguagem do parentesco da Antropologia perde o lugar classificatório das culturas a partir das dualidades entre matrilinearidade/patrilinearidade; descendência/filiação.

Na história de Rakyllane, entretanto, é ressaltada uma diferença crucial na maneira de se fazer pessoa em cada uma dessas casas. Junto dessa constituição de si, Rakyllane encontrou limites coletivos distintos, em cada uma das casas, para as possibilidades de se experimentar. Por mais cardinal que tenha sido a casa da sua mãe Claudiceia, lá não era um lugar em que Rakyllane se sentia validada para experimentar determinados afetos, relações, transformações no corpo. O processo de tornar-se travesti acompanhou também um processo de passar por diferentes casas em que determinadas experimentações fossem não só validadas, como vividas sem nenhum prejuízo nas relações. Assim como as casas ofereceram a Rakyllane a possibilidade ontológica de tornar-se quem é, a participação em algumas casas foi também um entrave ao desabrochar de determinadas facetas de quem ela queria ser. A ontogênese pessoal não impede, nesse caso, uma desautorização

ontológica de certas maneiras de ser que determinadas relações, à medida que nos constituem, se apresentam.

Casas, parentes e pessoas se constituem mutuamente, mas o fazem de maneiras distintas. A imbricação numa rede de relações constitutivas de parentesco e casa não implica uma liberdade absoluta na ontogênese. Há fatores danosos que desequilibram a potabilidade de um ecossistema de relações e que podem levar à interrupção e ao aniquilamento, como na reflexão de Nuñez:

Aqui, lembramos que a água potável não é um líquido em que não há substâncias tóxicas, mas é aquela em que esses fatores estão reduzidos a um nível que não nos prejudica. A água saudável para nosso consumo não é pura, é potável. Nesse sentido pensamos na potabilidade não como uma ausência de toxinas, mas como uma redução delas a um ponto que não nos destrua. (NUÑEZ *et al.*, 2021:86)

A busca de Rakyllane por novas casas não se deu em direção a uma forma pura de morar, sem contradição ou violência transfóbica. As ocupações não são livres de fofoca, violência e expulsões de casa. Essas violências estão diluídas numa convivialidade mais ampla, que permite que essas relações não a destruam. Rakyllane mostra que é possível alçar voos em busca de outras casas e redes de relações potáveis.

Afirmar isso de maneira nenhuma se confunde com um retorno às velhas dicotomias do inato e do adquirido, ou num motivo para que se recorra às categorias apriorísticas classificatórias sobre uma constituição mútua das relações. O querer-ser e a narrativa de si são igualmente ontológicos e constitutivos das pessoas, e sua interrupção é também uma forma de morrer. A questão é reconhecer quando essa participação envolve aniquilação.

Sucede, portanto, algo a mais nas casas para além de ontogênese pessoal através da confecção cotidiana de parentes e relações. A ontogênese ocorre em meio a uma produção narrativa autorreferente de como os habitantes de uma casa se entendem como

agrupamento. Rakyllane expressa muito bem essa diferença quando diz que o “ser gente” do MTST é diferente das noções de pessoa com que tinha tido contato até então. Para ela, a condição de ser gente prescinde de uma coletividade que a reconheça enquanto tal:

Rakyllane: **Ser gente é isso:** é quando um **movimento**, é quando um **coletivo** te fala que você é, te mostra o que você é. E te faz tirar uma capa que te cala. E que você sabe que **você tem todas as possibilidades, de dentro de todos os âmbitos**. Que nós quando nos documentamos temos todos os direitos como qualquer cidadão cis. E o MTST dá isso (...). (Grifos nossos.)

As casas onde morou foram fundamentais para Rakyllane tornar-se a pessoa que é hoje, mas não foi em todas elas que lhe reconheceram as mesmas possibilidades do que significa ser gente. Em cada uma dessas casas, as coletividades que eram geradas concebiam a sua condição de ser gente de uma maneira distinta. Em algumas delas, ser travesti estava fora do que Rakyllane poderia cogitar em termos de experimentações ontológicas.

O embate entre as concepções do que significa ser gente remonta à proposta de humanismo radical de Sylvia Wynter (1995, 2000, 2006). Para Wynter (2001), ao desenvolver o conceito de sociogenia, Frantz Fanon contesta “a definição puramente biológica da nossa cultura atual de que significa *ser*, e, portanto, do que significa *poder ser*, humano” (Wynter, 2001:31, grifos no original *apud* Gagné, 2018:45). A sociogenia rompe com o pressuposto de que a biologia constitui nossa humanidade em comum e de que a cultura seria uma camada de ordem distinta.

Na leitura de Wynter, Fanon teria realizado uma revolução intelectual ao estipular que para além da ontogenia existiria a sociogenia, ou seja, para além da produção ontológica dos sujeitos denominados humanos, existe a produção do que pode ser e do que não pode ser humanidade. A partir dessa formulação, Fanon teria expandido as

possibilidades de experimentação de humanidade e criado um código para pensar as múltiplas variações do gênero humano:

Tomando como ponto de partida a obsessão classificatória racial como *episteme* da modernidade, a nova explicação de Wynter carrega consigo o humanismo radical de uma formulação de ser humano como *Homo narrans* – um ser híbrido que se autoinstitui (biológica e narrativamente). O reconhecimento desse ser é possível por meio da revolução fanoniana, sobretudo ao desenvolver seu conceito de sociogenia, isto é, o princípio da humanidade como autopoiesis, natureza-cultura, sem a sobredeterminação cultural ou a unidade estritamente biológica da espécie. (PATERNIANI; BELISARIO & NAKEL, 2022:19)

No processo de constituição mútua de parentes, pessoas e casas, cria-se também uma narrativa autoconstitutiva do que esse agrupamento é e do que ele pode ser. Para além da ontogênese, as casas produzem sociogênese. Quem mora em uma casa se relaciona com a maneira como os demais coabitantes se entendem como agrupamento, como conjunto de pessoas. Participar de uma casa é mais do que uma identidade com um sobrenome, com uma etnia, com uma *House de Ballroom*: é relacionar-se cotidianamente com uma referência comum do que nos constitui enquanto gente. Essa referência é endógena: a pessoa que participa de uma casa participa também de uma autopoiesis narrativa de como aqueles coabitantes percebem a si mesmos nas suas possibilidades de experimentação biológica e cultural.

Esse corpo, ora tido como abjeto, quando em luta, cria uma narrativa que torna possível afirmar-se gente em meio a todas as tensões territoriais e políticas. Outrora categorizado num dos escaninhos de sub-humanidade, essa pessoa em coletivo percebe que esse arco de possibilidades pode ser ampliado em meio à disputa por criar outra história. Rakyllane, junto com marginais, negros, prostitutas, usuários de drogas e desempregados, fez-se gente quando ocupou um pedaço de terra e quando juntos reivindicaram suas casas. As narrativas autopoieticas e os horizontes de possibilidades do que significa ser gente mudaram na luta.

Rakyllane leva do MTST para a vida o aprendizado de fazer coletividades mais abertas às diversas possibilidades do que é ser gente. Ser gente, aqui, é um campo aberto onde muitos caminhos podem ser trilhados, inventados, descobertos e experimentados. Fazer um barraco numa ocupação significa fazer novos parentes sim, mas principalmente alargar os horizontes do sentido das relações que se pode experimentar e que podem nos constituir. É abrir-se para um novo conjunto de relações e se jogar na aventura de fazer de si outra pessoa.

Na concepção discreta do começo da política habitacional brasileira, é ininteligível uma humanidade que habite os campos simbólicos daquilo que é considerado, em sua perspectiva, promíscuo, abjeto, sem família, misturado. Está embutida no projeto de casa discreta uma sociogenia que renega à condição de sub-humanidade as favelas, os cortiços, os quilombos e as ocupações. A casa discreta cria uma narrativa autopoietica em que só é concebível habitar unifamiliarmente, monogamicamente, com limites rígidos entre abjeções e famílias.

Essa narrativa, contudo, não se confunde com a experiência constitutiva de si dessas pessoas. Não é a narrativa que diz que os moradores da casa são higiênicos, comportados, de família, que define o que seus coabitantes serão. Tampouco a palavra promiscuidade, contida nos relatórios, sobre a maneira de morar nos cortiços faz dessas pessoas promíscuas. Fazer isso, diz Wynter, é confundir o mapa com o território e fechar os olhos para as possibilidades de experimentação ontológica. Confundir a representação de si das pessoas com a definição do que elas são é assumir a completude da casa discreta.

Em seu projeto intelectual, Wynter (2006) defende uma restauração da diferença entre humanidade e expansão ocidental, uma confusão fruto da história da imposição do conceito europeu autorreferente de *Homem* para as demais humanidades a partir da invasão colonial. O que era uma representação da ideia de humanidade surgida na Europa

foi confundido com o próprio fenômeno que se queria representar. Os europeus tomaram o mapa pelo território e não encararam as tantas humanidades que encontraram durante a expansão do Ocidente como uma oportunidade para rever as suas próprias representações, optando por subjugar todas essas experimentações do humano a categorias de sub-humanidade.

Essa sociogenia combativa, inspirada em Mafeje (2008), produz gente que transita num mundo plural de concepções. Reivindicar uma casa enquanto mulher trans requer de si a afirmação de elementos dos códigos sociogênicos da política habitacional, mesmo que seus critérios sejam sinônimo de morte e aniquilação de algumas conformações familiares ou de relacionalidades. O resultado é esse combate entre o que significa ser gente em todas as etapas da luta por moradia:

Rakyllane: O que é ser gente? Ser gente é ser legal, é ter documento. Nossas mulheres trans, eu estou com caso de mulheres trans que eu estou resolvendo que vai entrar no MTST que não têm documentação nenhuma, que o Poder Público não tá nem aí. Para o governo, o nosso voto não é contável. Mas quando nosso voto conta, eles vêm atrás da gente (...). Quando fala que a Rakyllane é presidente do Instituto e é documentada: “Ah, ela é gente”. Quando fala que a Rakyllane tem um empreendimento de 250 mil por luta, “ela é gente”. Opa, ela é mulher, tem que respeitar. Mas se ela fala que é prostituta e trans, não. Imagina, é uma prostituta!

Para Rakyllane, há uma simultaneidade entre códigos sociogênicos que poderiam ser vistos como antagônicos. Ao tempo que gente é o que o coletivo diz que é, gente também é o que o Estado diz que é: ser legal, ter documento. Esse trânsito entre diferentes códigos sociogênicos só aparenta contradição para quem acha que os discursos definem sozinhos os destinos das pessoas e a contradição forma caminhos incompatíveis. Para quem, como Rakyllane, ser gente constitui as experimentações do possível, essa contradição facilmente se resolve com a luta:

Rakyllane: Porque para você entrar no MTST, para começar a luta, beleza, você entra sem documento. Mas quando você entra e a Caixa vai fazer o primeiro dossiê, que você começa a dar as primeiras presenças, você precisa de um documento. E é quando você não tem documento, você vai lá e fala: “Eu não tenho documento”. Opa, nossa, é um empecilho. Aí o coordenador do Movimento passa para o outro coordenador, que chega para o outro, que chega para o outro, que dali é articulado. “Olha, vamos tirar esse companheiro, vamos documentá-lo. Vamos documentar o companheiro, porque ele não pode ficar para trás”. E se não sabe ir? É analfabeto, “não sei ir”. Quem é o companheiro que vai levar fulano lá no cartório? Eu até me emociono, tá? (Rakyllane chora.) **Quando as pessoas te mostram que você é gente. Antes disso eu não era nada, não era ninguém. Eu era apenas aquela mulher que tinha sido abusada, violentada (...).** Eu nunca pude chorar. Hoje eu tenho essa possibilidade. (Grifos nossos.)

Com tantas vozes para dizer o contrário, Rakyllane se fez gente em meio a documentos, lágrimas, cartórios, bandeiras de movimento e lonas. Elementos que não se arranjam de maneira harmônica e sem narrativas contraditórias. Essas diferenças de narrativa se compõem de forma dissonante, polifônica, conflituosa, combativa. Sendo gente assim, Rakyllane conquistou um apartamento num conjunto habitacional e criou o Instituto Lar da Dona Claudia, onde acolhe gentes de diversas origens, de diversos destinos. Rakyllane é o fracasso de todos os códigos sociogênicos que quiserem definir uma única maneira de ser gente. Tal qual Sylvia Wynter, Rakyllane entende o ser gente muito mais próximo da dinâmica das marés do que da conquista das caravelas (PATERNIANI *et al.*, 2022). Ela tem disposição de ir além das representações do humano para se engajar nas possibilidades reais do que significa ser gente.

Assumindo que para além da ontogênese, as casas evocam uma sociogênese própria, podemos agora aprofundar a crítica ao conceito lévi-straussiano. Os princípios antagônicos de matrilinearidade/patrilinearidade; descendência/filiação são parte de um discurso antropológico que pressupõe a universalidade de uma maneira heterossexual de produzir parentes. Desde Lévi-Strauss, as casas estudadas já demonstravam que o uso dessas categorias analíticas não dava conta da criatividade mobilizada pelos interlocutores para a edificação cotidiana. Em vez de abandonar esse discurso analítico, Lévi-Strauss confunde o mapa e o território que queria representar e reforça a

universalidade do seu código sociogênico. Designando a organização social casa como um modelo híbrido da teoria existente, o autor francês se nega a reconhecer a força inventiva, observada por ele mesmo, das pessoas que viviam naquelas casas.

Não é à toa que os estudos antropológicos sobre casa acabaram se tornando a anunciação de uma miríade de etnocasas. Não deixando de reconhecer as riquezas que todas essas etnografias elaboram sobre os referidos contextos, ao acoplar as noções de casa a um discurso classificatório da cultura, esses estudos compreendem a casa como uma função da reprodução. Dito de outra maneira, em algumas dessas pesquisas foi confundido o mapa com o território, e a narrativa autopoietica produzida nessas casas foi equivocadamente tomada como a experiência biológica e cultural existente e definitiva, e não produto da criatividade daqueles que lá moravam.

A cultura também pode ser sinônimo de rejeição, não aceitação e não acolhimento, como é o caso da concepção de que ser *queer* é Un-African (Mathebani, 2017) ou significar a expulsão de *la raza* e da cultura *chicana* (Anzaldúa, 1987). Nesses casos, casa pode ser sinônimo de uma narrativa de si que exclui quem dela faz parte. A reificação de uma etnocasa como locus de reprodução da cultura reforça movimentos expulsivos para aquelas gentes que ali não podem florescer. Entendendo a casa a partir da capacidade inventiva e criativa de seus coabitantes, vemos que é na primazia das relações que essas experimentações sexuais e de gênero tornam-se viáveis.

A casa, quando vista como meio de reprodução da cultura, como etnocasa, percebe os processos ontogenéticos de produção das pessoas como uma função reprodutora da cultura. Ignora que essas mesmas casas produzem experimentações de humanidades não taxonomizáveis em termos apriorísticos que qualquer princípio de organização social possa postular. Os princípios de matrilinearidade e patrilinearidade, especialmente quando acoplados a papéis rígidos de um sistema sexo-gênero, podem até ser observáveis

empiricamente nas casas estudadas pelos antropólogos, mas a sua existência não antecipa todas as experimentações possíveis das pessoas daquela casa.

Em alternativa, a consciência de que além de processos ontogenéticos, as casas são *loci* de experimentações sociogênicas das humanidades nos tira das encalacradas que a ideia de etnocasa pode sugerir. Em vez de uma humanidade que *serve-para* a reprodução, é possível conceber o “ser gente” produzido pelas casas como campos abertos de experimentações, cuja resposta em cada casa será diferente. A ênfase proposta aqui é, em vez de focarmos nos princípios de organização das casas que invariavelmente postularão um tipo de humanidade, lançar um olhar sobre a diversidade de humanidades que as casas podem produzir.

Em face dessa qualidade aberta de humanidade, há as casas que enquadram essas experimentações a partir do código humanidade/sub-humanidade, cultura/abjeção. Mas há também muitas outras posturas possíveis para encarar as experimentações de humanidade que acontecem nas casas. Rememorando a maneira afetiva de receber visitas e pessoas de passagem em casa, Rakyllane reformulou as bases da casa em que cresceu para fundar uma maneira fecunda de acolher a diferença. Ressignificando o sentido de ser mãe, Rakyllane ergue no condomínio Novo Pinheirinho novas possibilidades de ser mulher, de ser travesti.

Considerações finais

Comecei esta tese refletindo sobre uma máxima utilizada pelos movimentos de moradia, assim como sobre o que ela pode revelar sobre a difusão da propriedade privada da casa. A expressão “tanta casa sem gente, tanta gente sem casa” evoca um lugar de disputa sobre narrativas distintas do que constitui “ser gente”, do que pode ser considerado como humanidade e do que significa e configura “casa”. Essa disputa de sentidos agudizou-se no período da pandemia, afetando sobremaneira os rumos desta tese.

Afinal, como investigar os sentidos de casa a partir dos confinamentos que o “fique em casa” estabeleceu? De que maneira é possível fazer etnografia sem “fazer campo”? Essas foram algumas das questões metodológicas que acompanharam a escrita desta tese e que motivaram duas linhas de investigação paralelas: Uma delas pela história da política habitacional brasileira e alguns de seus documentos e registros históricos e outra a partir das trajetórias de interlocutores de pesquisa, como foco especial na vida de Rakyllane.

O desafio – desde a experiência etnográfica até a escrita – foi o de entrar em contato com uma pluralidade de mundos sem sair de casa. A produção de reflexões sobre uma diversidade de casas foi mediada por uma mesma tela de computador e dentro de um só quarto. A análise de documentos e registros na bibliografia da política habitacional brasileira ocorreram, em grande parte, na mesma tela em que pude ver e ouvir Rakyllane durante a entrevista que fiz com ela. O rompimento dessa estrutura discreta da casa onde a pesquisa ocorreu na maior parte do tempo contou com boas doses de fabulação para que fosse possível convencer a leitora da multiplicidade de mundos que habitam a etnografia.

A política habitacional brasileira tem tido efeitos na vida das pessoas tendo como base uma concepção em que o ser gente está imbricado numa base biológica comum, que

deve ser constantemente vigiada em seu equilíbrio e reprodução. Desde sua gênese, a política habitacional brasileira faz uso de intervenções sexo-arquitetônicas que promovem uma humanidade em detrimento de categorias de sub-humanidade. Estabelece-se que para viver humanamente é preciso ter banheiros e cozinhas privados, ambientes ventilados e iluminados, coabitar unifamiliarmente, sem a presença de estranhos. A política habitacional brasileira delineia uma casa completa para uma humanidade que crê na ilusão de sua completude.

As maneiras de morar que não condizem com esse modelo cotidianamente foram historicamente ameaçadas de remoções, demolições, intervenções urbanas. No primeiro Código de Obras de São Paulo, os cortiços foram condenados à demolição por serem considerados promíscuos, ou seja, por reproduzirem gente de uma maneira tida como sub-humana. Esse padrão segue até os dias atuais assombrando quem mora em favelas, vilas, cortiços, palafitas, barracos. Gente que concebe ser humano de outra maneira e que não se prende a ideias fixas de biologia e cultura para experimentarem seus modos de morar correm o risco de serem despejadas de suas casas.

Para deter a sub-humanidade, arquitetos, engenheiros e planejadores urbanos criaram sucessivas versões de casas discretas para serem distribuídas de forma benevolente por políticas de difusão da propriedade. As moradias promovidas pelos programas de política habitacional ao longo de mais de um século seguiram o modelo da casa discreta e, vinculado a ele, o pressuposto de uma família embranquecida e heteronormativa. A arquitetura esteve ao lado de outros campos de saber preocupados em sanar patologias sexuais e edificar uma maneira saudável de reprodução – aquilo que Foucault (1999) chama de *scientia sexualis*.

Esse *modus operandi* permite associar a lógica de produção das cidades ao que a literatura do *black studies* tem entendido pelo conceito de *plantation*. Mais do que um

sistema de monoculturas baseado na exploração de mão de obra negra escravizada para manutenção de relações coloniais com a terra, essa literatura compreende *plantation* por um processo epistêmico que segrega classes de humanidade, esquadrinha o espaço e leva processos de homogeneização ao extremo.

Do ponto de vista da *plantation*, a fixação da mulher no papel de esposa, num casamento monogâmico, é fundamental para a reprodução desse tipo de humanidade homogeneizante. A esposa, quando confinada nas dicotomias da casa discreta – público/privado, masculino/feminino, família/promiscuidade –, é o elo para a reprodução biológica e cultural desse tipo de humanidade. À mulher é imperioso ser mãe, desde que isso não signifique romper com a arquitetura do dentro e fora da família da casa discreta. Ela pode criar seus filhos biológicos ou, no máximo, aqueles reconhecidos pelo Estado desde que não sejam contaminados na sua humanidade pelo que há de abjeto, por aquilo que está fora das paredes da casa. A esposa recatada imaginada pela política habitacional é encarregada também de fazer a gestão da abjeção da casa, limpando-a e deixando a sujeira do lado de fora.

As orientações sexuais e identidades de gênero que destoam da heterossexualidade e da cisnormatividade são tidas como uma ameaça a esse equilíbrio biológico da *plantation*. Como mostro principalmente no segundo capítulo, os critérios para acessar a política habitacional sempre buscaram emular a família heteronormativa como modelo. Reafirmando as fronteiras da casa discreta, a política habitacional planeja uma cidade que reforça os movimentos expulsivos do *preconceito de moradia*, que forçam perambulações e constrangimentos. LGBTs vistos como abjetos por suas famílias de origem, vizinhos ou locatários não têm alternativa quando fazem convergir os limites da casa com os limites da humanidade/sub-humanidade.

A primeira fase da política habitacional brasileira foi marcada pela destituição simbólica da família negra, não reconhecendo-a enquanto tal. Dos anos 40 do século XX para cá, os programas de distribuição de moradia passaram a postular um único modelo de família e uma cínica aposta de que na democracia racial todas as pessoas podem tê-la. No fim das contas, os critérios de unifamiliaridade e do combate à promiscuidade serviram principalmente como vetor de violência racial e desterro para pessoas negras, como foi descrito nos capítulos 2 e 3.

A pandemia radicalizou em todas dimensões esse projeto de atualização da casa discreta levado a cabo pela política habitacional brasileira. A apreensão com um vírus capaz de espalhar doenças na população trancou portas, fechou janelas, segregou famílias e insulou casas. Durante o “fique em casa”, confinamento teve efeitos perversos que reforçaram os papéis de gênero, concentraram o trabalho doméstico em poucas mãos e aumentaram o vigiamento de corpos e sexualidades dentro de uma perspectiva única, unifamiliar.

Ao contrário do que se pode intuir, a fantasia de uma casa insular e asséptica não gerou mais proteção de todas as pessoas e equidade na contenção vírus. Segundo dados do TJ-SP obtidos pelo portal de notícias UOL, o número de ações com pedidos de despejo aumentaram 79% em 2021 durante a pandemia⁸⁴. Foi justamente nesses momentos de apelo para uma casa higiênica em que o desterro, desabrigo e desabitação aumentaram enquanto práticas do Estado. Enquanto alguns conclamavam o “fique em casa” em oposição à orientação de manutenção das engrenagens da economia e do trabalho sem nenhum olhar específico para a saúde, a possibilidade de ter uma casa ou uma família ficou ainda mais restrita para aqueles que são taxados de morar promiscuamente, de maneira insalubre.

⁸⁴Disponível em <<https://www.bol.uol.com.br/noticias/2021/05/27/acoes-pedido-de-despejo-sp-aumentam.htm>> Acessado em 16 de maio de 2023.

A política habitacional brasileira guarda com a pandemia a semelhança de serem mais uma expressão de uma longa história de destituição de terras, controle de corpos (negros e trans) e uma lógica colonial de reprodução biocêntrica da vida. As cidades brasileiras preservam uma continuidade relevante com essas mazelas que aqui chamamos *plantation*. Tal qual os engenhos de açúcar ou as plantações de café, as construções nas cidades crescem pelos braços de pessoas negras deixando um rastro de destruição nas matas, retificando rios e apagando as histórias de quem antes lá vivia de outra forma. Nelas é inscrito esse código unifamiliar, que pretende que pessoas nasçam e cresçam como recursos – recursos esses que estavam em risco biológico durante a epidemia de covid.

Felizmente, como outrora na *plantation*, pude aprender com meus interlocutores que essa história de horror e violência não se dá sem a criatividade e a experimentação de quem nela resiste. Do outro lado da disputa política e semântica, participantes dos diversos movimentos sociais (sem-teto, negros, indígenas, LGBT, sem-terra) se recusam a manter a divisão entre humanidade/sub-humanidade. Bradam em palavras de ordem que são “gente” e que, portanto, nenhum despejo pode ser justificado. Implodem as divisões entre humanidade/sub-humanidade fazendo-se gente em meio a uma diversidade de corpos, sexualidades, gêneros, tons de pele negra. Mais do que reivindicar um teto, os movimentos por moradia digna fazem uma disputa semântica do que ser gente pode significar. Rejeitam uma noção fechada, acabada e completa de humanidade. Ser gente, é ser em vários, em muitos, diversos. Ao trilhar os caminhos da ocupação com minhas interlocutoras, vi uma maneira de morar que se afirma na incompletude. Quem vai para uma ocupação logo aprende a se desvencilhar da ilusão de que sozinho, individualmente, é possível construir uma casa. A contraposição a essa ideia da casa e do corpo como um

ente completo se expressa na arquitetura da ocupação, descrita a partir dos princípios da contiguidade e da convivialidade, como demonstro no quarto capítulo.

A contiguidade entre os barracos, mais que mera coincidência arquitetônica, é uma intenção construída por quem resolveu ocupar um mesmo terreno. É um projeto coletivo de produzir uma casa em comum, mesmo que, para muitos, somente temporariamente como reivindicação de algo distinto daquilo ali. Esse *barraco-ocupação* feito a muitas mãos tem uma cozinha coletiva, um banheiro coletivo e um compartilhamento cotidiano de refeições, afetos, consideração, violências, vergonhas, fofoca. Nas ocupações, não há casa sem tal compartilhamento de espaços, razão pela qual não é possível aventar um barraco tomado isoladamente sem a cozinha ou o banheiro externos. Essa porosidade do *barraco-ocupação* permite que ele receba outras pessoas, uma profusão de diferenças, que montam seus barracos e adicionam seus olhares ao caldeirão já existente.

Uma outra convivialidade também é orientadora da maneira de morar nos barracos erguidos pelos movimentos de moradia. O convívio com as diferenças faz parte do cotidiano do *barraco-ocupação*, e mesmo as rupturas de vínculo não fazem cessar a convivência entre os acampados. A convivialidade impacta a vivência da sexualidade e da identidade de gênero: no lugar de uma única e disciplinadora relação com a casa, o *barraco-ocupação* oferece terrenos acidentados e heterogêneos em que as sexualidades são manejadas de formas singulares. A vivência da sexualidade é atravessada pelas diversas percepções e narrativas em jogo, que se inscrevem na geografia da ocupação. Temos em um mesmo lugar movimentos contraditórios, todos eles mediados pelas fofocas dos vizinhos, parentes e demais acampados. Maria das Dores inscreve, aos gritos, o seu barraco como um lugar seguro para a filha Beatriz. Letícia constrói seu prestígio de cozinheira na cozinha coletiva. Essa geografia rugosa dificilmente faz convergir os

limites da ocupação com uma distinção absoluta entre humanidade/sub-humanidade. A arquitetura é pensada para atrair – puxar quem é de fora – e, não sem conflito, para que as micro violências não gerem expulsão. Esse processo de encontro de pessoas “de fora” é constituidor da experiência de criar vizinhos, parentes e relacionalidades na ocupação de maneira aberta e incompleta. Isso implode as taxonomizações clássicas que estão na base da política habitacional e que naturalizam as dicotomias entre o dentro e o fora, a casa e a rua, o limpo e o abjeto.

Durante a pandemia, esses princípios arquitetônicos garantiram não só a sobrevivência como a continuidade de histórias de vida. A Coalizão Negra por Direitos organizou a campanha #TemGentecomFome arrecadando e distribuindo 3 toneladas de alimentos em 10 estados em um único dia⁸⁵. O MTST lançou 27 cozinhas solidárias em todo o país, onde os percalços de ter que comprar o alimento ou o gás foram driblados com o compartilhamento de espaços comunitários⁸⁶. Em todos esses exemplos, as dificuldades com a pandemia foram enfrentadas criando mais espaços comunitários e lutando contra a tendência do isolamento insular da casa discreta.

Essa disputa política e semântica adentra as casas discretas distribuídas pela política habitacional brasileira, subvertendo-as. Os programas oferecem uma casa isolada, unifamiliar e baseada na dicotomia humanidade/sub-humanidade. Em um piscar de olhos, quando dentro de suas casas conquistadas pela luta no movimento, surgem os gatos elétricos, os muros, as vendinhas, a adoção à brasileira, o parente que vem passar uma temporada e fica por anos, a pessoa acolhida de fora de casa. É em uma dessas casas que

⁸⁵ Disponível em <https://coalizaonegrapordireitos.org.br/2021/10/20/campanha-tem-gente-com-fome-distribui-3-toneladas-de-alimentos-em-10-estados-no-dia-mundial-da-alimentacao/#:~:text=A%20Campanha%20%23TemGenteComFome%2C%20nascida%20no,direito%20humano%20b%C3%A1sico%3A%20a%20alimenta%C3%A7%C3%A3o> Acessado em 17 de maio de 2023.

⁸⁶ Disponível em < <https://www.brasildefato.com.br/2022/06/27/conheca-as-cozinhas-solidarias-do-mtst-que-distribuem-refeicoes-gratuitas-por-todo-o-brasil> > Acessado em 17 de maio de 2023.

Rakyllane tornou-se mãe a despeito de todas as normativas de gênero que diriam o contrário. No apartamento do conjunto habitacional em Santo André, Rakyllane fundou o Instituto Lar da Dona Cláudia, que acolhe uma diversidade de filhas e filhos, muitos deles vindos da rua. Rakyllane aprendeu a acolher com suas muitas mães que teve ao longo da vida. Ela sugere entender os movimentos de moradia como um agregado de mães negras que potencializam sua gestação de novas humanidades acolhendo diversidade nas ocupações.

O manejo que todas essas mães fazem de suas casas revela a outra lógica matripotente nessa disputa de sentidos de humanidade que está no âmago da política habitacional. A matripotência é subversora da lógica da *plantation* de gente e da política habitacional por ser baseada no acolhimento da diversidade e na rejeição de categorias de abjeção. A humanidade cultivada em suas proles por essas mães carrega algo de inesperado, de imprevisível, que desafia a sua instrumentalização para a produção de ‘gente’ de um só tipo. Assim, as casas e as humanidades que essas mães fundam são mais diversas e plurais do que a homogeneização de casas e humanidades que a política habitacional antevê.

Compreender que para além da ontogênese pessoal, as casas produzem sociogênese, implica entender as lutas urbanas e as lutas por moradia essencialmente como disputas sobre as experimentações das humanidades possíveis. É assim que podemos entender um conceito antropológico de Casa que não tenha como premissa a heterossexualidade. Casa pode ser entendida a partir da criatividade de quem nela habita e, dessa forma, a dualidade de gênero e as receitas do parentesco podem sempre ser reformuladas:

Nossa objeção dirige-se, portanto, ao isolamento da casa e à atribuição de valor a ela a partir dos quadros analíticos do investigador, como se a casa não fosse o produto da ciência de quem com ela mora. De acordo com a perspectiva que

crítico, a casa não seria nada além de um índice de outro fenômeno, de maior generalidade e abrangência e, por essa mesma razão, considerado mais relevante. Tomando por base as pessoas que conheço nos dois campos de pesquisa e suas experiências, é bastante rentável, analiticamente, associar as mulheres às suas casas para compreendermos suas causas e, com essas causas em mãos, desafiar a separação estruturalista mais grosseira que divide o mundo social em esferas pública ou privada, em domínios masculino ou feminino, entre sujeitos e objetos. (BORGES, 2013:218)

A rejeição de dualidades de gênero como bases inescapáveis é, ao mesmo tempo, a afirmação de que a fonte inesgotável de experimentações criativas para construir uma casa é bem maior do que a Antropologia pode postular em sua linguagem. Pensando junto com Sylvia Wynter (2006), é a própria narrativa autoconstitutiva que produz as possibilidades de experimentação ontológica de uma casa, e confundir a linguagem com essas possibilidades de experimentação é, justamente, confundir o mapa com o território. Além da ontogênese, casas produzem sociogêneses, ou seja, narrativas sobre as maneiras possíveis de experimentar ser gente.

Sendo a casa produto da criatividade de quem nela mora, ela só pode ser completa e acabada na cabeça de quem crê em uma humanidade apta à completude. A rebeldia de pessoas que insistem nas imensuráveis formas de dançar sua humanidade opta por outro caminho. Para elas, há sempre um novo passo a ser aprendido ou criado e, tal como a si mesmas, fazem suas casas de maneira incompleta: sempre aspirando o movimento que virá a seguir.

Nesta etnografia incompleta, não pisei tantas vezes em ocupações como gostaria. O imprevisível da pandemia de covid-19 chegou com sua máxima de radicalização. Os anos inicialmente planejados para fazer “campo” foram vividos em meio aos medos de que o vírus pudesse contaminar a mim e as interlocutoras da pesquisa, medo esse que reforça as ilusões de que individualmente, sozinho, de maneira isolada, é possível construir uma casa.

Rodeado do computador e de minha caneca, saindo de casa somente para ir ao supermercado ou farmácia, equipado com um frasco de álcool gel e uma máscara, foi assim que passei um período considerável do doutorado. Fazer da tese um exercício de desvencilhar-me da ilusão da completude da casa foi a maneira que encontrei, na criatividade mútua com meus interlocutores, de ultrapassar os limites sufocantes da discrição.

Durante a pandemia, o isolamento não foi capaz de interromper a vida das pessoas, o movimento. Tampouco, a etnografia, enquanto teoria vivida, cessa quando as portas e janelas se fecham. Em meio a tantos despejos, Rakyllane aprendeu com suas muitas mães a produzir outras narrativas. Fabulando junto de Rakyllane, nos propomos nessa tese a imaginar outras casas, uma casa não calcada na heterossexualidade. Resta saber se a leitora saiu convencida de que, de dentro de casa em meio a pandemia, foi possível fazer uma etnografia em que coubessem muitas outras casas, muitos outros mundos, borrando os limites da casa onde vivo.

Referências Bibliográficas

ALARCON, Daniela. A forma retomada: contribuições para o estudo das retomadas de terra, a partir do caso tupinambá da serra do padeiro. *Ruris*. Volume 7, número 1. 2013

ALBUQUERQUE, Wlamyra. Teodoro Sampaio e Rui Barbosa no tabuleiro da política: estratégias e alianças de homens de cor (1880-1919). *Revista Brasileira de História*. São Paulo. V. 25. n. 69. pp. 83-99. 2015.

ALMEIDA, Mauro W. B. 2004. “A etnografia em tempos de guerra: contextos nacionais e temporais do objeto da antropologia”. In: F. A. Peixoto, H. Pontes & L. Schwarcz (orgs.). *Antropologias, histórias, experiências*. São Paulo: Humanitas. pp. 61-81.

ALVES, Jaime. *The Anti-Black City: Police, Terror and Black Urban Life in Brazil*. University of Minnesota Press. 2018.

ANZALDÚA, Glória. 1987. *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Spinsters/Aunt Lute Books.

AQUINO, Carlos Roberto Filadelfo. *A luta está no sangue: família, política e movimentos de moradia em São Paulo*. Tese de Doutorado. USP. 2015.

AREDA, Felipe. A Narrativa desarmada de Herbert Daniel. *Caderno Seminal Digital*, ano 20, nº 21, v. 21– e-ISSN 1806-9142. 2014

AZEVEDO, S, e ANDRADE, LAG. *Habitação e poder: da Fundação da Casa Popular ao Banco Nacional Habitação* [online]. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2011, 116 p.

BAILEY, M. M. *Butch Queens Up in Pumps: Gender, Performance, and Ballroom Culture in Detroit*. Michigan: The University of Michigan Press, 2013.

BARRETO, Lima. Carta de um pai de família ao doutor chefe da polícia. Folha de São Paulo, São Paulo, 9 dez. 2001. Disponível em

<<https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs1906200509.htm>> Acessado em 22 de setembro de 2022.

BELISARIO, Gustavo. Brincando na terra: tempo, política e faz de conta no acampamento Canaã (MST – DF). Dissertação de mestrado. Universidade de Brasília. 2016

BISPO DOS SANTOS, Antônio. Colonização, quilombos: modos e significações. Brasília. INCTI, UnB, 2015.

BONDUKI, Nabil Georges. Origens da habitação social no Brasil. Arquitetura moderna, Lei do Inquilinato e difusão da casa própria. Estação Liberdade, Fapesp, São Paulo, 2017.

BOURDIEU, P. (1999). A casa kabyle ou o mundo às avessas. *Cadernos De Campo (São Paulo 1991)*, 8(8), 147-159.

BORGES, Antonádia. Terra. In: SANSONE, L; FURTADO, C. A. Dicionário Crítico das Ciências Sociais dos Países de Fala Oficial Portuguesa. Salvador: EDUFBA, 2014, p. 431-442.

_____. Explorando a noção de etnografia popular: comparações e transformações a partir dos casos das cidades-satélites brasileiras e das townships sul-africanas. *Cuadernos de Antropología Social* (29), Buenos Aires, Argentina, 2009, pp. 23-42.

_____. Tempo de Brasília: etnografando lugares-eventos da política. Rio de Janeiro: Relume Dumará. 194 pp. 2004.

_____. Mulheres e suas casas: reflexões etnográficas a partir do Brasil e da África do Sul. *Cadernos Pagu* (Unicamp. Impresso), v. 40, p. 197-227, 2013.

_____. Very rural background: os desafios da composição-terra da África do Sul e do Zimbábue à chamada educação superior. *Revista De Antropologia*, 63(3), 2020.

BORGES, Antonádia; PATERNIANI, Stella; BELISARIO, Gustavo; SOBRAL, Roberto; & MADER, Caio. ARGONAUTAS, MONUMENTAL E INCOMPLETO. *Revista Pós Ciências Sociais*, 19(2), 375–398. 2022.

BRASIL, Tribunal de Justiça do Distrito Federal e dos Territórios. Vara de Meio Ambiente, Desenvolvimento Urbano e Fundiário do DF Órgão Julgador Colegiado. Processo 0702531-60.2021.8.07.0018. Juiz de Direito Carlos Frederico Maroja de Medeiros. **Brasília. 16 de dezembro de 2021.** <<https://pje-consultapublica.tjdft.jus.br/consultapublica/ConsultaPublica/DetalheProcessoConsultaPublica/documentoSemLoginHTML.seam?ca=fd2f46a27039dd4b0653e9741fa0d97ca0ebd4175da7a6d47c29aedca054e31619dd8535e40f036e7ebf6da6e040b31fe521268d6db7dbe3&idProcessoDoc=108738740>> Acessado em 23 de setembro de 2022.

BULAMAH, R. C. O lakou haitiano e suas práticas: entre mudanças e permanências. **Temáticas**, Campinas, SP, v. 21, n. 42, p. 205-233, 2013. DOI: 10.20396/tematicas.v21i42.11035. Disponível em: <https://econtents.bc.unicamp.br/inpec/index.php/tematicas/article/view/11035>. Acessado em 16 de março de 2022.

BUTLER, Judith. O parentesco é sempre tido como heterossexual? *Cad. Pagu* [online]. 2003, n. 21, pp. 219-260. ISSN 1809-4449.

_____. Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade. Civilização Brasileira. Rio de Janeiro. 2017.

CANDIDO, A. The Brazilian family. In: LYNN SMITH, T. e MARCHANT, A. Brazil: portrait of half a continent. New York: Dryden, 1951, p. 291-312.

CARRARA, Sérgio. Tributo a Vênus: A luta contra a Sífilis no Brasil, da Passagem do século aos anos 40. Rio de Janeiro. FIOCRUZ, 1996. 339p.

_____. Só os viris e discretos serão amados? Folha de São Paulo, São Paulo, 19 jun. 2005. Disponível em <<https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs1906200509.htm>> Acessado em 19 de

setembro de 2022.

CARSTEN, Janet e HUGH-JONES, Stephen (eds.). 1995. *About the House: Lévi-Strauss and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press. 300 pp.

CARSTEN, Janet. Cultures of relatedness: new approaches to the study of kinship. Cambridge: Cambridge University Press. 2000.

_____. After Kinship. Cambridge: Cambridge University Press. 2004.

_____. Substance and Relationality: blood in contexts. *Annual Review of Anthropology*. Vol. 40:19-35. 2011.

_____. (2014). A Matéria do Parentesco. *Revista de Antropologia da UFSCar*, 6(2), 103-118. <https://doi.org/10.52426/rau.v6i2.125>

CARVALHO, Monique Batista. Questão habitacional e controle social: A experiência dos parques proletários e a ideologia “higienista-civilizatória” do Estado Novo. 51 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica, Rio de Janeiro. 2003.

CHALHOUB, Sidney. Cidade Febril: Cortiços e epidemias na Corte Imperial. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

COMERFORD, John. Como uma Família. Sociabilidade, Territórios de Parentesco e Sindicalismo Rural. Rio de Janeiro, Relume Dumará/Nuap. 2003.

_____. Vigiar e Narrar: Sobre formas de observação e recriação narrativa de movimentações e associações. Dossiê vicinalidades e casas partíveis. PINA-CABRAL, João & GODOI, Emília Pietrafesa de (Orgs.). *Revista de Antropologia*. v. 57, n. 2. USP. 2014

CONCEIÇÃO, Wellington. Minha casa, suas regras, meus projetos: gestão, disciplina e

resistências nos condomínios populares do PAC e MCMV no Rio de Janeiro. Tese de Doutorado. UERJ. 2016.

CORDEIRO, SL (org.). *Os cortiços de Santa Efigênia: sanitarismo e urbanização* (1893). São Paulo: Imprensa Oficial, 2010.

CORDEIRO, Simone. Sobre o Relatório da Comissão de exame e inspecção das habitações operárias e cortiços no Districto de Sta. Ephigenia, de 1893. In: CORDEIRO, SL (org.). *Os cortiços de Santa Efigênia: sanitarismo e urbanização* (1893). São Paulo: Imprensa Oficial, 2010.

CORRADO, Elis. F. “O Tekoha como uma criança pequena”: uma etnografia de acampamentos Kaiowá em Dourados (MS). Dissertação de Mestrado. Departamento de Antropologia, Unicamp, 2017.

_____. Acampamentos Kaiowá: variações da ?forma acampamento? Ruris: Revista do Centro de Estudos Rurais, v. 7, p. 127-151, 2013.

CORRÊA, Mariza. *As ilusões da liberdade: a escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil*. 3. ed. rev. ampl. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2013.

_____. Repensando a família patriarcal brasileira. Cadernos de pesquisa, (37), 5-16. 1981

CORTADO, Thomas. À beira da cidade: Política e poética da urbanização no Jardim Maravilha, “loteamento proletário” da Zona Oeste carioca. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

_____. Entre a moral e a política: a “habitação econômica” no Rio de Janeiro. MANA 25(2): 303-335, 2019 – DOI <http://dx.doi.org/10.1590/1678-49442019v25n2p303>

_____. Casas feitas de olhares: uma etnografia dos muros em um

loteamento periférico do Rio de Janeiro. *Etnográfica: Revista do Centro em Rede de Investigação em Antropologia*, v. 24 (3). 2020. p. 665-682.

COSTA, Deborah Cavalcante Duarte de. Luta e organização popular: o crescimento do MTST em São Paulo. 2020. 1 recurso *online* (177 p.) Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP.

DAMATTA, Roberto. A casa & a rua. Rio de Janeiro, Guanabara, 1987, 178 p.

DANIEL, H. Passagem para o próximo sonho. Rio de Janeiro: Codecri, 1982.

DAVIS, Angela. Mulheres, raça e classe. Tradução de Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2016, 244 p.

DE LA CADENA, Marisol. “Natureza incomum: histórias do antrope-cego”. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, vol. 69:95-117. 2019.

DELEUZE, Gilles. & GUATTARI, Félix. Mil platôs: Capitalismo e Esquizofrenia (Vol. 4). Rio de Janeiro: Ed. 34 Letras. 1997 (Original publicado em 1980).

DÍAZ-BENÍTEZ, Maria Elvira. O gênero da humilhação. Afetos, relações e complexos emocionais. *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, ano 25, n. 54. 2019

DÍAZ-BENÍTEZ, Maria Elvira & RANGEL, Everton. Evocações da escravidão. Sobre sujeição e fuga em experiências negras. *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, ano 28, n. 63. 2022

DOUGLAS, Mary. Pureza e Perigo: ensaio sobre a noção de poluição e tabu; tradução Sonia Pereira da Silva. Lisboa: Edições 70 Ltda., 1966.

FACCHINI, Regina, & FRANÇA, Isadora Lins (2013). Convenções de gênero, sexualidade e violência: pesquisa com participantes de eventos do Orgulho LGBT de São Paulo – 2009. *Latitude*, 7(1). <https://doi.org/10.28998/lt.2013.n.1.1062>

FACCHINI, Regina. Sopa de letrinhas? Movimento homossexual e produção de identidades coletivas nos anos 90. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

_____. Entre compassos e descompassos: um olhar para o "campo" e para a "arena" do movimento LGBT brasileiro. **Bagoas – Estudos gays: gêneros e sexualidades**, [S. l.], v. 3, n. 4, 2012.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EdUFBA, 2008.

_____ (1968). Os Condenados da Terra. Rio de Janeiro, RJ: Editora Civilização Brasileira.

FEDERICI, Silvia; Calibã e a bruxa. Mulheres, corpo e acumulação primitiva. Trad. de Coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, 2017. 194p.

FILADELFO, Carlos. 2015. A luta está no sangue: família, política e movimentos de moradia. São Paulo, Tese de doutorado, Universidade de São Paulo.

FONSECA, Claudia. *Caminhos da adoção* Imprensa: São Paulo, Cortez, 1995.

_____. Da circulação de crianças à adoção internacional: questões de pertencimento e posse. *cadernos pagu* (26), janeiro-junho de 2006: pp.11-43.

_____. Família, fofoca e honra: etnografia de relações de gênero e violência em grupos populares. - 2. ed. - Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2004.

FOUCAULT, M. *A vontade de saber* (1976). Rio de Janeiro: Graal, 1999. (História da sexualidade, 1).

_____. Vigiar e punir: nascimento da prisão (1977). Tradução de Lígia M. Pondé

Vassalo. Petrópolis, RJ: Vozes.

FORTES, Meyer. Introduction. In: GOODY, Jack. The Developmental Cycle in Domestic Groups. The Cambridge University Press. 1969.

FRANÇA, Isadora Lins; WASSER, Nicolas. O Medo de voltar para casa: revisitando o nexos entre (homo)sexualidades e deslocamentos a partir do conceito de exílio. *Revista Sexualidad, Salud y Sociedad* (Rio de Janeiro); p. 2-22. 2021.

FRANÇA, Isadora Lins. *Consumindo lugares, consumindo nos lugares: homossexualidade, consumo e subjetividades na cidade de São Paulo*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012, 282 p. FRANÇA, Isadora Lins

_____. Espaço, lugar e sentidos: Homossexualidade, Consumo e Produção de subjetividades na cidade de São Paulo. *Revista Latino-americana de Geografia e Gênero*, Ponta Grossa, v. 4, n. 2, p. 148-163, ago./dez. 2013.

FREITAS, Nathalia, Entre a “razão” econômica neoliberal e as moralidades neoconservadoras: a questão da centralidade da família na política socioassistencial brasileira. Tese de doutorado. Universidade de Brasília. 2020.

FREYRE, Gilberto. Casa grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. Edição crítica de Guillermo Giucci, Enrique Larreta, Edson Fonseca. Paris: Allca XX, 2002 [Original de 1933]. (Coleção Archivos).

FRY, Peter. Para inglês ver: identidade e política na cultura brasileira. Rio de Janeiro, Zahar, 1982.

GAGNÉ, Karen. Sobre a obsolescência das disciplinas: Frantz Fanon e Sylvia Wynter propõem um novo modo de ser. **Epistemologias do Sul**. Foz do Iguaçu, 2 (1), pp. 44-65, 2018.

GODOI, Emília & PINA-CABRAL, João. Apresentação Vicinalidades e Casas Partíveis. Dossiê vicinalidades e casas partíveis. PINA-CABRAL, João & GODOI, Emília

Pietrafesa de (Orgs.). Revista de Antropologia. v. 57, n. 2. USP. 2014

GODOI, Emília. Mobilidades, encantamentos e pertença: o mundo ainda está rogando, porque ainda não acabou. Dossiê vicinalidades e casas partíveis. PINA-CABRAL, João & GODOI, Emília Pietrafesa de (Orgs.). Revista de Antropologia. v. 57, n. 2. USP. 2014.

GODOI, Emília. Reciprocidade e circulação de crianças entre camponeses do sertão: In: GODOI, MENEZES e MARIN (Orgs.). Diversidade do campesinato: expressões e categorias, v. 2: estratégias de reprodução social – São Paulo: Editora UNESP; Brasília, DF: Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural, 2009.

GONÇALVES-DIAS, Sylmara. Há vida após a morte: um (re)pensar estratégico para o fim da vida das embalagens. Revista Gestão & Produção. V. 13, n. 13. p. 436-474. 2006.

GRUNVALD, Vi. Butler, a abjeção e seu esgotamento. IN: DÍAZ-BENITEZ, Maria Elvira & FIGARI, Carlos Eduardo (orgs.). Prazeres Dissidentes. Rio de Janeiro: Garamond, 2009.

GUIMARÃES, Eros Sester Prado; CALIXTO, Maria Eugênia Perez. “O que compra alguém no largo: identidades e homossociabilidades no largo do Arouche domingo à noite”. In: Anais do Congresso Internacional de Estudos sobre a Diversidade Sexual e de Gênero da ABEH. Volume 1, Número 1. Salvador: UFBA, 2012, p. 1-13.

GUTTERRES, Anelise. O rumor e o terror na construção de territórios de vulnerabilidade na Zona Portuária do Rio de Janeiro. Mana vol. 22 nº 1 Rio de Janeiro Apr. 2016.

HARAWAY, D. Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo socialista no final do século XX. In: SILVA, T. T. (Org.). **Antropologia do ciborgue**: as vertigens do pós-humano. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

_____. Staying with the trouble: making kin in the Chthulucene. Duke University Press. Londres 2016.

HARTMAN, Saidiya. Vidas Rebeldes, Belos Experimentos: Histórias íntimas de meninas

negras desordeiras, mulheres encrenqueiras e queers radicais. Tradução Floresta – São Paulo: Fósforo. 2022.

_____. (2020). Vênus em dois atos. *Revista Eco-Pós*, 23(3), 12–33.

HUGH-JONES, Stephen. Inside-out and bacj-to-front: the androgynous house in Northwest Amazonia. IN: CARSTEN, Janet e HUGH-JONES, Stephen (eds.). 1995. *About the House: Lévi-Strauss and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press. 300 pp.

IAZZETTI, Brume. Existe ‘universidade’ em pajubá?: transições e interseccionalidadesno acesso e permanência de pessoas trans*. Dissertação de Mestrado. Unicamp. 2021.

JANOWSKI, Monica. The hearth-group, the conjugal couple and the symbolism of the rice meal among the Kelabit of Sarawak. IN: CARSTEN, Janet e HUGH-JONES, Stephen (eds.). 1995. *About the House: Lévi-Strauss and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press. 300 pp.

KILOMBA, Grada. 2008. *Plantation Memories. Episodes of Everyday Racism*. Münster, Unrast.

KOWARICK, Lúcio; ANT, C. Cem anos de promiscuidade: o cortiço na cidade de São Paulo. In: *Lutas Sociais e a Cidade: São Paulo, Passado e Presente* [S.l: s.n.], 1994.

KRISTEVA, J. (1988). *Poderes de la perversión*. México: Siglo Veintiuno.

LAS HERAS, Íon F. De. Algo a fazer: Oicogênese e arquitetura no vale de Araotz (País Basco). Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Universidade Federal de São Carlos. 2016.

LEA, Vanessa. The houses of the Mebengokre (Kayapó) of the Central Brazil – a new door to their social organization. In: CARSTEN, Janet e HUGH-JONES, Stephen (eds.). 1995. *About the House: Lévi-Strauss and Beyond*. Cambridge: Cambridge University

Press. 300 pp.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis: Vozes, 1978.

_____. A família. In: SPIRO, M. *et al. A família: origem e evolução*. Porto Alegre: Editorial Villa Martha, 1980.

_____. *A via das máscaras*. Imprensa portuguesa. Porto. 1981

LEWANDOSKI, Andressa & GOLTARA, Diogo. A Terra em Transe: conversão e possessão. In: *Insurgências, ecologias dissidentes e antropologia modal*. [E-book] / organizadores, Suzane de Alencar Vieira, Jorge Mattar Villela. - Goiânia: Editora da Imprensa Universitária, 2020.

MACHADO, L. Z. Family and individualism: contemporary tendencies in Brazil. *Interface. Comunic, Saúde, Educ*, v. 4 , n. 8, p. 11-26, 2001.

MAFEJE, Archie. *The theory and ethnography of african social formations. The case of the interlacustrine kingdoms*. London: Codesria book Series. 1991.

_____. Africanity: a combative ontology. *Codesria Bulletin* n. 3-4, p. 106-110, 2008.

MALINOWSKI, Bronislaw C. *Argonautas do Pacífico Ocidental*. Tradução Anton P. Carr. São Paulo: Abril Cultural, 1976.

MARCELIN, Louis Herns. 1996. *A invenção da família afro-americana: família, parentesco e domesticidade entre os negros do Recôncavo da Bahia, Brasil* Tese de Doutorado, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

MASCARENHAS NETO, Da praça aos palcos: trânsitos e redes de jovens drag queens de Campinas-SP. (Dissertação de Mestrado). Unicamp, 2018.

MASTROUMAURO, G.C. 2010. Alguns aspectos da saúde pública e do urbanismo higienista em São Paulo no final do século XIX. *Cadernos de História da Ciência*. 6, 2 (dez. 2010), 45-63. DOI:<https://doi.org/10.47692/cadhistcienc.2010.v6.35799>.

MATEBENI, Zethu (2017). Perspectivas do Sul sobre relações de gênero e sexualidades: uma intervenção queer. *Revista De Antropologia*, 60(3), 26-44.

MCCLINTOCK, Anne. *Couro imperial: raça, gênero e sexualidade no embate colonial*. Trad. Plínio Dentzien. Campinas, Editora da Unicamp, 2010.

MCKITTRICK, Katherine. *Futuros da Plantação*. Trad. Bru Pereira, Lucas Maciel & Janaína Tatim. América Latina, Fecundações Cruzadas, 2021 [2013].

MORAES, Alana. Experimentações Baldias, Paixões de Retomada: vida e luta na cidade-acampamento. Tese – Doutorado em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro. 2020.

MORTIMER-SANDILANDS, Catriona. Paixões desnaturadas? Notas para uma ecologia queer. *Estudos Feministas*. Florianópolis. p. 175-195. 2011.

MOUTINHO, Laura. Negociando com a adversidade: reflexões sobre “raça”, (homo)sexualidade e desigualdade social no Rio de Janeiro. *Estudos Feministas*. Florianópolis. p. 103-116. 2006.

NUÑEZ, Geni; OLIVEIRA, João Manuel de; LAGO, Mara Coelho de Souza. Monogamia e (anti)colonialidades: uma artesanaria narrativa indígena. [Dossiê Afetos, políticas e sexualidades não monogâmicas](#) – UFJF (2021).

NYAMNJOH, F. Incompleteness: frontier Africa and the currency of conviviality. *Journal of Asian and African Studies*, Leiden, v. 50, n. 2, p. 1-18, 2015.

_____. Cecil John Rhodes: ‘The Complete Gentleman’ of Imperial Dominance. *The Jugaad Project*, 23 Feb. 2021, Disponível em: <thejugaadproject.pub/home/rhodes-the-complete-gentleman> Acessado em 14 de setembro de 2022.

NYAMNJOH, F. & BORGES, A. Dying by degree. *Mana*, vol. 28, número 3. 2022

OLIVEIRA, Leandro de; BARRETO, Thiago. Silêncios em Discurso: Família, conflito e micropolítica em narrativas sobre revelação da homossexualidade. *Revista Sexualidad, Salud y Sociedad* (Rio de Janeiro); p. 319-341. 2022.

OLIVEIRA, Leandro de. 2013. *Os Sentidos da Aceitação: família e orientação sexual no Brasil contemporâneo*. Tese de Doutorado, PPGAS/Museu Nacional/UFRJ.

OLIVEIRA, Michelli. *Diversidade presente em ocupações*. 2015. Disponível em <<https://jornalistaslivres.org/2015/07/diversidade-presente-nas-ocupacoes/>>. Acessado em 3 de maio de 2017.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêtricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. Tradução para uso didático de: OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. Conceptualizing Gender: The Eurocentric Foundations of Feminist Concepts and the challenge of African Epistemologies. *African Gender Scholarship: Concepts, Methodologies and Paradigms*. CODESRIA Gender Series. Volume 1, Dakar, CODESRIA, 2004, p. 1-8 por Juliana Araújo Lopes

_____. MATRIPOTÊNCIA: ÌYÁ NOS CONCEITOS FILOSÓFICOS E INSTITUIÇÕES SOCIOPOLÍTICAS [IORUBÁS] Tradução para uso didático de OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. Matripotency: Ìyá in philosophical concepts and sociopolitical institutions. What Gender is Motherhood? Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2016, capítulo 3, p. 57-92, por wanderson flor do nascimento.

PATERNIANI, Stella Z. **São Paulo cidade negra: branquidade e afrofuturismo a partir de lutas por moradia**. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Universidade de Brasília, Brasília, 2019.

_____. 2016. *Morar e viver na luta: movimentos de moradia, fabulação e política em São Paulo*. São Paulo: Annablume. 168 pp.

_____. Da Branquidade do Estado na ocupação da cidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. p. 1-18. 2016.

_____. Ocupações, práxis espacial negra e brancopia: para uma crítica da branquidade nos estudos urbanos paulistas. *Revista De Antropologia*, 65(2). 2022.

PATERNIANI, Stella; BELISARIO, Gustavo & NAKEL, Laura. O humanismo radical de Sylvia Wynter: uma apresentação. *Mana*, vol. 28, nº 3. 2022

PEIRANO, Mariza. Etnografia não é método. *Horizontes Antropológicos*, 20(42):377-391. 2014.

PELÚCIO, Larissa. *Abjeção e desejo: uma etnografia travesti sobre o modelo preventivo de aids*. São Paulo: Annablume-Fapesp, 2009.

PERILO, Marcelo. Sob o impacto da visibilidade: juventude, (homo)sexualidade e mudança social. Tese (Doutorado em Antropologia Social) Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, 2017.

PERLONGHER, N. O negócio do michê: a prostituição viril. São Paulo: Brasiliense, 1987.

PINA-CABRAL, João de. Agnatas, Vizinhos e Amigos: variantes da vicinalidade em África, Europa e América. Dossiê vicinalidades e casas partíveis. PINA-CABRAL, João & GODOI, Emília Pietrafesa de (Orgs.) *Revista de Antropologia*. v. 57 n. 2. USP. 2014

PRECIADO, Paul. Multidões *queer*: notas para uma política dos "anormais". *Rev. Estud. Fem.*, Florianópolis, v. 19, n. 1, Abril 2011. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&id=S0104-

026X2011000100002&lng=en&nrm=isso

_____. “Lixo e Gênero, Mijar/Cagar, Masculino/Feminino”. Trad. de Davi Giordano e Helder Thiago Maia. **eRevista Performatus**, Inhumas, ano 7, n. 20, abr. 2019.

PRINS, B. & MEIJER, I.C. Como os corpos se tornam matéria: entrevista com Judith Butler. *Revista Estudos Feministas*. v. 10, n. 1, p. 155-167, 2002.

RANGEL LOERA, Nashieli Cecília Rangel. Tempo de acampamento [online]. São Paulo: Editora Unesp, 2014, 231 p. ISBN 978- 85-68334-35-5. Available from SciELO Books.

_____. De movimientos, botellas, y consideración: la producción cotidiana de lo comum em asentamientos rurales del estado de São Paulo, Brasil. *Revista de Estudios Sociales*. Nº 70. Bogotá. 2019.

_____ (2020). Uno jala al otro: barracos y movimientos como engranajes sociales del mundo de las ocupaciones de tierra en el contexto brasileño, em: *Revista de Antropología Social* 29(2), 167-184

ROLNIK, Raquel. Guerra dos lugares: a colonização da terra e da moradia na era das finanças. São Paulo: Boitempo, 2015. p. 423.

_____. A cidade e a lei. São Paulo: Studio Nobel/ Fapesp, 1997

_____. Lar, doce Lar (a história de uma fórmula arquitetônica). AU. *Arquitetura e Urbanismo*, São Paulo, v. ano 1, n. 3, 1985. Referências adicionais: Brasil/Português; Meio de divulgação: Impresso; ISSN/ISBN: 01028979.

_____. Início da industrialização: o espaço e a política. In: KOWARICK, Lucio (org.). [1988] *As lutas sociais e a cidade: São Paulo, passado e presente*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994.

ROSA, Marcelo. Sem-Terra: os sentidos e as transformações de uma categoria de ação coletiva no Brasil. *Lua Nova: Revista de Cultura e Política*, nº 76, pp. 197-227, 2009.

ROY, Ananya. Dis/possessive collectivism: Property and personhood at city's end. *Geoforum*, vol. 80, pp. A1–A11, 2017.

RUBIN, Gayle. O Tráfico de Mulheres: Notas sobre a “Economia Política” do Sexo. SOS Corpos. Recife. 1993.

RUI, Taniele Cristina, 2012, *Corpos Abjetos: Etnografia em Cenários de Uso e Comércio de Crack*. Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, tese de doutorado.

SÃO PAULO (Município). Ato nº 663, de 10 de agosto de 1934: Aprova consolidação do Código de Obras Arthur Saboya, (Lei nº 3.427, de 19 de novembro de 1929) abrangendo todas as disposições constantes de Leis e Atos, em vigor nesta data, referentes a construções, arruamentos, etc. São Paulo: Prefeitura do Município de São Paulo, 1934.

SAMARA, E. M. Casamento e papéis familiares em São Paulo no século XIX. *Cad. Pesq.*, n. 37, p. 17- 25, 1981.

SANTIAGO, Silviano. “O Homossexual Astucioso”. In: *O cosmopolitismo do pobre. Crítica literária e crítica cultural*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2004.

SIGAUD, Lygia. (2000), “A Forma Acampamento: Notas a Partir da Versão Pernambucana”. *Novos Estudos Cebrap*, nº 58, pp. 73-92.

_____. Armadilhas da honra e do perdão: usos sociais do direito na mata pernambucana. *Mana* 10 (1) • Abr. 2004.

SILVA, Marlon e TOURINHO, Helena. O Banco Nacional de Habitação e o Programa Minha Casa, Minha Vida: Duas políticas habitacionais e uma mesma lógica locacional. *Cad. Metrop.*, São Paulo, v. 17, n. 34, pp. 401-417, nov. 2015

SIMÕES, Soraya Silveira. Cruzada São Sebastião do Leblon: Uma etnografia da moradia e do cotidiano dos habitantes de um conjunto habitacional na Zona Sul do Rio de Janeiro. Tese de Doutorado em Antropologia. Universidade Federal Fluminense: Niterói, 2008.

SOUZA, Clóvis et. al. **Ampliação da Participação na Gestão Pública: um estudo sobre Conferências Nacionais realizadas entre 2003 e 2011.** Relatório de Pesquisa, Ipea, 2013.

SPILLERS, Hortense. Bebê da mamãe, talvez do papai: uma gramática estadunidense. Tradução de Kênia Freitas e Allan K. Pereira. In: BARZAGHI, Clara; PATERNIANI, Stella; ARIAS, Andre (Orgs). *Pensamento negro radical: antologia de ensaios*. Crocodilo. N. 1 – Edições. 2021.

TAMBIAH, Stanley. Múltiplos ordenamentos de realidade: o debate iniciado por Lévy-Bruhl. *Cadernos De Campo (São Paulo - 1991)*, 22(22), 193-220. 2014.

TOREN, C. Making sense of hierarchy: cognition as social process in Fiji. London: The Athlone Press, 1990.

VICTORINO, Valério. Uma Visão Histórica dos Recursos Hídricos na Cidade de São Paulo. *Revista Brasileira de Recursos Hídricos*. vol. 7, nº 1, pp. 51-68, jan.-mar. 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A antropologia perspectiva e o método de equivocação controlada. *ACENO – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*. v. 5, n. 10 (2018): agosto a dezembro de 2018.

WESTON, Kath. *Families We Choose*. New York: Columbia University Press. 1991.

WITTIG, Monique. *The Straight Mind and Other Essays*, Boston: Beacon, 1992.

WOORTMANN, K. (2018). Casa e família operária. *Anuário Antropológico*, 5(1), 119-150.

WYNTER, Sylvia. The Re-Enchantment of Humanism: An Interview with Sylvia Wynter (por David Scott). **small axe** 8, setembro 2000, pp. 119-207.

_____ 1492: A New World View. In: *Race, Discourse and the Origin of the Americas*, ed. Vera Lawrence Hyatt and Rex Nettleford (Washington, DC: Smithsonian Institution Press, 1995).

_____ On How We Mistook The Map for the Territory, and Re-Imprisoned Ourselves in Our Unbearable Wrongness of Being, of Désêtre – Black Studies Toward the Human Project. In: Gordon, L. e Gordon, J (orgs.). *Not Only the Master's Tools – African-American Studies in Theory and Practice*. Boulder/Londres: Paradigm Publishers, 2006.

_____ “Towards the Sociogenic Principle: Fanon, Identity, the Puzzle of Conscious Experience, and What It Is Like to Be ‘Black’”. In: DURAN-COGAN, Mercedes; GOMEZ-MORIANA, Antonio (eds.). **National Identities and Sociopolitical Changes in Latin America**. New York: Routledge, 2001.

_____ No Humans Involved: An Open Letter to My Colleagues. *Forum N.H.I. - Knowledge for the 21st Century*. vol. I, nº 1, outono 1994.