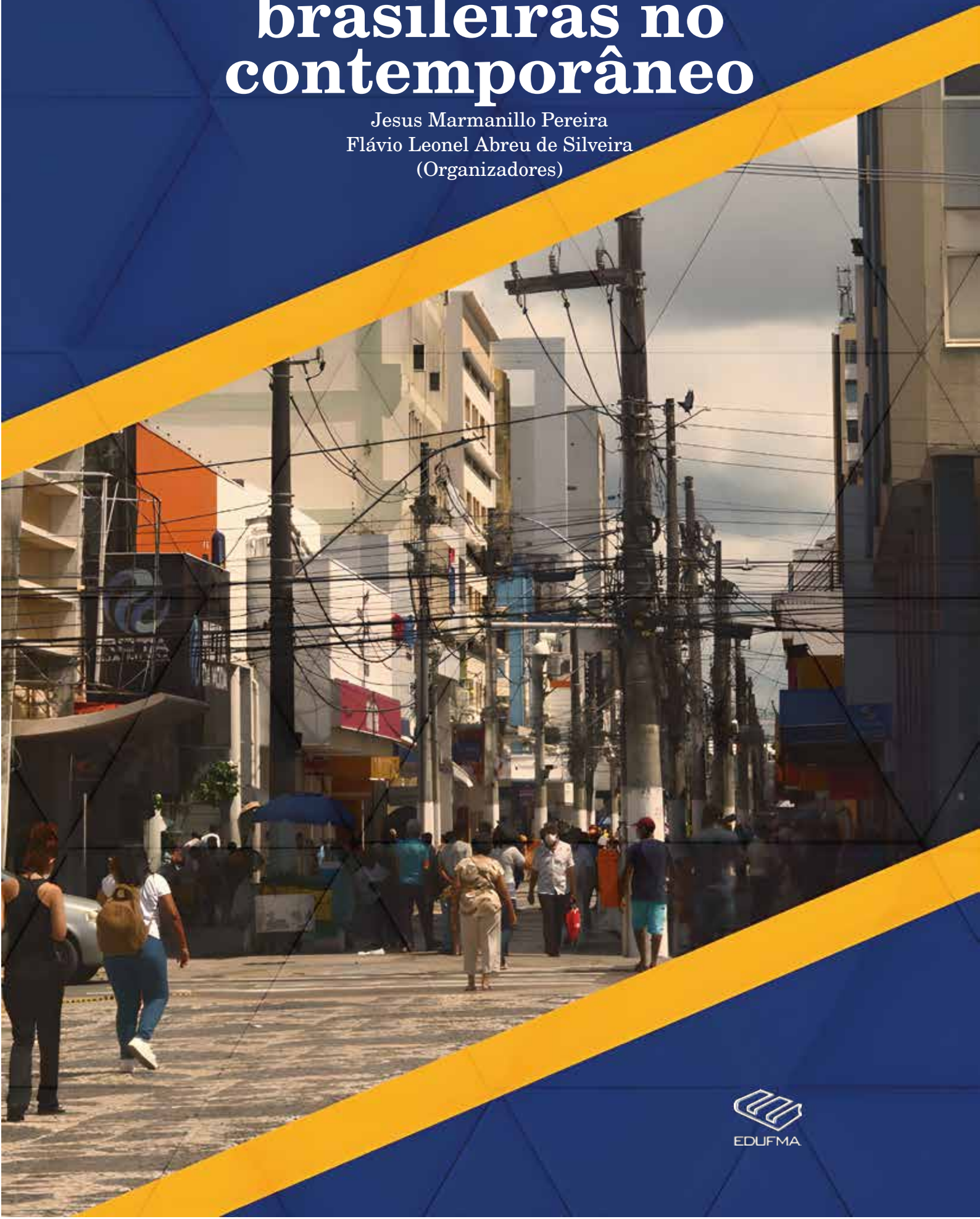


Pensando as cidades brasileiras no contemporâneo

Jesus Marmanillo Pereira
Flávio Leonel Abreu de Silveira
(Organizadores)



EDUFMA

Pensando as cidades brasileiras no contemporâneo



Universidade Federal do Maranhão

Reitor Prof. Dr. Natalino Salgado Filho

Vice-Reitor Prof. Dr. Marcos Fábio Belo Matos



EDUFMA

Editora da UFMA

Diretor Prof. Dr. Sanatiel de Jesus Pereira

Conselho Editorial

*Prof. Dr. Luís Henrique Serra
Prof. Dr. Elídio Armando Exposto Guarçoni
Prof. Dr. André da Silva Freires
Prof. Dr. Jadir Machado Lessa
Profa. Dra. Diana Rocha da Silva
Profa. Dra. Gisélia Brito dos Santos
Prof. Dr. Marcus Túlio Borowski Lavarda
Prof. Dr. Marcos Nicolau Santos da Silva
Prof. Dr. Márcio James Soares Guimarães
Profa. Dra. Rosane Cláudia Rodrigues
Prof. Dr. João Batista Garcia
Prof. Dr. Flávio Luiz de Castro Freitas
Bibliotecária Dra. Suênia Oliveira Mendes
Prof. Dr. José Ribamar Ferreira Junior*



Associação Brasileira das Editoras Universitárias

Jesus Marmanillo Pereira
Flávio Leonel Abreu de Silveira
(Organizadores)

Pensando as cidades brasileiras no contemporâneo

São Luís



EDUFMA
2022

Copyright © 2022 by EDUFMA

Organizadores

Jesus Marmanillo Pereira
Flávio Leonel Abreu de Silveira

Foto de capa

Rua José do Prado Franco (calçada comercial de Aracaju-SE)
Fotografado por Jesus Marmanillo, fevereiro/2020

Revisão

Lucas Vinícius Lustosa Castelo Branco
Rutemberg Vilar de Carvalho Junior

Projeto Gráfico

Francisco Wilson Leite da Silva

Capa

Hudson Leite da Silva

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

P418

Pensando as cidades brasileiras no contemporâneo / Jesus Marmanillo Pereira, Flávio Leonel Abreu de Silveira (orgs.). – São Luís: EDUFMA, 2022.

464p. : il.

Modo de acesso: <http://www.edufma.ufma.br/index.php/loja/>
ISBN: 978-65-5363-119-9

1. Cidades Brasileiras. 2. Pesquisa Urbana. 3. Sociabilidade Urbana.
4. Antropologia Visual. I. Pereira, Jesus Marmanillo. II. Silveira, Flávio Leonel Abreu de. III. Título.

CDU: 316.334.56(81)

Elaborado por Vivian Oliveira da Silva CRB - 13/743

Criado no Brasil [2022]

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte deste livro pode ser reproduzida, armazenada em um sistema de recuperação ou transmitida de qualquer forma ou por qualquer meio, eletrônico, mecânico, fotocópia, microimagem, gravação ou outro, sem permissão do autor.

Sumário

Apresentação.....9

PARTE I *Naturezas culturais nas cidades*

A cidade e os animais: da modernização à posse responsável.....23

Andréa Osório

A Barra do Rio Tramandaí, espaço de sociabilidades: pescadores, botos e outros nas paisagens do Litoral Norte do Rio Grande do Sul/Brasil.....56

Olavo Ramalho Marques

“Fechar ou não a praia”: territorialidades, conflitos e negociações nos incidentes com humanos e tubarões em Pernambuco-Brasil.....77

Ana Cláudia Rodrigues da Silva

Outras cores e outros cantos: pets silvestres e a natureza nas cidades..96

Felipe Vander Velden

O mosquito-oráculo e outras inteligências epidêmicas: biossegurança e política multiespécie.....119

Jean Segata

Transformações urbanas nas paisagens hídricas de Belém (PA): reflexões sobre memórias ambientais e as interações entre humanos e não humanos na Bacia do Una.....142

Pedro Paulo de Miranda Araújo Soares & Flávio Leonel Abreu de Silveira

O tempo na política pública: o caso da operação urbana consorciada jardim Botânico em Goiânia.....170

Pedro Henrique Baima Paiva

PARTE II

Sociabilidades urbanas e cotidiano

Clandestino: notas sobre mobilizações de jovens punks em Aracaju...187

Luiz Gustavo Pereira de Souza Correia

O pertencimento como uma relação tensa cotidiana: um estudo de conflito e personalidade.....207

Mauro Guilherme Pinheiro Koury

“Extensões de sobrevivência”: as formas possíveis de sociabilidades dos moradores da Camboa.....230

Maysa Mayara Costa de Oliveira

Religiosidade, cultura e devoção no Baixo Parnaíba Maranhense: a “Puxada do Mastro” nos Festejos de São Bernardo do Maranhão...249

Clodomir Cordeiro de Matos Júnior & Ronilson Sousa Oliveira

Oiapoque até o “outro lado”: uma análise sociológica na fronteira franco-brasileira.....267

Gladson Paulo Milhomens Fonseca

“Malas”, “gatos velhos” e onde estes habitam: organização espacial / residencial e representações morais em uma pequena cidade amazônica.....294

Wellington da Silva Conceição & Watilla Cirqueira Leite & Eva Pereira Régis

PARTE III

Visualidades urbanas e expressões estéticas

Paisagens e visualidades das crises no mundo urbano contemporâneo sob o olhar da Etnografia da Duração.....**318**

Ana Luiza Carvalho da Rocha & Cornelia Eckert

O *graffiti*, a caminhada e o desenho: práticas da paisagem na região portuária de Pelotas/RS.....**353**

Fabício Barreto & Claudia Turra Magni

Imperatriz e seus fotógrafos urbanos: caminhadas, Velo[cidades] e enquadramentos na cidade.....**384**

Jesus Marmanillo Pereira

Fotografia, cinema e (n)etnografia urbana: notas de pesquisas no interior da Paraíba.....**405**

João Martinho de Mendonça & José Muniz Falcão Neto

Sobre as reconfigurações da classe trabalhadora no Brasil e sua (in)visibilidade.....**426**

Ana Lúcia Marques Camargo Ferraz

Visualidades urbanas e poéticas da resistência: reflexões a partir de dois itinerários de pesquisa.....**439**

Guilherme Aderaldo

Sobre os autores.....**461**

Apresentação

Pensando as cidades brasileiras no contemporâneo

Jesus Marmanillo Pereira (UFMA)

Flávio Leonel Abreu da Silveira (UFPA)

A proposta do livro que o leitor/a tem em mãos resulta de uma tentativa conjunta, envolvendo pesquisadores(as) de diferentes instituições distribuídas pelo país, de estabelecermos um diálogo interdisciplinar – com forte ênfase socioantropológica, mas certamente mais amplo do que isto. Sendo assim, a obra indica um cenário onde certos lugares de fala e posições políticas distintas no campo socioantropológico emergem no debate a partir de diferentes pontos (geográficos/de vista) existentes no Brasil, a fim de pensá-lo mediante a perspectiva do urbano e de seus tensionamentos criativos com o não-urbano/rural, quiçá o além-urbano. A obra indica importante dimensão intergeracional para o debate em questão, no sentido de que o livro aponta para a participação de diferentes gerações de pesquisadores que se dedicam a pensar temas afeitos ao mundo urbano contemporâneo, revelando o quanto a produção acadêmica brasileira é rica e diversa, na medida em que desenha um percurso onde a continuidade do pensamento científico revela a sua pluralidade ético-estética e formal, de possibilidades hermenêuticas e criativas quanto aos processos analítico-interpretativos, e metodológicos, a fim de vislumbrarmos as paisagens cidadinas no atual.

Neste sentido, o livro indica para uma série de temas relevantes ao entendimento das complexidades relacionadas às cidades brasileiras, de maneira a promover um rico debate acerca dos aspectos plurais da cidade enquanto fenômeno socioantropológico vário – e, como dito antes, suas tensões com o rural – mediante uma perspectiva mais ampla, que poderíamos apontar aqui como sendo, justamente, aquela que se efetiva pela via profícua e dinâmica do *fato social total*, no sentido maussiano, cujas implicações diante de uma ecologia plural evocariam as vicissitudes e potencialidades biopsicossociais do mundo da

vida vivida cidadão (ou mesmo, da percebermos a cidade como superartefato heteróclito e contraditorial), considerando seus desdobramentos e devires para os modos de vida nele presentes.

O livro, enquanto um conjunto de narrativas acerca da urbe indicaria o esforço de interpretações desdobradas, no sentido bachelardiano, numa “imagem feliz” e criativa acerca dos cenários urbanos contemporâneos de nosso país, ecoando as suas complexidades/revelando-se uma fulguração de tal complexidade que, para o bem e para o mal, denunciaria as suas temporalidades acidentadas, ou melhor, a potência imaginária/as expressões formais mobilizadoras de certo vitalismo das cidades brasileiras que duram no tempo de maneira não-linear e derivam processualmente como entes mais-que-humanos, ciborgues, paisageiros, mas acima de tudo tensionando naturezas e culturas várias, tradições (dilemas da continuidade e inovação), formas de ser/ou não ser modernas, mais ou menos desenvolvidas, pouco, muito, ou nada, sustentáveis.

O cenário que se desenha aos nossos olhos quando pensamos na contribuição das autoras e dos autores destes estudos reunidos aqui, demonstra a riqueza temática e reflexiva que tais pensadoras/es dos campos sociológico e antropológico elaboram a partir de suas realidades empíricas de pesquisa, especialmente quando voltam suas visadas ao mundo urbano contemporâneo em diferentes regiões do país, demonstrando as formas sociais (melhor seria, neste caso, socioambientais) e paisageiras de se fazer/praticar cidades no Brasil. Deste modo, a proposta do livro revela as provocações dos organizadores em relação aos trabalhos desses/as pensadores/as, ou ainda, de como as nossas inquietações indicam ressonâncias dos nossos próprios trabalhos naqueles que ora apresentamos como constituintes da obra (indicando trocas, parcerias, linhagens) e, certamente, de como os estudos em questão dialogam entre si e produzem uma unidade na diferença, que atualiza os estudos sobre o urbano no contemporâneo e demonstram as forças intelectuais das vibrações em rede no contexto brasileiro. A palavra diálogo parece-nos central aqui, certamente pela aproximação de horizontes, mas muito mais enquanto possibilidade de ampliação interdisciplinar do debate ora posto, e efetuado pelos colegas de ofício que atenderam sensivelmente ao nosso chamado, nossa vontade de melhor conhecer as cidades brasileiras, que o livro contribui modestamente na duração deste debate que segue em curso.

O livro, portanto, reverbera imagens múltiplas, dimensões dos possíveis e (cosmo)políticas que entrelaçam mundos diversos na contemporaneidade das urbes distribuídas no contexto nacional, daí buscamos cotejar as dimensões da vida urbana (humana, mais-que-humana, sobre-humana) a partir de diferentes

eixos de abordagem (que deixaremos mais claro adiante) sobre o fenômeno urbano consubstanciado na matéria sensível e heterogênea “cidade”, os quais tomam as agências humanas (com os Outros humanos e não-humanos, num contexto urbano mais-que-humano) mediante a pluralidade dos contextos e universos simbólicos, imagéticos, socioambientais, bem como das esferas da sociabilidade e, mesmo, dos conflitos presentes nos cenários citadinos de um Brasil que experimenta as tribulações do século XXI.

Ora, tal abordagem não poderia ser ingênua no sentido de refletir certa homogeneidade de pensamento acerca do urbano e suas vicissitudes brasileiras, uma espécie de ideia de conjunto unívoco, o que seria no mínimo um erro, para não dizer certo absurdo heurístico. Ao sugerirmos a inserção do(a)s autore(a)s nos diferentes eixos nos quais o livro está subdividido jamais esquecemos da interseccionalidade decorrente dos temas sugeridos e da fluidez dos trabalhos do(a)s colegas diante do proposto, portanto, ainda que arbitrária, a nossa tentativa de incluí-lo(a)s em dada comunidade interpretativa consubstanciada nos eixos temáticos, residiu apenas como um estímulo à organização do livro como tal, figurando como um aspecto de nossas provocações à participação do esforço coletivo de elaboração do mesmo, já que as fronteiras entre eles são porosas e proíficas e necessariamente precisam ser atravessadas, e este é o convite interpretativo que sugerimos e propomos a quem lê este instigante material.

A proposta que nos uniu na configuração do livro em questão reside em perspectivas amplas, desdobradas em paisagens textuais complexas e intersubjetivas que demonstram a nossa tentativa conjunta de revelarmos certas nuances das relações com coisas vivas ou não na urbe (artefatos e superartefatos; socialidades possíveis e coletividades humanas; expressões ético-estéticas cotidianas; seres vivos em relação na urbe; não-humanos como “recursos” e sua escassez; ecologias plurais; conflitos territoriais/socioambientais, e assim por diante), as quais identificam as singularidades e perplexidades da vida urbana brasileira no contemporâneo.

A partir desta visada buscamos promover e ampliar os debates sobre o lugar que as cidades ocupam na configuração das feições urbanas em nosso país no decorrer do tempo, especialmente a partir de estudos que considerem tanto a longa duração quanto o caráter recente das (trans)formações de suas paisagens e, por certo, as reconfigurações dos espaços associados às vicissitudes e idiossincrasias nos/dos lugares praticados na urbe. O livro em questão implicou a tessitura fina/um arranjo heteróclito de trabalhos que se debruçam diferentemente sobre temas urbanos diversos, a partir de estudos que contemplam pesquisas realizadas em várias regiões do país por

profissionais de reconhecida produção sobre temas relativos as diversas facetas do mundo urbano contemporâneo, ou ainda, do *espaçotempo* tensional de conformação de paisagens citadinas no país.

Diante da heterogeneidade sociocultural brasileira, a obra em questão busca oferecer um panorama amplo e dinâmico referente aos estudos sobre as cidades no Brasil (em diferentes escalas de tamanho, de produção de modos de vida e sociabilidades, ou de dilemas socioambientais), cotejando temas referidos a *três eixos temáticos* (**Naturezaculturas nas cidades; Sociabilidades urbanas e cotidiano; Visualidades urbanas e expressões estéticas**). A partir daí os temas conexos aos eixos apresentam-se distribuídos em fenômenos socioantropológicos, tais como: as tensões entre urbano e rural na configuração de paisagens regionais; os estudos sobre as memórias (socioambientais) e os entrelaçamentos entre espaço e tempo nas feições urbanas; acerca dos saberes e fazeres de populações e suas expressões culturais/ético-estéticas em dada sociedade; àqueles voltados as formas de sociabilidade em meio urbano; à conformação de paisagens praticadas e suas relações com não-humanos (vivos ou não); estudos sobre arte urbana (de rua ou não) e suas relações com o dia a dia citadino; aos dilemas socioambientais e assimetrias socioeconômicas definidores de certas feições urbanas; às dimensões referidas à violência urbana, entre outras possibilidades de reflexão sobre as formas que o urbano assume e constituem as cidades brasileiras.

O livro **Pensando as cidades brasileiras no contemporâneo** tenta construir/efetivar a elaboração de uma rede de pesquisadores que se debruçam sobre o tema das cidades no contexto nacional, promovendo parcerias e debates de maneira a consolidar abordagens sensíveis sobre o objeto “cidade”, bem como o diálogo entre pesquisadores e grupos de pesquisa em âmbito nacional a partir de um lugar (político; acadêmico) que os organizadores ocupam no contexto Norte/Nordeste do país, e que nos coloca numa posição de contribuir para o avanço da ciência em nosso país.

A obra está organizada, como dito anteriormente, em *três eixos temáticos* que consideramos de extrema relevância para pensarmos as dimensões plurais do urbano em nosso país, e as complexidades que fazem esses mundos o que são, diante da heterogeneidade sociocultural que vibra nas cidades brasileiras e engendra formas paisageiras únicas onde o imbricamento de coletivos humanos, não humanos e sobre-humanos elabora o que um de nós tem chamado de **ecossistemas urbanos mais-que-humanos** quando ecologias várias pulsam e desdobram-se em expressões imaginárias diversas – e, por isso mesmo, paisageiras –, pelo caráter sensível de suas figurações e feições simbólico-práticas

capazes de revelarem formismos não menos complexos. Nestes termos, buscamos a partir desta altura da introdução apresentar os capítulos e, assim, desenharmos as faces ou certa topografia das paisagens textuais presentes na produção conjunta que ora entregamos àqueles que nos leem.

O primeiro eixo formador da tríade mediante a qual configura-se a obra em questão intitula-se **Naturezas culturais nas cidades**, e demonstra a diversidade teórico-metodológica e temática presente no campo de reflexão, aqui mais notadamente, antropológico, mas sem dúvida imerso num diálogo interdisciplinar com outros campos do pensamento. O livro abre com as reflexões de Andréa Osório (UFF) - **A cidade e os animais: da modernização à posse responsável** – cuja abordagem “compara duas formas distintas de retirada de animais da rua: uma empreendida durante o processo de modernização da cidade de São Paulo entre os séculos XIX e XX, pela qual uma série de proibições e perseguições a animais foi empreendida; outra, mais contemporânea, desenvolvida por grupos de proteção animal que resgatam animais da rua e os encaminham para adoção. O que permite sua ação na cidade é a ideia de que os humanos são responsáveis pelos animais, desenvolvida junto com o conceito de posse responsável, traduzido em um protocolo de manejo de animais de estimação. Embora as ideologias de fundo sejam radicalmente diferentes, mantém-se a noção de que o lugar dos animais não é a rua”.

Em seguida, Olavo Ramalho Marques (UFRGS), no estudo intitulado **A Barra do Rio Tramandaí, espaço de sociabilidades: pescadores, botos e outros nas paisagens do Litoral Norte do Rio Grande do Sul/Brasil**, revela a partir de uma pesquisa etnográfica que “aborda a 'pesca com o boto' na Barra do Rio Tramandaí – foz do rio junto ao Oceano Atlântico, fronteira física e simbólica entre Tramandaí e Imbé, cidades do Litoral Norte do Rio Grande do Sul/Brasil, território em que coletivos de humanos e não humanos se engajam em uma forma social complexa. A presença das interações interespecíficas entre pescadores, botos (golfinhos nariz-de-garrafa), tainhas, aves e outras espécies compõem a Barra como paisagem dotada de densa singularidade e intensa em sociabilidades, envolvendo pescadores 'profissionais', que 'sabem e conhecem a pesca', amadores, ocasionais e turistas (que não raro 'estragam a batida do boto'), além de 'clientes' que compram pescado direto dos pescadores. Do mesmo modo, a interação entre botos e pescadores, envolvendo outras espécies, revela-se como forma densa de socialidade interespecífica que se perpetua e se distende no tempo, através de gerações de pescadores e botos”.

O terceiro capítulo, de autoria de Ana Cláudia Rodrigues da Silva (UFPE), denominado **“Fechar ou não a praia”: territorialidades, conflitos e**

negociações nos incidentes com humanos e tubarões em Pernambuco-Brasil, segue na mesma linha das reflexões entre coletivos humanos e animais no contexto litorâneo brasileiro, todavia, apresenta os impasses relativos ao incidentes ocorridos entre tubarões e humanos no litoral pernambucano, quando “as relações interespecíficas entre humanos e tubarões em um grande centro urbano, Recife, a terceira capital nordestina mais populosa” revelam que a “urbanização da cidade e o processo de desenvolvimento atrelado ao Complexo Portuário de Suape, aterrando manguezais, afetou os fluxos de diversas espécies dentre elas os tubarões, que se deslocaram para o estuário do Rio Jaboatão, bem próximo a bairros como Boa Viagem e Piedade. Na década de 1990 ocorre o fenômeno inédito dos “ataques” sucessivos de tubarões em águas rasas nas praias urbanas de Recife”. Neste sentido, a autora “a partir do aporte teórico das relações humanais discute a presença de animais da megafauna, os tubarões, nas movimentadas praias da Manguetown e seus efeitos na dinâmica da cidade”.

Felipe Vander Velden (UFSCar), por sua vez, apresenta capítulo de sua autoria denominado **Outras cores e outros cantos: pets silvestres e a natureza nas cidades**, indicando que “uma das razões mais frequentemente apresentadas pelas pessoas para justificarem o hábito de conservar animais silvestres em suas residências é que, residindo nas cidades, perderam o contato que uma vez tiveram com a *natureza*. Muito deste desejo, além disso, é baseado nas memórias de uma vida pregressa no campo ou na zona rural e, portanto, o animal selvagem no quintal ou na varanda funcionaria como uma espécie de avatar da natureza, reconstituindo-a, de certo modo, na paisagem cinzenta da metrópole. A partir de pesquisa de campo realizada em uma metrópole amazônica – Porto Velho, Rondônia – este capítulo investiga essa noção de uma natureza reconstituída a partir de uma memória, discutindo não apenas os descompassos entre o passado e o presente das relações entre seres humanos e outros-que-humanos nesta porção da Amazônia, mas também as peculiares configurações que as oposições entre rural e urbano e entre natureza e cultura assumem neste contexto”.

As reflexões de Jean Segata (UFRGS) recebem o título de **O Mosquito-oráculo e outras inteligências epidêmicas: biossegurança e política multiespécie**, onde o autor elabora um panorama interessante a partir de sua experiência de “seguir os mosquitos e outras tecnologias a partir de sua investigação etnográfica com trabalho de campo em três lugares diferentes: Natal, Porto Alegre e Buenos Aires. Nessas três cidades o autor pesquisou programas para a sua vigilância e controle que fazem parte de políticas públicas de saúde, construídas a partir de geografias desiguais, injustiças sociais e

desigualdades estruturais que impactam a vida das pessoas, dos mosquitos e das políticas. No entanto, em maior ou menor grau, essas três cidades começaram a usar tecnologias digitais e tecnologias da vida para encapsular de forma homogênea o monitoramento da presença dos mosquitos e do mapeamento dos vírus que eles carregam. Tratam-se de *softwares* de modelagem, sistemas de mineração de dados, as técnicas de expansão do DNA e a modificação genética, que, sozinhas ou combinadas, formam o que tem sido chamado de *novas inteligências epidêmicas*.

No sexto capítulo Pedro Paulo de M. Araújo Soares (UFAM) e Flávio Leonel A. da Silveira (UFPA) apresentam capítulo denominado **Transformações urbanas nas paisagens hídricas de Belém (PA): reflexões sobre memórias ambientais e as interações entre humanos e não humanos na Bacia do Una**, no qual “enfocam as mudanças na relação com a paisagem hídrica urbana em Belém do ponto de vista de sujeitos que vivem em áreas que sofreram impactos diretos ou indiretos do Projeto de Macrodrenagem da Bacia do Una. Tendo como base a pesquisa etnográfica, discutem as concepções de moradores das margens de canais da Bacia do Una sobre a natureza e as interações entre humanos e não-humanos nos interstícios entre a casa, a rua e o canal. O contexto dessa discussão é o advento de políticas públicas na forma de grandes projetos de drenagem e saneamento nas cidades amazônicas que modificam a relação dos habitantes com seus lugares de pertencimento e institucionalizam as fronteiras entre os domínios ontológicos da cultura e da natureza nas margens dos cursos d'água que recortam a cidade.

Fechando o primeiro eixo temático, o capítulo – **O tempo na política pública: o caso da operação urbana consorciada jardim botânico em Goiânia** – de Pedro Henrique Baima Paiva (UFG), revela o que o autor chamou “de tempo na política pública por meio dos discursos e argumentos dos atores em arenas de debate cultural e político é fundamental para a elaboração, implementação e avaliação de políticas públicas. A partir do conflito entre a prefeitura, os moradores de uma ocupação e empresários do setor imobiliário de Goiânia, após a proposta de uma Operação Urbana Consorciada em volta do maior parque da cidade, o capítulo tem como objetivo mostrar como os atores envolvidos nessa política de urbanização alinham suas formas de imaginar e usar o espaço público a partir de suas mentalidades, conhecimentos e poderes”.

O segundo eixo temático, ao qual denominamos **Sociabilidades urbanas e cotidiano**, está constituído por seis capítulos que evocam a pluralidade das formas de sociabilidade nas cidades brasileiras, indicando outro campo rico para as reflexões sobre o mundo urbano contemporâneo em diversos contextos nacionais, demonstrando também as diversas abordagens teórico-metodológicas em torno da referida questão.

O estudo de Luiz Pereira (UFS) – **Clandestino: notas sobre mobilizações de jovens punks em Aracaju** – “aborda o Clandestino, evento de arte e intervenção urbana promovido por jovens punks de Aracaju, capital do estado de Sergipe. O Clandestino teve início ainda nos anos 80, impulsionado pela ideia de autonomia artística e o desejo de reapropriação do espaço urbano. Posteriormente, entre os anos 2013 e 2016, uma outra banda retoma a mobilização seguindo o mote “faça você mesmo”. O objetivo do texto é compreender a percepção da juventude contemporânea sobre o cotidiano e o espaço urbano e os sentidos atribuídos às experiências de mobilização artístico-cultural através das narrativas dos jovens punks e o acompanhamento do grupo na cidade e nas redes sociais digitais. Por fim, procura discutir como esses jovens interpretam e reivindicam o direito à cidade, como buscam recriar o tempo vazio do cotidiano e como se reapropriam do espaço urbano com arte e diversão”.

Na sequência temos o capítulo intitulado **O pertencimento como uma relação tensa cotidiana: um estudo de conflito e pessoalidade**, de autoria de Mauro Guilherme Pinheiro Koury (UFPB), no qual o autor “discute, através de vasto material etnográfico, as categorias de humilhação e constrangimento em processos de acusação cotidiana nas interações entre moradores de áreas de risco ao longo das duas margens do Rio Jaguaribe. Rio que corta toda a cidade de João Pessoa, capital do Estado da Paraíba. Parte do entendimento de que as regras da interação têm um caráter moral em uma situação social qualquer, e que os indivíduos nela envolvidos se sentem obrigados à manutenção dessa moralidade e, ao não fazê-lo ou os outros interacionais assim o suspeitarem, são tidos como desviantes e sujeitos a acusações e penalidades. Discute a questão do pertencimento como uma relação tensa cotidiana entre o ajustar-se às regras morais e a elas acomodar-se e às possibilidades de suas infrações, em busca de uma individualização em um ambiente de intensa pessoalidade. Tem como objeto de análise uma série de conflitos e a tensão permanente entre duas comunidades no interior deste bairro”.

Maysa Mayara Costa de Oliveira (UFMA), por sua vez, em **"Extensões de sobrevivência": as formas possíveis de sociabilidades dos moradores da Camboa**, narra sobre a vida dos moradores do Residencial Camboa, bairro localizado na capital São Luís-MA. Apesar das diversas obras que aconteceram pelo Programa de Aceleração do Crescimento-PAC, a Camboa, desde a sua formação, abriga famílias migrantes advindas de pequenas cidades e povoados do litoral e da baixada maranhense. As características geográficas: o rio, o mar, o mangue; vão influenciar na composição espacial do bairro, assim como na sua composição social e cultural. Cardoso (2008) em seu estudo sobre a Camboa,

aponta que a migração ou o deslocamento de muitas famílias para o centro urbano, ao invés de contribuir para uma descaracterização cultural do universo camponês, neste caso, permitiu reforçar essa identidade, dada as condições ecológicas que o próprio bairro ou cidade ofereceram. Nesse aspecto, os bairros do centro que abrigaram essas famílias migrantes, seriam nesse caso, locais que permitiam na medida do possível, uma extensão da vida camponesa. Com a construção de conjuntos habitacionais, avenidas, praças, etc, a Camboa passou por um processo de reurbanização, o que nos leva a pensar nas adaptações de pequenas economias, sociabilidades e modos de vida presentes naquele espaço. Toda essa lógica de adaptações dos espaços, sociabilidades, e de modos de vida são aqui analisados e denominados como 'extensões de sobrevivências'".

O décimo primeiro capítulo, de autoria de Clodomir Cordeiro de Matos Júnior (UFMA) – **Religiosidade, cultura e devoção no Baixo Parnaíba Maranhense: a “Puxada do Mastro” nos Festejos de São Bernardo do Maranhão** – “pretende descrever os momentos que compõem a “Puxada do Mastro” em São Bernardo, Maranhão, e explorar seu significado e importância para a tessitura das memórias locais, pertencimentos e laços sociais durante os festejos em homenagem ao padroeiro do município. Realizada anualmente durante dez dias do mês de agosto, essa tradicional manifestação religiosa do Baixo Parnaíba Maranhense constitui-se como uma experiência referencial não apenas para questões relacionadas à religiosidade e patrimônio cultural na cidade, mas também para o agenciamento dos arranjos sociais, culturais e políticos da região. O artigo foi desenvolvido a partir de uma pesquisa documental e trabalho de campo, sobretudo através da realização de entrevistas semiestruturadas, observações de cunho etnográfico e registros imagéticos, e buscou, por um lado, identificar e compreender os ritos e práticas de devoção que permeiam e dão forma a “Puxada do Mastro”, e, por outro, explorar os significados dos repertórios simbólicos e materiais desse momento para a reprodução das experiências populares do sagrado e tessitura dos pertencimentos e memórias locais”.

Gladson Paulo Milhomens Fonseca (UNIFAP), em **Oiapoque até o “outro lado”: uma análise sociológica na fronteira franco-brasileira**, busca analisar “a constituição de grupos e suas práticas de sociabilidade presentes na faixa fronteira de Oiapoque (Amapá) em direção à Guiana Francesa”, onde a “pequena cidade de Oiapoque, distante 590 quilômetros da capital do estado (Macapá), com aproximadamente 27 mil habitantes, concentra variações culturais alicerçadas no chamado “outro lado” (referência alusiva às áreas de garimpo ilegais no território franco-guianense), sendo a faixa

fronteiriça um elo de sociabilidades direta/indireta gerador do que identificamos como *Ethos* da garimpagem”.

Wellington da Silva Conceição (UFMA), Watilla Cirqueira Leite (UFGD) e Eva Pereira Régis (UFT) apresentam o capítulo intitulado **“Malas”, “gatos velhos” e onde estes habitam: organização espacial/residencial e representações morais em uma pequena cidade amazônica**, que “resulta de uma pesquisa realizada na pequena cidade de Tocantinópolis, Tocantins, a partir de uma investigação em dois bairros dessa cidade, os quais surgiram de políticas públicas de moradia popular. O objetivo deste capítulo é discutir a relação entre a organização urbana da cidade de Tocantinópolis e a representação moral (por parte dos demais cidadãos) em torno dos sujeitos que habitam os dois bairros periféricos que foram os *locus* da nossa pesquisa. As atuais representações sobre esses bairros e seus moradores – manifestada na fala dos outros habitantes da cidade, nos discursos dos representantes do poder público e nas notícias apresentadas pelos veículos de comunicação local – estão relacionadas a uma percepção 'moralmente poluída' desses sujeitos: esses seriam criminosos (ou potenciais), poucos civilizados e dados a comportamentos promíscuos”.

No eixo 3 do livro aparece o tema das **Visualidades urbanas e expressões estéticas**, quando as complexidades inerentes aos imbricamentos de ambas, talvez, traduzidos no imaginário das cidades, produzindo um cenário interpretativo amplo e diverso, como os/as autores/as desta seção indicam a partir dos seus estudos em diferentes porções do país.

O eixo em questão é aberto pelas reflexões de Ana Luiza Carvalho da Rocha e Cornelia Eckert (UFRGS) em seu estudo denominado **Paisagens e visualidades das crises no mundo urbano contemporâneo sob o olhar da Etnografia da Duração**, quando as autoras refletem sobre o fato de que a “entrada para o século XXI” tem se tornado um desafio para a prática da pesquisa nas mais diversas áreas do conhecimento e não tem sido diferente para o caso da Antropologia, em especial as suas áreas dedicadas ao tema da violência e injustiças sociais, das mudanças climáticas, do gênero e da sexualidade, das transformações urbanas, da memória e do patrimônio. Nos estudos que vimos desenvolvendo no interior dos grupos de estudos e pesquisas do Banco de Imagens e Efeitos Visuais/Biev delimitamos recortes específicos de procedimentos para as pesquisas sobre memória e patrimônio etnológico dos/nos grandes metrópoles contemporâneas: a etnografia da duração e a etnografia de rua como topos relevante para se pensar as expressões da agitação do tempo e o lugar do instante na prática do trabalho de campo em contextos dos grandes centros urbano-industriais, desde a perspectivas dos itinerários e das formas de

sociabilidade de seus habitantes. O capítulo trata dos debates que tem orientado a pesquisa no interior do Biev/Ufrgs no sentido de compreender a explosão dos fluxos de sentidos de “caos urbano” para a descrição das formas de vida social nas metrópoles contemporâneas, e que descrevem a passagem de sua condição de cosmos para a de caos. Tratamos de apontar para os limites das abordagens analíticas que descrevem a opacidade das paisagens dos grandes centros urbanos como fenômeno em constante mutação disfuncional, e, concomitantemente, assinalamos a relevância de enfocá-las desde uma perspectiva sistêmica, ou em outras palavras, de uma etnografia da duração e onde a descrição do teatro da vida urbana nos permite incorporar a riqueza da dimensão sensível como parte integrante da inteligibilidade das formas da vida social que transcorrem no seu interior e seus desentendimentos”.

Em seguida, Fabrício Barreto (UFRGS) e Claudia Turra Magni (UFPEL) – **Desenhando a urbe: reflexões (experimentações) em antropologia urbana e antropologia visual e da imagem sobre o *graffiti* na cidade de Pelotas/RS** – propõem “reflexão sobre experiências urbanas e as expressões artísticas na cidade, sobretudo o *graffiti*, enquanto prática associada ao desenho. Fundamentados em conhecimentos da Antropologia Urbana e Antropologia Visual e da Imagem, analisaremos, especificamente, atividade pedagógica realizada com turmas da Escola Municipal de Ensino Fundamental Francisco Simões, quando desenvolvemos exercício de caminhada para observação do *graffiti* na região portuária de Pelotas/RS. Inspirados pelo “praticar a cidade” de Certeau, tomamos como base geográfica de nossas reflexões este município localizado ao extremo Sul do Brasil, onde a prática do *graffiti* contagia a experiência na urbe. Portanto, nossos pressupostos teóricos de análise, transitam nos debates entre o desenho na antropologia e na paisagem urbana, conciliados a categorias como arte e cidade, urbanismo e mobilidade pedestre”.

No capítulo seguinte, Jesus Marmanillo Pereira (UFMA) – **Imperatiz e seus fotógrafos urbanos: caminhadas, velo[cidades] e enquadramentos na cidade** – “busca compreender a experiência da fotografia urbana na cidade de Imperatriz (MA), por meio da observação do trabalho e das narrativas de um fotógrafo de rua chamado Daniel Sena. Analisando o itinerário e o seu “olhar”, o autor busca os diferentes ritmos, velocidades, e especificidades dessa metrópole localizada na Amazônia maranhense. Baseado em um aporte teórico-metodológico simmeliano, tenta compreender a relação entre os processos de sociabilidade e a produção fotográfica, enfatizando as noções de forma, conteúdo e problematizando o viés para os desafios na pesquisa local. Seguindo essa orientação, o autor produz uma etnografia com base nas histórias vividas, dando

especial atenção para as conexões entre aspectos da biografia do fotógrafo e uma inserção em um bairro periférico chamado CAEMA”.

Em **Fotografia, cinema e (n)etnografia urbana: notas de pesquisas no interior da Paraíba**, João Martinho de Mendonça (PPGA-UFPB) e José Muniz Falcão Neto (PPGA-UFPB), têm por objetivo “explorar perspectivas etnográficas de pesquisa com imagens em contextos urbanos específicos, de maneira a destacar as relações entre fotografia, cinema e modernidade no âmbito de processos de urbanização, intensificados em todo mundo ao longo do século XX. A partir de reflexões sobre as noções de “imagem técnica” e “aparelho” (Vilém Flusser) como elementos formadores da sociedade contemporânea, procuramos desvelar pistas para entender como as lembranças das sessões que ocorriam nas antigas salas de cinema duram até os dias atuais, nas redes virtuais, por onde narrativas fragmentadas de experiências passadas constituem focos de rememoração e de sociabilidade. Nestes percursos etnográficos, surgem elementos reveladores de velhas dinâmicas coloniais, como expressões de um tempo reencontrado pelos narradores. Neste sentido é que apresentaremos algumas notas de pesquisas sobre os cinemas do interior, com base em trabalhos de campo desenvolvidos nas cidades de Mamanguape e Rio Tinto, no interior da Paraíba, Litoral Norte”.

No capítulo de Ana Lúcia Marques Camargo Ferraz (UFF), intitulado **Sobre as reconfigurações da classe trabalhadora no Brasil e sua (in)visibilidade**, a autora retoma imagens de duas pesquisas etnográficas, visando pensar dois regimes diferentes da imagem, a história recente da heterogeneidade crescente da classe trabalhadora e a crise da política no Brasil.

Já no texto **Visualidades urbanas e poéticas da resistência: reflexões a partir de dois itinerários de pesquisa**, Guilherme André Aderaldo finaliza o eixo e o livro a partir de um capítulo no qual o autor “busca demonstrar o modo pelo qual uma diversidade de integrantes de coletivos dedicados a diferentes modalidades de ativismo cultural em cidades como São Paulo, Rio de Janeiro e Buenos Aires, tem se valido do uso 'tático' de ferramentas tecnológicas, gráficas e comunicativas, com o propósito de produzir referenciais simbólicos que se mostrem capazes de, por um lado, interpelar crítica e publicamente determinados imaginários hegemônicos sobre territórios e populações marginalizadas e, por outro, formular teorias originais, que sirvam de alternativa epistêmica para o entendimento das relações de poder que modulam o governo dos espaços e das populações nas cidades sul-americanas contemporâneas. Para isso, vale-se de um conjunto de dados produzidos no decorrer de duas pesquisas etnográficas recentes, envolvendo o tema da relação entre juventudes, ativismos culturais e novas mobilidades”.

Este é o livro cujo esforço conjunto ofertamos a você leitor(a). Esperamos, sinceramente, que a leitura seja agradável e enriquecedora, mas acima de tudo que o livro contribua para as suas reflexões sobre o mundo urbano contemporâneo brasileiro e que ele seja capaz de reverberar as suas ideias e imagens por diversas partes deste país

Naturezas culturas nas cidades



A urbe, humanos e não humanos
fotografo: Jesus Marmanillo, julho/2020

A cidade e os animais: da modernização à posse responsável¹

Andréa Osório

Os animais têm sido parte da paisagem urbana há muitos séculos. Contudo, a partir do processo de modernização das cidades, eles foram progressivamente expulsos do meio urbano, tornando-se mais propriamente visíveis em meio rural (APROBATO FILHO, 2006). Mas, de quais animais se está falando? Aparentemente, muitos, diversos e diferentes em suas relações com os humanos. Esse processo é bastante visível para os animais de criação com potencial econômico, como os de abate e tração, mas também para os cães, caçados pela famigerada “carrocinha” que os levava, via de regra, para a morte (APROBATO FILHO, 2006).

Gostaria de sugerir que esse processo histórico não terminou. Ganhou, porém, contornos radicalmente distintos. Para tanto, analiso concepções de um grupo de protetores de gatos de rua. Percebe-se, nele, uma forte ênfase na adoção de um tipo de manejo de cães e gatos chamado posse responsável. O capítulo sugere que, de empecilho à modernização urbana implementada pelo Estado, os animais passaram a objeto de proteção de voluntários da sociedade civil. Os animais não são sempre os mesmos, mas a necessidade de sua retirada das ruas permanece. Primeiro, apresento a expulsão dos animais das ruas de São Paulo, a partir da pesquisa de Aprobato Filho (2006). Posteriormente, apresento o conceito de posse responsável e um grupo de protetores de gatos de rua pesquisado, o qual serve de exemplo da realidade atual, embora, certamente, esta seja mais plural. A seguir, abordo a dicotomia entre casa e rua, conforme observada no grupo em questão, a partir da teoria damattiana (DAMATTA, 1991). Por último, indico as mudanças de ponto de vista do Estado, a partir do elenco de ações da Secretaria Especial de Proteção e Defesa dos Animais (SEPDA) da Prefeitura da Cidade do Rio de Janeiro, convertida, em 2021, em SMPDA.

Espero tecer uma comparação entre processos passados e presentes, demonstrando, assim, que a rua não é mais vista como ambiente propício aos animais, devido a um processo de modernização urbana que hoje toma outros contornos, marcados como estão pela noção de proteção animal. O foco ideológico

¹ Uma versão anterior deste capítulo foi publicada com título homônimo na Revista Teoria e Sociedade, n. 21, v. 1, 2013

alterou-se, mas a retirada dos animais das ruas manteve-se como preocupação urbana. Não obstante, se os animais ainda estão sendo retirados das ruas, isto aponta para a manutenção do hábito de deixá-los ter livre acesso ao ambiente externo à unidade doméstica familiar.

A modernização urbana expulsiva dos animais foi substituída por políticas de contenção da população de animais urbanos de cunho protecionista, amparadas pelas tendências e debates internacionais a esse respeito. É utilizada como exemplo do período atual a SEPDA e a SMPDA. Outras cidades brasileiras podem estar, em maior ou menor grau, desenvolvendo políticas similares. O que chamou a atenção nas políticas da SEPDA e da SMPDA é o alto grau de protecionismo, em comparação aos dois séculos anteriores: a progressiva expulsão dos animais das cidades dá lugar a uma reflexão sobre a superpopulação de animais de estimação, cuja fertilidade e mobilidade devem ser contidas, mas que, à luz de noções como a de bem-estar e direitos dos animais, não devem implicar na sua remoção e eliminação. A educação da população quanto aos cuidados para com os animais, sintetizados na noção de posse ou guarda responsável, se torna um elemento fundamental. Retira-se dos animais, portanto, qualquer responsabilidade e se a coloca sobre os humanos. Ao mesmo tempo, dá-se aos animais o direito à cidade: às colônias², o direito de permanecerem onde estão, dado que sua eliminação não contribui para a extinção do problema e, aos animais com proprietários, demarca-se uma mobilidade supervisionada.

A cidade e os animais

Em um interessante trabalho sobre a relação entre humanos e animais na cidade de São Paulo, no período compreendido entre o final do século XIX e o início do XX, Aprobato Filho (2006) indica como o processo de modernização paulistana primou, progressivamente, pelo extermínio e isolamento de certas espécies animais. Assim, o transporte de tração animal foi paulatinamente trocado por locomotivas a vapor, bondes elétricos e automotores. As tropas de mula e os carros de boi seriam vistos, neste contexto de modernização, segundo o autor, como elementos do passado colonial que se desejava extirpar. Muito se reclamava, nesse sentido, dos parasitas e insetos que acompanhavam tais animais, e que pareciam encarnar, especialmente, as ideias de atraso, pasmaceira e imundície. Não obstante, o maior decréscimo no número de animais

² O coletivo de gatos ou cães que habitam áreas como praças, parques, campi, cemitérios, hospitais, abrigos, etc., é chamado pelo grupo pesquisado de colônia.

de tração (bois, cavalos, asnos e mulas) se deu, segundo ele, no estado de São Paulo, entre as décadas de 1930 e 1940.

O combate a tais animais na cidade de São Paulo é detalhadamente analisado pelo autor: legislações subsequentes proíbem a circulação em determinados pontos do município e ruas batizadas em função de seu fluxo (“do gado”, “das boiadas”) são renomeadas. Nestes procedimentos, Aprobato Filho (2006) percebe um movimento de ocultação dos animais e de rompimento com as raízes rurais coloniais. Estes aparecem como um Outro (certamente, não o único) da modernidade paulistana e, possivelmente, brasileira, especialmente como um Outro da República, uma vez que associados ao passado colonial.

A modernidade, segundo Aprobato Filho (2006), trouxe novas relações entre humanos e animais, ponto frisado por outros historiadores (THOMAS, 1988). A narrativa do autor assemelha-se à de Foucault (1997), quando o filósofo indica um progressivo afastamento das penas de suplício em prol da privação da liberdade, eivados pela noção de disciplina e autocontrole. Da mesma forma que o suplício humano passa a ser evitado, o suplício animal é progressivamente controlado. Disciplinar os animais se torna tão importante quanto disciplinar os humanos.

Assim, aponta Aprobato Filho (2006), legislação de 1895 contra os maus-tratos a animais indica, negativamente, práticas que seriam, talvez, corriqueiras. A lei em questão: 1) condenava castigos imoderados; 2) indicava instrumentos apropriados a serem usados nos animais (esporas, etc.); 3) condenava o abuso de tais instrumentos e seu uso nas pernas e cabeça dos animais; 4) condenava o uso de instrumentos em mau estado, que ferissem os animais; 5) condenava o excesso de carga; 6) condenava a marcha forçada; 7) condenava a utilização de animais mancos, doentes, feridos e fracos; 8) condenava qualquer tipo de mutilação; 9) condenava lutas entre animais; 10) condenava que se atassem os animais de forma inapropriada e em posição que causasse sofrimento; 11) condenava a morte com sofrimento mesmo para animais daninhos; 12) condenava uso de animais xucros; 13) condenava o abandono sem alimento de animais extenuados, doentes, feridos, aleijados, mutilados; 14) condenava qualquer ato de crueldade não indicado na lei.

Além disso, tal legislação indicava modo próprio de abate sem sofrimento para os animais de consumo; proibia a caça de animais inofensivos que não servissem ao consumo; regulava a viviseção, impondo uso de anestésicos; indicava recolhimento e morte instantânea de cães “vagabundos”; obrigava os proprietários de animais domésticos a dar de comer e beber em intervalos mínimos de doze horas e a tratá-los quando doentes, não impondo jornada de

trabalho superior a seis horas sem água; e determinava a ordenha das vacas de doze em doze horas. Esta legislação específica preza pelo bem-estar dos animais usados em tração, animais que trabalham, e animais de consumo alimentar. Entre os animais de estimação, gatos não são mencionados. Os cães, por outro lado, aparecem como um problema público. No período analisado pelo autor, insetos como formigas³ e mariposas também foram alvo de extermínio através de políticas públicas de contenção de zoonoses. Chama a atenção, contudo, uma política constante de perseguição e matança de cães de rua.

Aprobato Filho (2006) menciona, ainda, legislação de 1578⁴ que indicava responsabilidade de donos de cães quanto aos estragos feitos por estes ao gado alheio. O cão aparece, portanto, como um caçador que impõe prejuízos à pecuária. Em 1873, salto justificado pelo limite temporal coberto pelo autor, impõe-se imposto de licença para posse de cães. Aqueles sem registro seriam, então, abatidos com veneno nas ruas da cidade. Segundo Aprobato Filho (2006), não havia tolerância para os cães porque estes não executavam nenhum tipo de trabalho. Esta lei teria gerado um abandono ainda maior de cães, na medida em que a licença era cara e a das fêmeas era quatro vezes mais cara que a dos machos. Os cães viviam mais nas ruas do que em unidades residenciais e poucos possuíam proprietários. Em 1875, a legislação passa a indicar que cães de raça mansos e com licença poderiam ficar soltos e que não seriam sacrificados, porém cães que mordessem alguém poderiam ser mortos. A noção de cão de raça passa a ser progressivamente oposta, na legislação, ao cão de rua. Conforme o autor, o cão de raça era praticamente uma exclusividade da elite.

Em 1886, a lei indica o sacrifício dos cães doentes e acometidos por raiva e multa e prisão para quem abandonasse animal doente. Em 1892, a lei passa a confiar os animais a um depósito municipal onde poderiam ser reclamados antes de sacrificados. Perdigueiros e cães de raça seriam leiloados, e não sacrificados. Em 1893, só estes passam a ser recolhidos ao depósito, os demais são sacrificados. Em 1895, a legislação impõe marcação a ferro em brasa nos cães de caça, coíbe abuso e maus-tratos a animais e abole o uso das bolas envenenadas no sacrifício dos cães. Este parágrafo, contudo, é revogado cinco meses depois, e o uso de veneno permanece. Em 1899, as bolas envenenadas são abolidas novamente, mantém-se o depósito, mantém-se a extinção dos cães de rua sem dono e inicia-se uma parceria do município com a Sociedade União Internacional Protetora dos Animais (SUIPA) para que gere e execute tais serviços, recebendo para isso verba municipal. A parceria dura dez anos. Aprobato Filho

³ “Ou o Brasil acaba com a saúva, ou a saúva acaba com o Brasil” é um slogan conhecido.

⁴ Toda a informação subsequente referente a tal período histórico provém de Aprobato Filho (2006).

(2006) aponta que a SUIPA teria sacrificado, de novembro de 1898 a maio de 1899, mais de dois mil cães em São Paulo.

Em 1900, segundo ele, o depósito não mais aguarda prazo de cinco ou três dias, como anteriormente, para o sacrifício dos cães, e o faz de imediato, porém, os de raça apenas vinte e quatro horas após a apreensão. Em 1902, os cães de raça passam, novamente, a ir a leilão. A SUIPA torna-se responsável pelo registro e arrecadação do imposto das licenças caninas. Em 1909, a parceria com a SUIPA termina, pois se entende que não cumpria convenientemente os serviços pelos quais era responsável.

Aprobato Filho (2006) descreve ainda como, em 1907, a carta de um leitor ao jornal *O Estado de S. Paulo* versa sobre como os cães continuavam soltos pela cidade, oferecendo perigo à população que, à passagem da “carrocinha” que os recolhia, apressava-se para retirá-los das ruas, apenas para soltá-los novamente. A carta é interessante na medida em que demonstra que a população não estava inteiramente cooptada para esta guerra urbana que a Prefeitura travava, desde há muito, contra os cães.

De fato, posso sugerir, os cães só estavam na rua em decorrência de um tipo outdoor de criação ainda característico do Brasil⁵. Assim, manter os animais nas ruas não era propriamente sinônimo de ausência de um dono ou mesmo de abandono dos cães, mas de um tipo de relação com eles. A proteção contra a “carrocinha” e a morte certa demonstra o afeto que se nutria pelos cães. Nesse sentido, observa-se que o “tratamento” providenciado pelo poder público era puramente punitivo: o único remédio, como aponta Aprobato Filho (2006), era o sacrifício, ao qual a população local resistia. Não houve nenhuma ação pedagógica da parte da Prefeitura que não fosse punitiva e esta, claramente, era falha. Tentando modernizar a cidade, ocultar os animais que lembravam o passado rural, instituir uma nova relação com eles, a Prefeitura de São Paulo condenou milhares de cães à morte, ao invés de empreender uma reeducação da população local. Os cães pagaram pelos hábitos de seus donos. Ao mesmo tempo, essa situação indica como a rua era, em certa medida, extensão da casa, ao contrário do que DaMatta (1991) afirma sobre uma realidade mais contemporânea e que será abordada adiante: nela brincavam as crianças e os cães.

Em 1915, conforme Aprobato Filho (2006), a legislação indica a apreensão de animais errantes e acometidos por raiva, os quais deveriam ser levados ao depósito, onde os cães matriculados permaneciam por quatro dias, e os não matriculados, por apenas dois. Findo o prazo, os cães seriam sacrificados ou encaminhados para pesquisas científicas. Surge uma nova destinação para eles,

⁵ Não apenas no Brasil. Cães e gatos encontrados nas ruas têm, muitas vezes, donos, os quais permitem que estes vaguem fora do ambiente doméstico. Para as Bahamas, ver Fielding, Samuels e Mather (2002); para o Japão, ver Hart, Takayanagi e Yamaguchi (1998).

portanto: a de cobaias. A menção à viviseção na legislação de 1895, porém, indicava já uma tal utilização dos animais. Aprobato Filho (2006) afirma que foi apenas a partir de 1917 que alguns cães passaram a ser efetivamente enviados para pesquisas. De 1916 a 1918, mais de vinte e cinco mil cães teriam sido apreendidos em São Paulo, mais de vinte e dois mil sacrificados e mais de quinhentos se tornaram cobaias.

O uso de cães como cobaias introduz o uso generalizado de animais domesticados ou da fauna brasileira em pesquisas empreendidas por diversos centros na cidade de São Paulo. Pesquisadores científicos e naturalistas estavam interessados em espécies animais e vegetais. Aprobato Filho (2006) menciona, nesse sentido, as primeiras tentativas de preservação da flora e fauna nativas, postas em perigo pela expansão da fronteira agrícola, tanto quanto pelos processos de caça não autorizada.

Tomando a cidade de São Paulo como exemplo, percebe-se que o poder público tanto protege quanto massacra certas espécies animais. Os animais de tração são banidos da zona urbana e impedem-se os maus-tratos a estes, na medida em que possuem importante valor econômico. Por outro lado, nada indica que, na prática, houvesse punição sistemática a quem inflingisse tais atos. No caso do extermínio de cães, o poder público municipal paulistano parece ter sido mais incisivo. O cachorro sem dono era um inimigo da modernização da cidade, não constituía fonte de renda, não possuía valor econômico e, no fim do período analisado por Aprobato Filho (2006), recebe alguma utilidade como cobaia científica.

Algumas ausências são peculiares na análise de Aprobato Filho (2006). Charges do século XIX disponibilizadas pelo autor ao longo de sua obra indicam que os urubus eram uma presença constante e desagradável, mas não foram alvo de políticas públicas de controle de zoonoses. O mesmo vale para os ratos. Os gatos, por outro lado, não aparecem nos relatos de época, são invisíveis e até se poderia crer que não existissem de fato. Não eram um problema, nem para a modernização, nem para o poder público. Os insetos, por outro lado, eram um incômodo que mobilizava a Prefeitura paulistana, como no extermínio às mariposas noturnas (APROBATO FILHO, 2006).

Há que se compreender que os insetos incomodavam diretamente as pessoas – e, no caso das formigas, também as plantações – tanto quanto os cães, que poderiam morder não apenas humanos, mas causar danos a outros animais. O mesmo não ocorreria com os gatos, ou ocorreria em menor medida e, certamente, não com os urubus. A distinta proporção de combate a uns animais e não a outros indica não apenas sua presença quantitativa, mas seu impacto

econômico e simbólico. Animais que trabalham são protegidos, ao passo que pragas e “vagabundos” são exterminados. A saúde, um tema levantado em poucas situações, parece elemento de menor importância quando se percebe que os ratos não eram prioridade, em que pese as ações contra a raiva.

Santos (2010), sobre o Rio de Janeiro, empreende uma análise na qual o fator decisivo do que chama de desruralização é o fortalecimento de relações capitalistas na então capital do Brasil. Não apenas os animais foram banidos, mas o comércio ambulante que os transportava vivos ou mortos e até as áreas nas quais se produziam gêneros alimentícios. Para o autor, esse processo é perpassado por fatores como a especulação imobiliária, questões de saúde pública e de políticas públicas, o capitalismo e um ethos modernizador.

Santos (2010, p. 15) se pergunta “como e por que a convivência rural-urbano passa a ser vista como algo inaceitável?”. Para o autor, o saber médico é um dos elementos que se impõem nessa separação:

[...] as reformas sanitárias e a consolidação de um discurso higienista estão intimamente ligados às necessidades de reprodução da mão-de-obra em um sistema capitalista. Daí a grande ofensiva contra a criação de vacas e porcos, o seu trânsito pelas ruas da cidade, as medidas contra a adulteração do leite de vaca e o esforço da municipalidade em empurrar os estábulos para os lugares mais distantes dos subúrbios: tais criações eram importantes focos de doenças que ameaçavam a ‘saúde’ dos habitantes das áreas urbanas (SANTOS, 2010, p. 16).

Thomas (1988), sobre o contexto inglês, aponta como já no início do período moderno tentava-se impedir ordenhas nas ruas e porcos soltos, mas até o século XIX ainda era possível encontrar aves, cães e cavalos dentro de residências urbanas. Os animais se tornaram progressivamente marginais ao processo produtivo industrial. Uma nova visão emergente sobre seu bem-estar estaria fortemente relacionada à vida nas cidades e aos cidadãos, já apartados da esfera de produção agrícola, sobretudo os da elite. Observa-se, portanto, que a cidade é um elemento social relevante para a compreensão das relações humano-animal.

O próprio movimento de proteção animal, surgido na Inglaterra no século XIX, é urbano e preocupado com questões eminentemente urbanas. Segundo Li (2000), o contexto de urbanização e industrialização favoreceu a emergência de sociedades que militavam contra a crueldade para com os animais, formadas por membros das classes alta e média. Os animais prioritariamente defendidos por tais sociedades eram os submetidos a rinhas e brigas, os de tração e os de abate. Os primeiros eram diversão de classes populares, os segundos sua companhia de trabalho e os últimos eram transportados vivos até o mercado, onde eram abatidos. A criação de animais propriamente dita, atividade

eminentemente rural, não entrava no foco de ação, assim como atividades de elite relacionadas aos animais, sobretudo a caça.

Ritvo (1994) indica que, no início do século XIX, as ruas de Londres estavam repletas de cães e cavalos, que dividiam espaço com rebanhos de gado e ovelhas levados aos mercados. Segundo Kete (2002), nesse período tentou-se mudar o abatedouro de Londres para a periferia da cidade, para que os sons e a visão de animais sendo mortos não afetassem a vizinhança. A tentativa de esconder a violência contra os animais na cidade (mas não no campo, onde a prática elitista da caça não havia sido atacada), como se ela fosse um mau exemplo e uma indicação de tendências violentas entre aqueles que maltratavam animais, indica tanto um viés de classe, quanto uma preocupação reformista, moral, religiosa e pedagógica.

Chama a atenção entre os autores estrangeiros citados que o controle dos animais e seu banimento para as periferias urbanas não seja analisado a partir da ótica mais comumente encontrada nas análises sobre reformas urbanas no Brasil, que é a ideia de higienização (SANTOS, 2010). O controle social das condutas de uma classe pela outra, como no caso da classe média urbana inglesa contra as classes urbanas populares, é observado sob o viés marxista de uma luta de classes, e não sob o viés de uma intervenção higiênica na sociedade, análises que não são antagônicas e se fundem em Santos (2010).

As obras consultadas fornecem um panorama bastante coeso acerca da expulsão dos animais das cidades e de uma tentativa de separação entre rural e urbano. Esse movimento se dá a partir de regulamentação estatal e, em alguns casos, delegação de funções a entidades não estatais, como a SUIPA, conforme apontado por Aprobato Filho (2006). Na qualidade de entidade protetora de animais, creio que ela é um bom marcador da mudança ocorrida e que tento aqui indicar. Proteção animal, hoje, no Brasil, é uma ideia plural que não envolve, na maior parte das vezes, uma sentença de morte – muito ao contrário. Se, na virada do século XIX para o XX, uma sociedade protetora cuidava da eliminação de animais abandonados, a noção de proteção ali implicada não era a mesma do grupo de protetores que apresentarei adiante.

Para Santana e Oliveira (s/d), as políticas públicas brasileiras relativas aos animais foram focadas no controle de zoonoses e acidentes que os mesmos poderiam provocar até 1990. A segunda metade do século XX marcaria um novo período nas relações Estado-animal. A esses dois períodos os autores chamam “fase da captura e extermínio” e “fase da prevenção ao abandono”. Segundo eles, a substituição do extermínio pela prevenção ao abandono seria uma tendência mundial humanitária. Como marco, é citada a mudança de

prescrição entre o 6º Relatório do Comitê de Especialistas em Raiva da Organização Mundial de Saúde (OMS), de 1973, que prescreveria o sacrifício de animais de rua apreendidos e não reclamados como método de contenção da doença e o 8º relatório, de 1992, que recomenda a prevenção do abandono a partir da esterilização dos animais, da cobertura vacinal, da educação para a guarda responsável, de legislação específica, do controle do comércio e registro de animais, e do recolhimento seletivo daqueles nas ruas. A ação do poder público é claramente requerida em muitas destas recomendações, indicando a necessidade de um esforço estatal na contenção do que é considerado, ainda, um problema de saúde pública.

O 7º relatório, de 1984, passou a reconhecer a restrição de movimentos, a captura e remoção, o controle do habitat (comida e abrigo) e a reprodução como as quatro formas de manejo de populações caninas (GARCIA; CALDERÓN; FERREIRA, 2012). Em 1990, a OMS publica seu primeiro guia de orientação para o manejo canino, incluindo o registro de cães e gatos, educação e envolvimento da comunidade, onde exclui a captura e remoção como método efetivo. Esse guia foi incluído no 8º relatório (Garcia; Calderón; Ferreira, 2012), que considera que o extermínio e a captura não são eficazes no controle populacional de animais de rua. O fim da “fase de extermínio” é exemplificada, ainda, por Santana e Oliveira (s/d), através de outro documento, os Anais da Primeira Reunião Latino-Americana de Especialistas em Posse Responsável de Animais de Companhia e Controle de Populações Caninas, de 2003, promovido pela OMS em conjunto com a Organização Panamericana de Saúde e a World Society for Protection of Animals, que condenam a captura e eliminação, e elegendem como prioridade a educação dos proprietários de animais e, como método de controle populacional, a vacinação e a esterilização. Ainda no panorama internacional, Garcia, Calderón e Ferreira (2012) indicam que a década de 1990 é marcada pelo movimento No Kill, de combate à eliminação de animais sadios abandonados, incorporado, no Brasil, segundo os autores, por legislações municipais e estaduais que proíbem a morte de animais saudáveis.

Segundo Rowan e Williams (1987), o início da década de 1970 marca, nos Estados Unidos, o começo do reconhecimento de uma superpopulação de animais de estimação. No período, a cidade de Los Angeles havia criado uma clínica municipal para esterilização de animais e a Humane Society of the United States (HSUS) havia lançado o programa LES (Legislação, Educação e Esterilização), também um trocadilho com a palavra less, ou seja, menos. As preocupações da época, afirmam os autores, deram origem a uma série de programas de controle de animais entre as décadas de 1970

e 1980. O foco seria a redução nas mortes dos animais recolhidos. Em 1973, a HSUS efetuou um survey nacional e concluiu que treze e meio milhões de cães e gatos recolhidos em abrigos eram anualmente mortos nos Estados Unidos. Em 1982, a entidade estimou que o número caíra para uma faixa entre 7,6 e dez milhões. Em contraste, a população total de cães e gatos de estimação teria subido de sessenta milhões em 1973 para noventa milhões em 1983 (ROWAN; WILLIAMS, 1987).

Embora a legislação de proteção aos animais tenha uma história própria no Ocidente, sintetizada por Santana e Oliveira (s/d), é forçoso aqui um recorte. Nesse sentido, coloco ênfase no caso brasileiro. Os autores consideram como primeira norma protetiva a “abusos ou crueldade” o artigo 220 do Código de Posturas de 6 de outubro de 1886 do Município de São Paulo, que proibía que se maltratasse animais de tração, prevendo multa (Levai, 2004 apud Santana; Oliveira, s/d). O primeiro decreto federal protetivo seria o de n. 16.590 de 1924, regulando casas de diversão e maus-tratos a seus animais (SANTANA, 2002 apud SANTANA; OLIVEIRA s/d). A lei federal n. 6.938 de 1981 estabeleceu a Política Nacional do Meio Ambiente e considerou o animal abandonado um recurso ambiental, parte do patrimônio público e componente da fauna. Para os autores, trata-se de uma tentativa de seguir uma tendência internacional. O Brasil teria subscrito a Declaração Universal dos Direitos dos Animais de 1978, formulada pela UNESCO e proposta pela União Internacional dos Direitos dos Animais.

Já para Bevilaqua (2011, p. 1), “o primeiro instrumento específico de proteção dos animais na legislação brasileira foi o decreto n. 24.645/34, hoje revogado, que definia como contravenção penal os maus-tratos a animais”. O foco da lei, segundo a autora, era a proteção de animais que trabalham ou de abate. O Código de Caça (lei n. 5.197) de 1967, segundo ela, estende a proteção aos animais silvestres, que então passam a ser considerados propriedade estatal, não podendo mais ser apropriados livremente.

Em 1988, a nova constituição promulgada, no seu artigo 225, e a lei federal n. 7.653 formaram a Lei de Proteção à Fauna (Santana; Oliveira, s/d; Bevilaqua, 2011). No mesmo ano, a lei federal n. 9.605, Lei dos Crimes Ambientais, incluiu pena e multa para maus-tratos a animais silvestres e domésticos, criminalizando o que antes era contravenção (Decreto Federal n. 24.645 de 1934 e decreto-lei n. 3.688 de 1941) (SANTANA; OLIVEIRA, s/d). Consolida-se, assim, o período democrático recente como um período protetivo, em oposição a normas isoladas encontradas durante a “fase de captura e extermínio” (SANTANA; OLIVEIRA, s/d). Os autores mencionam

legislações municipais, no século XXI, abordando a posse responsável em Florianópolis/SC, Mauá/SP, Piracicaba/SP, Ponta Grossa/PR, Rio de Janeiro/RJ e São Paulo/SP⁶. Para Bevilaqua (2011), a ênfase colocada na proteção do meio ambiente escamoteia a diminuição de referências a animais mais próximos do cotidiano humano e a ausência de normas sobre os animais de estimação no âmbito federal. Não obstante, a autora reconhece um progressivo aumento de leis de proteção aos animais.

O que o levantamento de Aprobato Filho (2006), Bevilaqua (2011) e Santana e Oliveira (s/d) sugerem é que o Brasil produziu irregularmente normas para a proteção aos animais até 1988 e que, a partir da redemocratização do país, a produção legislativa sofre um incremento e as políticas públicas voltadas para a questão se consolidam, não sem percalços⁷. Não causa estranheza que a redemocratização seja um marco quando se trata de leis e políticas públicas, dada a contingência que o período ditatorial significou em termos de movimentos sociais e mobilizações públicas. Percebe-se que, desde o século XIX, em seu contexto específico, o país segue mais ou menos preocupações existentes no cenário ocidental, como a separação entre urbano e rural, entre os séculos XIX e XX, e a proteção animal e ao meio ambiente, entre os séculos XX e XXI.

No grupo pesquisado apresentado a seguir, proteção animal não é um termo utilizado e a noção nativa de protetor de animais relaciona-se com a ideia de retirada destes das ruas, não porque sejam nocivos às pessoas ou à modernidade urbana, mas porque estas são nocivas a eles. Gostaria, agora, de apresentar dados e análises de minha pesquisa sobre um grupo de protetores de gatos de rua contemporâneo. A atuação deste grupo visa, prioritariamente, a retirada de animais das ruas através do resgate e doação de gatos de uma praça do subúrbio carioca. Essa atuação é voluntarista e circunscrita aos gatos, mas permite a percepção de como a rua permanece como antítese do animal. Por outro lado, a política de captura e remoção empreendida por eles é classificada pela OMS (WHO, 1992) como ineficaz. Alheios, portanto, a estes debates, a linha norteadora de sua ação está focada numa noção peculiar de bem-estar animal que se assenta sobre uma intensa emotividade frente ao que é considerado sofrimento animal, bem como uma militância recorrente, nas redes sociais, pela adoção da posse responsável.

⁶ Bevilaqua (2011) informa que é matéria tipicamente municipal a regulação de cães.

⁷ Ver, por exemplo, Bevilaqua (2011) sobre a proibição das raças caninas rottweiler e pit bull.

⁸ Rede social fundada em janeiro de 2004. Perdeu usuários no Brasil para outra rede social, o *Facebook*. Foi oficialmente encerrada em setembro de 2014.

Um grupo de protetores de gatos

Em fins de 2009, iniciei pesquisa sobre protetores de gatos de rua a partir de uma comunidade no extinto *Orkut*⁸, fundada em agosto daquele ano para congregar interessados em ações de intervenção para o resgate e doação de gatos abandonados em uma praça pública da cidade do Rio de Janeiro. Tais ações envolvem arrecadação de dinheiro para os cuidados dos animais e atuações concretas na praça em questão. Como foro de debates, a comunidade era um espaço privilegiado para a análise do imaginário e representação de protetores e interessados em proteção animal. Eram cerca de quinhentos e setenta membros, número flutuante visto que ingressos e saídas eram constantes. Não se deseja, no presente capítulo, efetuar considerações mais profundas sobre o ambiente de *internet*, mas, sim, sobre os protetores.

A comunidade foi criada em 7 de agosto de 2009 com a intenção de congregar pessoas interessadas em efetuar o manejo dos animais. Consistia em arrecadar dinheiro para a alimentação dos animais da praça, consultas com veterinário para os doentes, exames clínicos, medicação, vacinação, esterilizações, cuidado com filhotes e encaminhamento de filhotes e adultos para adoção.

O esquema do manejo é complexo: o animal tem que ser capturado *in loco*, levado para lar temporário⁹, despugnizado, vermifugado, vacinado e esterilizado antes de encaminhado para adoção. Esse processo é efetuado tanto com filhotes quanto com adultos. A escassez de lares temporários e de vaga nos mesmos impossibilita que todos os animais sejam retirados da praça ao mesmo tempo. Em novembro de 2009, havia uma colônia¹⁰ de setenta gatos quando do início dos resgates¹¹ que totalizaram cento e cinquenta animais em consulta feita ao *website* em 06 de março de 2012. Observa-se, portanto, que o trabalho de retirada dos gatos diminui o contingente, mas não o extingue. Ao mesmo tempo em que uns são retirados, outros são abandonados e esta é a razão pela qual a OMS considera tal método ineficaz na contenção da população de rua animal (WHO, 1992).

⁹ O lar temporário é o espaço doméstico de cuidado com um gato que foi resgatado e que será encaminhado para adoção. Está em oposição ao lar da família que o adota, por um lado, e em oposição à rua por outro. Trata-se, portanto, de espaço de transição.

¹⁰ O abrigo é um espaço reservado para a habitação dos gatos, na forma de gatil, porém sem grande convívio dos animais com os humanos. É o análogo ao asilo humano e, da mesma forma, mal visto por isolar os animais dos humanos e por impedir que haja encaminhamento dos mesmos a lares adotivos.

¹¹ Resgate é a captura e retirada do animal da rua. Os que fazem resgate de gatos são chamados “resgateiros”, em um trocadilho com a palavra inventada “gateiro”. Os que cuidam dos animais são chamados protetores. Segundo os pesquisados, o gateiro(a) possui e ama gatos. Não se observou uma hierarquia entre as categorias, mas algumas vezes tive a sensação de que no universo pesquisado essas atividades são mais valorizadas e de maior prestígio que a simples adoção ou posse do animal, o que envolve questões morais de intervenção na realidade.

Uma das razões por trás do trabalho de manejo dos protetores é a ideia de que os animais não sobrevivem sem intervenção humana. Combate-se a noção de que animais de rua existam. Toma-se, na maior parte das vezes, a posição de que todos os animais da praça são abandonados, muitas vezes indicando-se diretamente que todos já tiveram uma família, referindo-se a uma unidade doméstica humana. O abandono, segundo o grupo, tem como efeito a multiplicação de animais sem condições de sobrevivência, dado que sem família, o que implica em mortes por acidente, doença, maus-tratos e desnutrição. Essa situação é vista como moralmente incorreta: deve-se atuar contra ela, intervindo na realidade, educando, resgatando, disponibilizando para adoção e, sobretudo, esterilizando os animais. A esterilização é uma das principais preocupações do grupo, na medida em que percebem empiricamente um abandono de filhotes que, fossem os gatos “da casa”¹² esterilizados, não existiria.

As concepções observadas são muito similares ao descrito por Matos (2012) sobre protetores de cães no Rio Grande do Sul. Em ambos os contextos, as emoções são aspecto central e a ideia de sofrimento animal permeia as ações de proteção, juntamente com percepções morais sobre a responsabilidade humana para com os destinos animais. Em ambos os casos, os animais são vitimizados e a humanidade é vista como cruel. Humanos seriam, portanto, responsáveis tanto pela felicidade quanto pela infelicidade dos animais, criando-se uma hierarquia entre agências humanas e animais. Em retribuição, os animais demonstram amor e afeto a quem os ama e deles cuida (OSÓRIO, 2012; MATOS, 2012). A comparação permite sugerir a emergência de concepções mais ou menos homogêneas de fundo utilitarista e moral.

Posse responsável¹³

Por este protocolo, o dono de um animal de estimação deve suprir suas necessidades físicas e afetivas (às vezes, referidas pelo grupo pesquisado como psicológicas), o que significa alimentá-lo com ração de qualidade e água filtrada, vaciná-lo, medicá-lo e levá-lo ao veterinário sempre que necessário, mantê-lo em espaço físico compatível com seu tamanho e necessidade, dar-lhe atenção e amor, esterilizá-lo e impedir seu livre acesso a zonas externas ao ambiente doméstico, entre outros.

A esterilização é um ponto frisado no grupo por sua relação com o abandono de animais nas ruas. O conceito de abandono é estendido não apenas aos animais

¹² Em oposição aos animais de rua. Indico, contudo, que para o grupo essa oposição não existe e faço uso dela apenas de forma analítica.

¹³ Posse ou guarda responsável. A diferença não reside no conteúdo do manejo, mas na percepção do animal como objeto ou sujeito. Para maiores considerações, ver Santana e Oliveira (s/d), Carlisle-Frank e Frank (2006) e Osório (2011).

que foram despejados por quem não os desejava mais, mas a todos os que estão nas ruas, independentemente de sua origem. O acesso às ruas é visto como um perigo, na medida em que os animais podem fugir, ser atropelados, envenenados, cruzar, gerando filhotes que nascem abandonados, sofrer maus-tratos diversos, contrair doenças. No ambiente doméstico, imagina-se que o animal será bem acolhido, amado, cuidado e viverá feliz. São representações sobre a casa e a rua.

A ideia de posse responsável é facilmente encontrada no campo da veterinária, porém sem origem definida e com múltiplas definições. Também nesse campo, a dependência dos animais de estimação para com seus donos é frisada (OSÓRIO, 2011). Essa dependência é reforçada pela posse responsável. Esse protocolo controla o corpo dos animais, tanto nos seus aspectos nutricionais e de saúde, quanto na mobilidade. Essa ideologia parece estar firmada em um paradigma moderno no qual a ciência domina e controla a natureza. Nesse sentido, trata-se de uma forma específica de relação humano-animal característica do mundo ocidental que, como aponta Ingold (2002), vê os humanos como controladores do mundo natural, apartados dele e responsáveis pela sobrevivência ou extinção de espécies.

Alguns dos elementos da posse responsável encontram-se no 8º Relatório do Comitê de Especialistas em Raiva da OMS (WHO, 1992), sobretudo aqueles relacionados ao controle: do habitat, da reprodução e do espaço de movimento dos animais. É interessante observar que este documento não sugere a captura e remoção dos animais das ruas como forma eficiente de seu controle, que é a estratégia adotada pelos protetores já que, como eles mesmos percebem, tal método isolado não consegue nem diminuir, nem estabilizar as colônias. Mas, as razões para a atuação dos protetores não residem na implementação de uma política pública racionalizada, de baixo custo e com embasamento científico, e sim numa percepção moral e emocional da condição dos animais de rua.

Para Digard (2009), alimentação, reprodução e proteção constituem a tríade fundamental da domesticação e manutenção de animais domésticos. Segundo Ingold (2002), a domesticação tem sido tema de debate acadêmico por mais de um século, mas as definições são unânimes em introduzir alguma noção de controle humano, sobretudo do processo reprodutivo. O controle dos corpos dos animais, portanto, surge com a domesticação, mas ganha um contorno específico na ideia de posse responsável. Nela, permanece a noção de que o espaço das ruas é eminentemente humano e deve ser evitado pelos animais. Esse tipo de percepção choca-se com a prática corrente de abandono, contra a qual o grupo pesquisado e a noção de posse responsável se colocam. Se o abandono não fosse comum, ele não precisaria ser combatido. Todavia, se ele é comum, é porque parte da população que abandona animais não vê nisso um problema.

Segundo Nunes *et al.* (1997), na América do Sul cães errantes representam 2 a 3% da população canina. Em estudo sobre a população de cães e gatos de estimação de um bairro rural de Cuiabá, Caramori Junior *et al.* (2003) observaram que, de um total de quinhentos e treze cães e trezentos e sete gatos pertencentes às famílias de trezentos e setenta e um alunos entrevistados em escolas locais, 37% dos cães e 60% dos gatos saíam à rua e que 95% dos cães e 93% dos gatos não eram esterilizados. Em uma tentativa de estimativa de cães no interior do estado de São Paulo, Alves *et al.* (2005) indicam que 6% dos cães não possuem proprietários e 1,6% são considerados de vizinhança, ou seja, cuidados e alimentados sem um dono. Em levantamento sobre cães e gatos domiciliados na cidade de Campo Grande, Domingos, Rigo e Honer (2007) indicam a presença desses animais em 71,3% dos imóveis visitados em pesquisa de amostra aleatória num total de dois mil trezentos e trinta e sete imóveis (0,9% dos imóveis residenciais e comerciais do município), onde se aplicou questionários. Havia cães em 64,7% destes, gatos em 24,1%, e ambos em 17,7%. Em 76% das residências, 61% dos comércios e 81% dos imóveis mistos (residenciais e comerciais) havia quintais fechados. No entanto, em 66,8% dos imóveis com quintais abertos havia cães e no total de imóveis com cachorros, 73,1% manteriam os cães sempre presos, 21,2% às vezes soltos e 5,7% sempre soltos nas ruas. Quanto aos gatos, no total de imóveis onde estes se encontram, apenas 12,1% restringem sua saída e 87,9% permitem que estejam sempre soltos. Tais dados apontam para a existência tanto de uma população de cães e gatos de rua, quanto para o costume de deixar cães e gatos terem acesso à rua livremente, embora tenham donos.

Do ponto de vista dos protetores estudados, animais de rua são animais abandonados, e animais com dono, que têm acesso à rua, são animais não geridos pela posse responsável. Assim, forma-se necessariamente uma dicotomia. Essa dicotomia também é encontrada em classificações aparentemente intermediárias, como a ideia de semiposse, similar à de animal de vizinhança (ou comunitário), definida por Finkler, Hatna e Terkel (2011) como a alimentação intencional e outras ações de cuidado que contribuem para o bem-estar dos animais de rua, sem que haja uma conotação de propriedade. Semiposse lembra semidomesticação que, segundo Ingold (2002), é um estado transitório e instável, associado a variações da forma selvagem. O processo de domesticação só faz sentido se o animal se torna propriedade. A própria noção de posse responsável, portanto, parece se assentar sobre elementos ocidentais da relação de domesticidade com os animais. Um animal semipossuído está semicontrolado.

Assim, semiposse é apresentada por Toukhsati, Bennett e Coleman (2007) como um problema, pois contribui para a manutenção do contingente de rua. O abandono é indicado como uma das razões para a existência de animais de rua e a sua esterilização como a solução. O trabalho de alimentação e cuidados com uma colônia não controla sua população a não ser que a mesma seja esterilizada. Para Finkler, Hatna e Terkel (2011), as ações acima descritas como semiposse podem ser atribuídas a cuidadores de gatos de rua. Alimentando, medicando e nem sempre esterilizando os animais, tais cuidadores parecem distintos dos protetores aqui analisados.

Espaços de abandono

A comunidade online analisada lida com abandonos em uma praça pública arborizada do subúrbio carioca. Essa praça, no entanto, não é o único espaço de tal prática. No centro do Rio de Janeiro, um antigo e conhecido parque arborizado detinha o que se considerava a maior colônia de gatos de rua da cidade quando iniciei a pesquisa, contados às quatro centenas. Este parque, um local de passagem, é tido como perigoso, dada a sua frequência por adultos que se sentam nos bancos a fazer nada e, potencialmente, a espreitar vítimas para pequenos furtos. Esta colônia foi capturada e remanejada pela Prefeitura para um espaço público municipal chamado Gatil São Francisco de Assis, no centro da cidade.

De fato, o Rio de Janeiro é pródigo em ambientes arborizados públicos. Outros espaços, públicos ou não, arborizados ou não, também já foram reportados pelo grupo analisado como apresentando colônias de gatos, como outro parque público onde funciona uma escola de artes visuais¹⁴, um parque de diversões fechado e o estacionamento de um hospital beneficente. Há também gatos no jardim zoológico (MENDES DE ALMEIDA *et al.* 2004) e, certamente, em diversos outros lugares. Alguns campus universitários no país sofrem do mesmo problema, conforme visita que fiz à UFPB, em João Pessoa, em 2009, e à UFRN, em Natal, em 2008 e 2009. Também havia uma colônia na UnB (SAITO *et al.*, 2002). Em Porto Alegre, Matos (2012, p. 20) indica que uma ONG “tradicionalmente recolhe animais abandonados no parque Farroupilha e os encaminha para adoção”.

Tais colônias não são exclusividade brasileira. Animais de rua são alimentados em Nova York/EUA (HASPEL; CALHOON, 1990), Oahu/Havai/EUA (ZASLOFF; HART, 1998), Victoria/Austrália (TOUKHSATI; BENNETT; COLEMAN, 2007), Tel Aviv/Israel (FINKLER; HATNA; TERKEL, 2011), Roma/

¹⁴ Houve notícias esparsas sobre a remoção desta colônia também.

Itália (Natoli *et al.*, 1999), Paris/França (DELAPORTE, 1988) e, certamente, em vários outros lugares. Nestas análises, contudo, os locais específicos das colônias não estão claros, a não ser no estudo de Natoli *et al.* (1999) acerca de três colônias de gatos no centro de Roma: uma em um sítio arqueológico cercado, outra no jardim zoológico e a terceira em um parque público; no estudo de Delaporte (1988, p. 38) sobre os gatos do cemitério Père-Lachaise, “maior espaço verde de Paris”, segundo o autor, com ares de jardim botânico; e no survey de Zasloff e Hart (1998) no Havaí, onde se afirma que metade das colônias cuidadas pelos protetores entrevistados está localizada próxima de suas residências,

Aproximadamente um terço (30%) está localizada no local de trabalho do entrevistado ou em um campo ou parque, e os 20% remanescentes estão localizados em escolas ou faculdades, terrenos baldios ou estacionamentos, ou outras localizações, como uma quadra de basquete, ou na propriedade de outra pessoa (DE ZASLOFF & HART, 1998, p. 246).

Incluem-se no survey zonas urbanas, rurais e semirrurais. Não se indica, entretanto, por que áreas tão distintas são agrupadas nos percentuais acima. Delaporte (1988) indica que colônias de gatos ocupariam interstícios deixados pela urbanização, como terrenos baldios e zonas de demolição, mas também lugares públicos abertos, como jardins e cemitérios, ou fechados, como hospitais, e sobrevivendo do ambiente “altamente humanizado” (DELAPORTE, 1988, p. 37). Se esta é a realidade francesa, ela parece-se muito com o que pode ser apurado sobre o Rio de Janeiro.

Sugeriria que os parques, campus e praças arborizadas são vistos pelos que abandonam o animal como simulacros de natureza no ambiente urbano. São de fácil acesso e coibir a prática seria uma atividade simples para a Guarda Municipal ou funcionários de segurança local, se eles estivessem dispostos a fazê-lo. Relatos da principal protetora da comunidade online pesquisada indicam que tais guardas, presentes na praça onde atua, não impedem tal crime. Assim, se o abandono implica numa concepção sobre o uso da rua e o habitat de um animal de estimação, esta concepção só justifica a existência de colônias quando conjugada à inoperância do Estado, no que tange à proteção animal.

A escolha do local do abandono é realizada em diversos níveis. A medir pelas colônias conhecidas pelo grupo analisado, espaços ao ar livre e amplos, de preferência arborizados e “sem dono”, são os preferidos. Algumas vezes terrenos baldios, estacionamentos e prédios fechados caem nessa classificação e lá se encontram colônias pequenas, de poucas dezenas de gatos, conforme relatos. São não-lugares (AUGÉ, 2008), não habitados por humanos – ou, nas palavras de Delaporte (1988), interstícios urbanos, embora com proximidade humana – onde

despejam-se gatos. Os locais arborizados passam a ser um simulacro de natureza, em oposição à “selva de pedra”, ou “de cimento e concreto”. Os locais totalmente cimentados, como prédios abandonados e estacionamentos, moradia de ninguém e espaço de máquinas, são um simulacro da própria cidade, como são os sítios arqueológicos ou zonas de demolição. Os hospitais e os cemitérios são espaços dos moribundos e dos não vivos, zonas de passagem e não de permanência na cidade. Não sendo o espaço urbano da habitação humana, eles se tornam o ambiente propício à habitação não humana¹⁵.

Chama a atenção um processo de retroalimentação que os espaços de abandono criam: a existência de colônias constituídas e de protetores vinculados a elas cria novos abandonos no mesmo local porque suscitam a percepção de que ali o animal estará sendo cuidado, alimentado e, portanto, não está sendo abandonado. Afinal, por que escolher certos locais e não outros? O contingente sempre crescente de animais na praça pública que deu nome à comunidade de protetores analisada, conquanto muitos sejam retirados e encaminhados para adoção, demonstra que enquanto uns saem, outros entram, e o número crescente de resgates já ultrapassou a estimativa dos setenta animais originalmente contabilizados na colônia quando o grupo online foi criado. Matos (2012), em análise sobre protetores de Porto Alegre e Caxias do Sul, no Rio Grande do Sul, indica que no portão de um abrigo para cães numa chácara de três hectares na zona rural desta última cidade são abandonados animais. Em sua dissertação de mestrado, uma fotografia do lugar mostra uma faixa dizendo “estamos superlotados: são 1800 animais. Não insista, não abandone no portão! Faça sua parte!” A existência do abrigo cria novos abandonos no local. Sugeriria que a lógica do abandono pode operar, portanto, escamoteando a si própria, como se não se tratasse de abandono, nem de maus-tratos, para quem a pratica.

Matos (2012) sugere, a partir da noção de “zonas de abandono” empregada por Biehl (2005, apud MATOS, 2012) para instituições onde pessoas são abandonadas (doentes, deficientes, drogaditos, entre outros), que tais zonas são povoadas por indivíduos sem valor social. Sejam cães, gatos, seres humanos ou espaços físicos, o abandono reflete a falta de valor social que lhes é atribuída. Matos (2002) reflete, ainda, sobre tais espaços a partir das ideias de Agamben (2002, apud MATOS, 2012) sobre o abandono e as “zonas de indiferença”, como campos de concentração e campos de refugiados, e tece uma comparação entre

¹⁵ No período de revisão do presente artigo, foi veiculada, no *Facebook*, por protetores de animais, a notícia e as fotografias da demolição de uma casa no Tatuapé, em São Paulo, que daria lugar à construção de uma igreja evangélica. No local habitava uma colônia de gatos, cuja existência teria sido informada aos responsáveis, que teriam repellido a ação dos protetores que pediam tempo para a retirada dos animais do local. Sob os escombros, foram recolhidos 40 gatos mortos e alguns poucos sobreviventes feridos.

tais situações humanas e o abrigo de cães por ela visitado, citado na imprensa internacional como uma “favela de cães”. Indigentes, favelados, gatos e cachorros tornam-se seres de mesmo (des)valor social.

Existem, contudo, diferenças entre abrigos e colônias. Em linhas sintéticas, os abrigos acolhem animais, enquanto as colônias são formadas em espaços de abandono. Para quem abandona animais, contudo, parece-me que o limite é tênue e ambos os espaços se tornam equivalentes. Do ponto de vista do grupo pesquisado, os abrigos são depósitos e apenas a adoção é o caminho real para se estar em um ambiente considerado ideal para o animal de estimação. Ao contrário de casas de passagem, ao estilo dos lares temporários que abrigam animais retirados das ruas, enquanto se procura por adotantes, o abrigo é visto como análogo ao asilo, onde o abandono é de outra sorte, se o termo puder ser usado polifonicamente. No limite, os abrigos são comparados a espaços de acumulação. A meta do grupo pesquisado, portanto, não é a criação de abrigos ou ONGs dedicadas ao recolhimento de animais de rua, mas o encaminhamento dos gatos resgatados na praça onde atuam para famílias de adotantes. Não sendo casa humana, o abrigo não cumpre o ideal do grupo em questão.

Uma condição da existência das colônias é a obtenção de alimentação. Esta é conseguida, entre animais de rua, sejam cães, gatos, ratos, pombos, etc., a partir do lixo humano ou a partir de intencional alimentação por humanos. As áreas onde são formadas colônias, portanto, devem prover materialmente as mesmas para que estas possam se manter e mesmo se reproduzir, caso contrário o abandono geraria apenas morte. Zonas de difícil acesso para alimentadores de animais de rua, e onde não se encontra lixo em profusão, se tornam duplamente ruins para a formação de colônias, ainda que os animais aí fossem abandonados. Finkler, Hatna e Terkel (2011) sugerem que onde a população humana é maior e está mais concentrada haverá, conseqüentemente, mais comida e uma população maior de animais de rua.

Um segundo elemento relevante na constituição das colônias é a reprodução dos animais. Embora o grupo pesquisado indique que a colônia manejada na praça pública é oriunda especificamente do abandono de animais diretamente lá, especialmente no caso de filhotes sabidos não serem nascidos da população local, os animais de rua em geral provêm de diferentes fontes, todas mais ou menos relacionadas à ideia de abandono pelo grupo. Se não são esterilizados e cruzam, os filhotes indesejados são despejados nas ruas. Se têm acesso às ruas, mesmo esterilizados, podem não encontrar o caminho de volta e se tornarem parte da população de animais de rua. Em todos os casos, a existência de humanos seria fundamental para a formação dessa população.

Como afirma Delaporte (1988), longe de ambientes altamente humanizados tais animais não sobrevivem. Assim, se por um lado animais de rua são, ou um dia foram, num sentido coletivo, animais de estimação de alguém e, como tais, produto da domesticação e da ação humana, por outro é necessário perguntar, inversamente, se há animais abandonados onde não há humanos. Em outros termos, não haveria outra origem dos animais de rua que não os próprios humanos e seus aglomerados, urbanos ou rurais. Fora deles, os animais domésticos sem dono passam a ser considerados assilvestrados (asselvajados) e estão como que de volta à natureza.

Se a rua e a cidade fossem imaginadas como o habitat de cães e gatos, eles não precisariam ser resgatados. Combater a noção de que são animais de rua, no grupo pesquisado, é combater a ideia de que a rua seja um habitat legítimo. Entram em ação, portanto, concepções sobre a cidade, a rua, a natureza, os animais e os humanos. A rua é humana, mas não é para o animal. Melhor seria dizer que a rua é cultural, em oposição ao “habitat natural”. O ambiente doméstico, por outro lado, embora humano e outro não “habitat natural”, é um ambiente adequado porque o animal está sob controle humano, ou deveria estar. Nesse sentido, pode-se sugerir que um deslize simbólico permita ver a casa como o “habitat natural” do animal de estimação. Nas séries de correspondência entre parentesco, animais e comestibilidade, Leach (1983) indica que a casa é o ambiente do animal de estimação. No grupo pesquisado, o limite espacial e simbólico da casa é a rua, zona de perigo para os animais.

São percepções aparentemente contraditórias que se fundem para legitimar uma visão moral da relação humano-animal. Sendo um quase humano, muitas vezes um membro da família (OLIVEIRA, 2006), comparado aos filhos e às crianças, não pode ser expulso da ordem doméstica, familiar e propriamente humana para o anonimato da rua (DAMATTA, 1991). Daí, também, que a linguagem do grupo pesquisado indique fortemente relações humanas: o animal resgatado vai para um lar, adotado por uma família, onde ele será um bebê. Reincluído na ordem familiar humana de onde nunca deveria ter se ausentado, o gato de estimação se torna parte da família, ou seja, do lar e da casa.

Ingold (1995), ao refletir sobre a divisão ocidental entre humanidade e animalidade, indica que há uma constituição antitética na qual os animais são representados como num estado de natureza, eivados pela paixão bruta, ao invés das deliberações racionais da humanidade. Já o ser humano estaria dividido entre a sua condição física animal e a sua condição moral humana. Essa identidade humana de sujeito moral seria sublinhada pela cultura, o que permite ao ser humano ser uma pessoa. A animalidade, por oposição, não seria dotada

nem de moralidade, nem de cultura, e não constituiria pessoas. Os animais têm sua conduta explicada a partir de ações não intencionais, biologicamente programadas. Mas, segundo Ingold (1995), o indivíduo biológico e o sujeito moral, ou pessoa, são conceitos distintos e a sua fusão é o que cria a especificidade do ser humano frente a outros organismos, no pensamento ocidental. A exceção, segundo o autor, é dada justamente pelos animais de estimação, a quem são atribuídos intenções e propósitos, rompendo com a explicação mecânica de sua ação biologicamente pré-determinada.

A casa

A clássica análise de Roberto DaMatta (1991) sobre a sociedade brasileira como formada pela tensão entre a casa e a rua é útil para se pensar o problema aqui colocado. Segundo ele, a rua é um espaço social tanto quanto físico, ao qual pode ser associada uma série de representações, tais como: movimento, lazer, trabalho, surpresa, tentação, sexo, conflito, anonimato. A casa, por outro lado, representa calma, tranquilidade, família, tradição, honra/vergonha, amor, moralidade, respeito, personalidade, englobamento.

Nesse ambiente doméstico não existem apenas humanos, mas também animais de estimação. “Até mesmo os animais domésticos podem incluir-se nessa definição [de casa], pois de fato participam do espaço positivo da residência, ajudando a conceituá-la de modo socialmente positivo ou negativo” (DAMATTA, 1991, p. 26). Segundo o autor, cães, gatos e passarinhos.

[...] são criados para diferenciar e não para cumprir qualquer função prática. Assim, são como nós e nos ajudam a estabelecer nossa mais profunda identidade social, como membros indiferenciados de um mundo anônimo e asfaltado onde ninguém conhece ninguém – esse mundo tenebroso da selva de pedra (DAMATTA, 1991, p. 27).

O animal de estimação, para o autor, singulariza a residência e seus habitantes. Contudo, quero chamar a atenção para as relações que se pode depreender dessa representação da casa com as relações humano-animal. O ambiente da casa brasileira, simbolicamente descrita pelo autor, é de amor e harmonia. Nela, não há comércio, mas favores e dádivas. Do mesmo modo, um animal de estimação, do ponto de vista dos protetores pesquisados, existe exclusivamente para amar e ser amado. Não tem, como diz DaMatta (1991), “função prática”. No caso dos gatos, não existe para caçar ratos, mas para ser “de estimação”, ou seja, sujeito de afeto. Se a casa brasileira é imaginada como um ambiente de amor, e os animais de estimação fazem parte dessa casa

simbólica, então é compreensível que sejam tratados como se fossem pessoas e membros da família. “Pessoa” aqui não tem o sentido de humano, mas o sentido que DaMatta (1991) empresta de Dumont (1992): sujeito inserido em uma ordem hierárquica englobante.

Assim, estou sugerindo que para os membros da comunidade analisada, os gatos, chamados de bebês e “filhosgatos”, comparados a crianças pequenas, são membros da família e pessoas nessa ordem englobante da casa damattiana. Por isso não são vendidos ou trocados, mas dados ou doados, adotados por famílias¹⁶. Na qualidade de um bebê, o gato de estimação é membro da família, pessoa, sujeito e integrante da casa. O protocolo da posse responsável, portanto, que impede o acesso à rua sem supervisão humana aos animais de estimação, é perfeitamente adequado à visão brasileira atual sobre o que constitui a rua. Conforme DaMatta (1991, p. 29), a rua é um espaço perigoso que cria angústias e apreensões: “na rua não há, teoricamente, nem amor, nem consideração, nem respeito, nem amizade”.

Não obstante, se a adoção do protocolo da posse responsável fosse realmente tão compatível com nossas percepções sobre casa, rua e animais de estimação, ela não deveria ser tão rara como atestam os protetores pesquisados. Nesse sentido, creio que a sociedade brasileira apresenta concepções distintas sobre os animais de estimação.

Da expulsão ao protecionismo estatal

Na cidade do Rio de Janeiro, onde atua o grupo analisado, há uma secretaria municipal específica para a gestão de animais, então chamada SEPDA durante a pesquisa com o grupo em questão. Na gestão municipal mais recente, pelo decreto n. 48.340 de 1º de janeiro de 2021, ela tornou-se a SMPDA – Secretaria Municipal de Proteção e Defesa Animal¹⁷.

Dentro do paradigma protecionista, a SEPDA estava voltada para o bem-estar animal, combate aos maus-tratos e educação de proprietários de animais. Alguns de seus projetos e ações estavam disponíveis no sítio eletrônico da mesma e serão apontados aqui como outro indicativo de que nossa relação com os animais na cidade tem sofrido alterações. Na gestão atual, a SMPDA parece desenvolver projetos muitos similares, o que, no meu entender, cria uma continuidade entre as referidas secretarias em temporalidades distintas.

¹⁶ Oliveira (2006) indica que cães, mesmo de raça, são vistos por seus proprietários como membros da família. O animal de estimação é incluído na ordem doméstica se comprado ou doado. Isso não é relevante quando a finalidade de aquisição do animal é ser de companhia. É diferente da relação que os criadores de animais para a venda têm com seus reprodutores. No caso específico dos protetores pesquisados, a venda de animais é também criticada porque “não se vende um amigo”.

¹⁷ Disponível em: <https://www.rio.rj.gov.br/web/smpda>. Acesso em: 11 mar. 2021.

Embora eu não tenha acompanhado as transformações da política municipal de defesa animal na última década, essas continuidades são justamente aquilo para o qual chamo a atenção nesta seção, em oposição a um momento histórico anterior quando tais políticas não tinham por objetivo a proteção aos animais de rua, mas o seu extermínio.

O *link* que leva à descrição da própria SEPDA (RIO DE JANEIRO, 2014a) identifica sua missão como “promover ações necessárias à proteção e bem-estar dos animais, bem como prevenir os mesmos de maus-tratos” e, sua visão, como

[...] garantir que as leis de proteção animal sejam respeitadas, promover ações para melhorar a qualidade de vida dos animais do Município do Rio de Janeiro, executar ações que garantam o controle populacional, além de orientar a população no que diz respeito aos cuidados, deveres e a posse responsável dos animais (RIO DE JANEIRO, 2014a).

Ou seja, a secretaria tinha como público-alvo os próprios animais, e não seus tutores ou proprietários humanos. Ela não é um órgão de controle de zoonoses. Suas ações não são descritas a partir dos problemas econômicos e sanitários que animais de rua poderiam causar. Sua função é a proteção animal. Os projetos desenvolvidos foram elencados ali como “produtos/serviços” e são eles: “Adotar é o Bicho”, para adoção de animais; “Bicho Rio”, para esterilização gratuita de cães e gatos, cirurgias eletivas e atendimento veterinário; “Rio Carroceiro”, para “identificação de equídeos e conscientização dos responsáveis”; além de vistorias em casos de denúncias de maus-tratos, autorização para eventos envolvendo animais e educação para a posse ou guarda responsável.

O programa “Adotar é o Bicho” realizava feiras itinerantes para que os animais “sob tutela da SEPDA” na Fazenda Modelo (gatil, canil e curral de equídeos) e no Gatil São Francisco de Assis, os dois únicos abrigos municipais¹⁸, fossem adotados (RIO DE JANEIRO, 2014b). Também são disponibilizados animais de colônias, através de seus protetores. Junto à descrição do programa, encontra-se o decreto n. 38.221 de 18 de dezembro de 2013, que considera que “eventos de adoção têm como objetivo reunir deveres comuns ao Estado e à coletividade” (RIO DE JANEIRO, 2014b), que a Constituição Federal veda a extinção ou crueldade para com os animais e que não acolher animais abandonados é ato de crueldade, decretando, a seguir, que os animais a serem

¹⁸ A Fazenda Modelo não é apenas um abrigo animal, mas também humano, para onde costuma ser encami-nhada a população humana encontrada na rua e que aceita ser retirada de lá. Nesse sentido, o século XXI tem produzido uma relação diferente no que tange ao direito de estar na rua: não se obriga mais ao hu-mano a saída da rua como não se obriga ao animal e ambos podem ser encaminhados à Fazenda Modelo, que mereceria um estudo a parte. A diferença crucial está em que ao humano é dada uma escolha e ao animal não se recolhe, a não ser que esteja em situação de sofrimento, delegando, a municipalidade, aos voluntários (protetores) o cuidado para com eles.

adotados devem ter acima de quatro meses de idade e serem esterilizados e saudáveis, que os adotantes devem assinar termo de responsabilidade, que a SEPDA cadastrava os interessados em oferecer animais para adoção.

O termo de responsabilidade indica que o adotante ingressa nessa responsabilização coletiva que é, em suma, a responsabilidade humana para com o bem-estar animal. O Estado é o seu regulador, normatizando tais relações. A posse ou guarda responsável é parte da ideologia de fundo, porém, seja posse, seja guarda, a noção de responsabilidade humana para com o bem-estar animal retira dos animais qualquer responsabilidade pelo seu próprio bem-estar. Estando sob guarda ou tutela, eles são irresponsáveis. Sendo objetos de posse, também o são. Aos humanos, ao contrário, parece haver uma escolha: ser ou não responsável e, aos irresponsáveis, o Estado guarda sanções.

Não se utiliza o termo protetor, deixando a critério da SEPDA selecionar aqueles que podem oferecer animais nas feiras de adoção junto a ela. A adoção ganha, no documento, ares de antítese à crueldade. Sem o viés emocional encontrado nos relatos dos protetores pesquisados, o discurso da SEPDA é muito semelhante ao encontrado entre esses mesmos protetores. Para não dizer que não há emoção alguma, a epígrafe do programa “Bicho Rio” diz: “Bicho Rio – o bicho feliz, esterilização gratuita um programa de saúde pública” (RIO DE JANEIRO, 2014c). Este programa é apresentado como

1) Base de Trabalho - Programa prioritário da SEPDA, consta de controle ético e humanitário da explosão populacional de cães e gatos, feito através da esterilização gratuita, privilegiando o bem estar dos animais e a ausência de sofrimento, uma vez que os procedimentos cirúrgicos são seguros, realizados através de anestesia geral, e por equipe especializada.

2) Definição - Absolutamente inédito no mundo, e como tal não dispondo de modelo no qual se inspirar, caracteriza-se como programa de saúde pública e é definido por suas metas, a saber: 1 – controlar a explosão populacional de felinos e caninos através da esterilização gratuita continuada – acessível a todo e qualquer município – condenando e desqualificando a matança indiscriminada e sistemática desses animais como o método oficial de controle populacional e de zoonoses, método esse adotado, na cidade do Rio de Janeiro, até janeiro de 2001; 2 – introduzir o conceito de esterilização como iniciativa essencial à posse responsável a ao exercício de cidadania; 3 – promover – levando-se em conta as características urbanas e sociais da Cidade do Rio de Janeiro, onde a maior parte das zonas de maior concentração de animais é de difícil acesso à administração intrusiva – através de atendimento veterinário gratuito, a identificação e o mapeamento das zonas de maior concentração de animais, atraindo à administração pública seus proprietários que, de forma espontânea, facilitarão o início da elaboração de censo dos caninos e felinos do município (RIO DE JANEIRO, 2014c).

Chama a atenção que a esterilização, um dos pilares da posse responsável e do manejo de populações de animais de rua, fosse o programa prioritário da secretaria. Evocam-se o controle de zoonoses e a saúde pública como justificativa do projeto, mas seu foco claramente está no bem-estar animal. Nenhuma doença transmissível por cães e gatos era mencionada em nenhum espaço do sítio eletrônico da SEPDA. Para a comparação efetuada no presente artigo entre a virada do século XIX para XX e o início do século XXI, uma informação acima é fundamental: a “matança” de animais de rua era “método oficial” até 2001. Ou seja, mesmo quando a constituição federal e a legislação condenam a crueldade e os maus-tratos, a eliminação de animais abandonados não recaía sob essa rubrica.

Não é possível aqui efetuar uma análise de toda a legislação do século XXI, embora o período temporal seja curto, mas posso sugerir que o processo de mudança não repousa apenas nos marcos legais. Estes seguem, também, demandas sociais específicas. A SEPDA é apenas um exemplo de como o discurso de protetores de animais tem efeitos na sociedade brasileira e pode gerar mudanças nas políticas públicas e na forma como nos relacionamos com os animais nas cidades e em nossas casas.

Outra mudança visível na forma como a cidade do Rio de Janeiro lida com seus animais está no decreto municipal n. 23.989 de 19 de fevereiro de 2004, que criou o conceito de “animal comunitário”, que abrange cães e gatos que habitam logradouros públicos e são cuidados por voluntários. Estes seriam cadastrados pela SEPDA. No documento, lê-se que o animal comunitário estabelece vínculos com a população (humana) local e que deve, preferencialmente, manter-se no local onde se encontra, deverá receber atendimento veterinário, e aqueles que dele cuidam devem ser igualmente cadastrados. Em uma lauda sucinta, fica claro que: os animais de rua não devem ser necessariamente recolhidos das ruas e que, portanto, têm o direito de se manter nos espaços públicos onde estão; que sobrevivem do contato com a população local, que não necessariamente quer a sua retirada do local e que, direta ou indiretamente, contribuem para sua manutenção; que têm direito a atendimento veterinário, apesar de não terem proprietário único ou específico; que, perante a burocracia estatal, ambos, animal e protetor, devem ser cadastrados e monitorados; por último, que é responsabilidade do Estado regular a relação entre protetores e suas colônias.

A figura do animal comunitário já se encontra no 8º Relatório do Comitê de Especialistas em Raiva da OMS (WHO, 1992), que substitui a noção de animal com proprietário e animal de rua por uma tipologia nuançada quanto à restrição

de movimentos (passeio) dos cães: supervisionados/restritos, de família, de vizinhança ou comunitário, e ferais. Além da restrição de vagar livremente, a tipologia inclui noções de propriedade, dependência para com humanos e rejeição da comunidade local à remoção dos animais. A política de captura e remoção é apontada no documento como ineficaz. Percebe-se, portanto, que o desenho dos programas da SEPDA seguia debates internacionais acerca do manejo de animais de rua e do papel do Estado no controle de tais populações.

Os protetores parecem ser figuras fundamentais para o tipo de política pública desenhado pela secretaria. No *link* Perguntas Frequentes de seu sítio eletrônico (Rio de Janeiro, 2014d), a SEPDA informava que não recolhia animais nas ruas, nem de particulares, e que aquele que encontra um animal abandonado deve recolhê-lo e encontrar para ele um adotante, caso não queira mantê-lo. Na prática, como a observação de campo desta pesquisa demonstrou, quem recolhe os animais das ruas são os protetores. Assim, o que antes era tarefa estatal, que enviava os recolhidos à morte, agora é trabalho voluntário da sociedade civil, apoiada e regulada pelo Estado, encaminhando os animais (idealmente) para uma nova vida.

O sítio da SEPDA trazia, ainda, uma compilação pequena de leis municipais sobre proteção animal datadas de 2001 a 2008, em ordem cronológica. A lei n. 3.350 de 2001 disciplina os veículos de tração animal; as leis n. 3.402 e n. 3.444 de 2002 dispõem sobre animais em circos e espetáculos; a lei n. 3.628 de 2003 proíbe a ablação de cordas vocais em animais; a lei n. 3.641 de 2003 autoriza a construção de abrigos para animais pela Prefeitura; a lei n. 3.739 caracteriza a esterilização gratuita de cães, gatos e equinos como método oficial de controle populacional e de zoonoses e proíbe o extermínio sistemático de animais urbanos; as leis n. 3.775 e 3.844 de 2004 autorizam, respectivamente, a criação de postos de atendimento veterinário gratuito e do programa “Bichos de Estimação” na rede municipal de educação; as leis n. 3.845 e 3.879 de 2004 proíbem, respectivamente, as rinhas de cães e os rodeios e touradas; a lei n. 4.187 de 2005 cria registro para o controle da venda de animais¹⁹; a lei n. 4.244 de 2005 autoriza a criação de pronto-socorro veterinário gratuito 24 horas; a lei n. 4.276 de 2006 autoriza o uso da Praia do Diabo por cães; a lei n. 4.746 de 2006 proíbe a criação e abate de animais para comércio de peles; a lei n. 4.362 de 2006 restringe a aplicação e uso de desratizantes; a lei n. 4.537 de 2007 proíbe a permanência e manutenção de animais doadores de sangue em clínicas veterinárias; a lei n. 4.731 de 2008 estabelece multa e sanções a quem maltrata

¹⁹ Os cães são proibidos de frequentarem as praias. A Praia do Diabo é uma pequena faixa de areia entre a pedra do Arpoador e uma área militar da Marinha. A força do mar ali é tamanha que nunca é frequentada por banhistas humanos.

animais; a lei n. 4.750 de 2008 proíbe a extração de garras de felinos; a lei n. 4.956 de 2008 dispõe sobre o animal comunitário (RIO DE JANEIRO, 2014e).

Há uma diferença entre a autorização de uma política pública pela legislação competente e sua real implementação. Assim, no próprio sítio eletrônico da SEPDA não se encontrava menção, por exemplo, ao programa “Bicho de Estimação”. As clínicas veterinárias, no entanto, eram operantes e realizavam atendimentos e esterilizações. Compilada pela própria SEPDA, as leis elencadas devem, em tese, ser consideradas relevantes. Parte da legislação é de cunho normativo e parte é “burocrática”, definindo políticas públicas. Na parte normativa, encontra-se regulação sobre procedimentos veterinários (ablação de cordas vocais, retirada de garras, doação de sangue), controle de zoonoses (desratização), uso dos animais (de tração, de circo, de rinha, de rodeio, de touradas, doadores de sangue, fornecedores de pele), uso do espaço pelos animais (praia, animais comunitários, clínicas veterinárias) e criminalização dos maus-tratos. A maior parte das leis compiladas é de cunho protetivo, portanto. A menção a essa legislação, aqui, é ilustrativa do processo que desejo demonstrar. Para compreender a produção de tal legislação, contudo, seria necessário um estudo a parte que pudesse indicar o contexto social de sua formulação, as nuances, os atores envolvidos e os embates. Posso sugerir, contudo, que demandas da sociedade civil encontram eco na legislação mais recente.

Na atual configuração da SMPDA, o programa “Bicho Rio” continua como um dos mais relevantes. Ao lado dele, o “Programa de Educação” mantém o foco na conscientização da necessidade de uma relação humano-animal focada no bem-estar animal, a partir das escolas da rede municipal de ensino. Além destes, os programas vinculados à Fazenda Modelo são mencionados (com subtração de menção ao Gatil São Francisco de Assis), o “Programa de Atenção a Animais Comunitários” e ações envolvendo equinos. Duas hiperligações do sítio indicam que os protetores são voluntários no recolhimento de animais de rua e devem ser cadastrados na SMPDA. Além dessas, mais duas hiperligações indicam postos de atendimento veterinários espalhados pela cidade e uma outra hiperligação dá acesso a uma ouvidoria contra maus-tratos. O mesmo elenco de leis encontrados no antigo sítio da SEPDA é reproduzido na SMPDA. Encontra-se, ainda, uma série de gráficos com informações acerca de adoções no período de 2015 a 2021, esterilizações no período de 2008 a 2021, e atendimentos da Ouvidoria entre 2017 e 2021.

Considerações finais

Segundo Ingold (2002), cultura é o termo utilizado tanto para o cultivo de plantas e animais quanto para a ascensão do próprio homem de seu estado selvagem para o civilizado, seguindo a ideologia evolucionista cultural do século XIX. Gostaria de sugerir que os animais de rua são análogos a animais não domesticados. Fugindo ao controle humano, no sentido da restrição de sua reprodução e movimentos, a sua expulsão das ruas é uma forma de civilizar a cidade. Apagar o passado colonial brasileiro apagando animais rurais é uma forma de modernização amparada na ideia de civilização, tão fundamental no século XIX ocidental. Retirar animais das ruas hoje, como fazem os protetores pesquisados, é também uma forma de civilizá-los, incluindo-os numa ordem humana doméstica, domesticando-os. Para aqueles que não se permitem domesticar, o grupo guarda o adjetivo feral, que significa em estado selvagem.

As ruas das cidades são uma selva onde os animais lutam pela sobrevivência e as unidades domésticas são vistos como ambientes civilizados. Na qualidade de animais ambíguos, cuja própria animalidade não foi inteiramente superada, e que lembra aos humanos sua própria animalidade, os bichos de estimação devem ser constantemente civilizados, domesticados, controlados. Esse processo parece querer fazer deles, enfim, humanos para que habitem com propriedade o ambiente que guardamos para nós. As ruas das cidades, onde esse esforço é feito, se tornam o espaço selvagem dos animais não domesticados. A selva de pedra deixa de ser uma metáfora e se torna uma realidade. O termo resgate, utilizado pelos protetores, costuma ser associado a pessoas perdidas, isoladas, atingidas por catástrofes ou acidentadas. Assim, estariam, portanto, os animais salvos das ruas, todas as situações subsumidas na noção de abandono.

Segundo Thomas (1988), a quantidade de animais de estimação no mundo Ocidental apenas cresce e reflete uma tendência que podemos chamar de individualista e centrada no ambiente doméstico como espaço preferencialmente emocional. Essa tendência está intimamente relacionada à urbanização. O animal de estimação vive, segundo o autor, como o seu dono: numa sociedade “atomizada”, o animal não mantém contato com outros e vive encerrado na unidade doméstica. De fato, percebe-se como a noção de posse responsável está alinhada a este tipo de hábito. De acordo com esse protocolo, o animal fica totalmente dependente de seu dono e raramente mantém contato com outros animais. O ideal da restrição animal, portanto, permanece; agora não mais “contra” o animal, mas a seu favor.

A mudança observada aqui entre um período modernizador expulsivo e um período protetor tem uma natureza analítica: em primeiro lugar, as mudanças parecem progressivas, especialmente quando se observa a legislação compilada; em segundo lugar, a proteção animal, na sua forma contemporânea, é produto da modernidade. Na presente análise, não se buscou uma antítese proposital entre os dois períodos, mas utilizou-se destas ideias como formas de chamar a atenção para as mudanças nas relações humano-animal nas cidades. Estas mudanças passam por ideologias, organismos internacionais, movimentos sociais, legislação, políticas públicas, e outros fatores que não estão, necessariamente, afinados e onde podem surgir vozes dissonantes. É assim que se percebe, por exemplo, que a atual ação de resgate de gatos de rua empreendida pelos protetores analisados está na contramão das prescrições internacionais de manejo de populações de rua e que a Prefeitura da Cidade do Rio de Janeiro não recolhe animais de rua. Mas as lógicas que regem tais empreendimentos (ou a falta deles) e recomendações são distintas. Assim, o que guia a atual retirada de gatos das ruas pelos protetores analisados é uma visão insuportável do que se considera sofrimento animal, muito diferente da prescrição racional-burocrática da OMS (WHO, 1992) acerca da ineficácia desse método, alheia às questões morais ou emotivas, ou da perseguição obsessiva do poder público municipal paulistano da virada do século XIX para o XX aos cães de rua, orientado pela necessidade de rompimento com o passado e a construção de uma nova ordem social e política (APROBATO FILHO, 2006). Em todos esses casos, percebe-se a total prevalência das escolhas humanas e do controle humano sobre os animais. Sejam quais forem as novas políticas e as novas razões, evoquem um conteúdo emocional ou racional, pensem no bem-estar humano ou no animal, o período coberto indica que o controle dos animais é uma realidade da qual não abrimos mão. Mantemos a assimetria humano-animal, mesmo quando pretensamente em seu benefício.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer**: o poder soberano e a vida nua. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.
- ALVES, Maria Cecilia Goi Porto *et al.* Dimensionamento da população de cães e gatos do interior do Estado de São Paulo. **Revista Saúde Pública**, São Paulo, v. 39, n. 6, p. 891-897, 2005. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rsp/a/MPQcWX5sM5pfBNnSvKhm3vs/?format=pdf&lang=en>. Acesso em: 11 mar. 2012.
- AUGE, Marc. **Não-lugares**: introdução a uma antropologia da supermodernidade. 7. ed. Campinas: Papirus, 2008.
- APROBATO FILHO, Néelson. **O Couro e o Aço – sob a mira do moderno**: a ‘aventura’ dos animais pelos ‘jardins’ da Paulicéia, final do século XIX/início do século XX. 2006. Tese (Doutorado em História Social) - Programa de Pós-graduação da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006. Disponível em: <https://www.doi.org/10.11606/T.8.2007.tde-16072007-113730>. Acesso em: 20 jun. 2011.
- BEVILAQUA, Ciméa Barbato. Classificações jurídicas de animais: o caso dos cães ‘perigosos’. *In*: REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DO MERCOSUL, 9., 2011. **Anais [...]**. Curitiba: RAM, jul. 2011. Disponível em: <https://alb.org.br/ix-reuniao-de-antropologia-do-mercosul/>. Acesso em: 11 mar/2012.
- BIEHL, João. **Vita**: life in a zone of social abandonment. Berkeley: University of California Press, 2005.
- CARAMORI JUNIOR, João Garcia *et al.* Inquérito epidemiológico sobre características da população canina e felina de um bairro próximo à zona rural em Cuiabá/MT, visando o controle da raiva animal. **Revista da Sociedade Brasileira de Medicina Tropical**, Uberaba, v. 36, n. 3, p. 419-420, mai./jun. 2003. Disponível em: <https://www.doi.org/10.1590/S0037-86822003000300017>. Acesso em: 25 jan. 2011.
- CARLISLEFRANK, Pamela; FRANK, Joshua M. Owners, guardians, and downerguardians: differing relationships with pets. **Anthrozoös**, [s. l.], v. 19, n. 3, p. 225-242, 2006. Disponível em: <https://doi.org/10.2752/089279306785415574>. Acesso em: 20 jun. 2011.
- DAMATTA, Roberto. **A Casa e a Rua**: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil. Rio de Janeiro: Guanabara-Koogan, 1991.
- DELAPORTE, Yves. Les chats du Père-Lachaise - contribution à l’ethnozoologie urbaine. **Terrain - revue d’ethnologie de l’Europe**, [s. l.], n. 10, p. 37-50, abr. 1988. Disponível em: <https://doi.org/10.4000/terrain.2927>. Acesso em: 20 jun. 2011.
- DIGARD, Jean-Pierre. **L’homme et les animaux domestiques**: anthropologie d’une passion. Paris: Fayard, 2009.
- DOMINGOS, Iara Helena; RIGO, Leonardo; HONER, Michael Robin. Perfil das populações canina e felina no município de Campo Grande, MS. **Ensaio e Ciências: Ciências Biológica, Agrária e da Saúde**, Campo Grande, v. 11, n. 1, p. 97-103, abr. 2007. Disponível em: <https://www.redalyc.org/pdf/260/26012838011.pdf>. Acesso em: 17 set. 2016.

DUMONT, Louis. **Homo Hierarquicus**. O Sistema de Castas e Suas Implicações. Tradução de Carlos Alberto da Fonseca. São Paulo: Edusp, 1992.

FIELDING, William J.; SAMUELS, Denise; MATHER, Jane. 2002. Attitudes and actions of West Indian owners towards neutering their animals: a gender issue? **Anthrozoös**, [s. l.], v. 15, n. 3, p. 206-226, 2002. Disponível em: <https://doi.org/10.2752/089279302786992487>. Acesso em: 17 set. 2016.

FINKLER, Hilit; HATNA, Erez; TERKEL, Joseph. The impact of anthropogenic factors on the behavior, reproduction, management and welfare of urban, free-roaming cat populations. **Anthrozoös**, [s. l.], v. 24, n. 1, p. 31-49, 2011. Disponível em: <https://doi.org/10.2752/175303711X12923300467320>. Acesso em: 17 set. 2016.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir**. 16. ed. Petrópolis: Vozes, 1997.

GARCIA, Rita de Cássia Maria; CALDERÓN, Néstor; FERREIRA, Fernando. Consolidação de diretrizes internacionais de manejo de populações caninas em áreas urbanas e proposta de indicadores para seu gerenciamento. **Revista Panamericana de Salud Publica**, [s. l.], v. 32, n. 2, p. 140-144, 2012. Disponível em: https://www.scielosp.org/article/ssm/content/raw/?resource_ssm_path=/media/assets/rpsp/v32n2/v32n2a08.pdf. Acesso em: 17 set. 2014.

HART, Lynette A.; TAKAYANAGI, Tomoko; YAMAGUCHI, Chizuko. Dogs and cats in animal shelters in Japan. **Anthrozoös**, [s. l.], v. 11, n. 3, p. 157-163, 1998. Disponível em: <https://doi.org/10.2752/089279398787000706>. Acesso em: 17 set. 2016.

HASPEL, Carol; CALHOON, Robert E. The interdependence of humans and free-ranging cats in Brooklyn, New York. **Anthrozoös**, [s. l.], v. 3, n. 3, p. 155-161, 1990. Disponível em: <https://doi.org/10.2752/089279390787057630>. Acesso em: 17 set. 2014.

INGOLD, Tim. Humanidade e Animalidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 10, n. 28, p. 1-11, jun. 1995. Disponível em: http://www.anpocs.com/images/stories/RBCS/28/rbcs28_05.pdf. Acesso em: 17 set. 2014.

INGOLD, Tim. **The perception of the environment**: essays on livelihood, dwelling and skill. routledge, 2021.

KETE, Kathleen. Animals and ideology: the politics of animal protection in Europe. In: ROTHFELSL, Nigel (ed.). **Representing Animals**. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2002. p. 19-34.

LEACH, Edmund. Aspectos antropológicos da linguagem: categorias animais e insulto verbal. In: DAMATTA, Roberto (org.). **Edmund Leach**. São Paulo: Ática, 1983. p. 170-198. (Coleção Grandes Cientistas Sociais 38).

LEVAI, Laerte Fernando. **Direito dos Animais**. 2. ed., Campos do Jordão: Mantiqueira, 2004.

LI, Chien-hui. A union of christinanity, humanity and philanthropy: the Christian tradition and the prevention of cruelty to animal in nineteenth-century England. **Society and Animals**, [s. l.], v. 8, n. 3, p. 265-285, jan. 2000. Disponível em: <https://doi.org/10.1163/156853000X00174>. Acesso em: 17 set. 2014.

MATOS, Liziane Gonçalves de. **Quando a “ajuda é animalitária” - um estudo antropológico sobre sensibilidades e moralidades envolvidas no cuidado e proteção de animais abandonados a partir de Porto Alegre/RS .2012.** Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2012. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10183/56016>. Acesso em: 17 set. 2014.

MENDES DE ALMEIDA, Flavya *et al.* Sanitary conditions of a colony of urban feral cats (*Felis catus* LINNAEUS, 1758) in a zoological garden in Rio de Janeiro, Brazil. **Revista do Instituto de Medicina Tropical de São Paulo**, São Paulo, v. 46, n. 5, p. 269-274, out. 2004. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0036-46652004000500007>. Acesso em: 22 set. 2014.

NATOLI, Eugenia *et al.* Relationships between cat lovers and feral cats in Rome. **Anthrozoös**, [s. l.] v. 12, n. 1, p. 16-23, 1999. Disponível em: <https://doi.org/10.2752/089279399787000408>. Acesso em: 22 set. 2014.

NUNES, Cáris M. *et al.* Avaliação da população canina da zona urbana do Município de Araçatuba, São Paulo, SP, Brasil. **Revista de Saúde Pública**, [s. l.], v. 31, n. 3, p. 308-309, jun. 1997. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rsp/a/xqBjQNYfr6cn8Tc94NpNf7J/?lang=en>. Acesso em: 22 set. 2014.

OLIVEIRA, Samantha Brasil Calmon de. Sobre homens e cães: um estudo antropológico sobre afetividade, consumo e distinção. 2006. Dissertação (Mestrado em Sociologia e Antropologia) - Programa de Pós-graduação da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006. Disponível em: <https://www.livrosgratis.com.br/ler-livro-online-69463/sobre-homens-e-caes--um-estudo-antropologico-sobre-afetividade-consumo-e-distincao>. Acesso em: 2 jul. 2016.

OSÓRIO, Andréa. Posse responsável: moral, ciência e educação ambiental em um grupo de protetores de gatos de rua. **R@U - Revista de Antropologia Urbana**, [s. l.], v. 3, n. 2, p. 51-75, jul./dez. 2011. Disponível em: http://www.rau.ufscar.br/wp-content/uploads/2015/05/Vol3no2_03.AOSORIO.pdf. Acesso em: 22 set. 2014.

OSÓRIO, Andréa. Gatos também amam! Uma análise das perspectivas de protetores de gatos de rua. *In*: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 28., 2012. São Paulo. **Anais Eletrônicos** [...]. São Paulo: RBA, jul. 2012. p. 1-20. Disponível em: http://evento.abant.org.br/rba/28RBA/programacao/grupos_trabalho/artigos/gt05/Andrea%20Osorio.pdf. Acesso em: 22 set. 2014.

RIO DE JANEIRO. Município. **Secretaria Especial de Proteção e Defesa dos Animais**. A Secretaria. 2014a. Disponível em: <http://www.rio.rj.gov.br/web/sepda/a-secretaria>. Acesso em: 17 set. 2014.

RIO DE JANEIRO. Município. **Secretaria Especial de Proteção e Defesa dos Animais**. Adoção. 2014b. Disponível em: <http://www.rio.rj.gov.br/web/sepda/adocao>. Acesso em: 17 set. 2014.

RIO DE JANEIRO. Município. **Secretaria Especial de Proteção e Defesa dos Animais**. Programa Bicho Rio. 2014c. Disponível em: <http://www.rio.rj.gov.br/web/sepda/exibeconteudo?id=2816421>. Acesso em: 17 set. 2014.

RIO DE JANEIRO. **Município. Secretaria Especial de Proteção e Defesa dos Animais**. Perguntas Frequentes. 2014d. Disponível em: <http://www.rio.rj.gov.br/web/sepda/exibeconteudo?id=156261>. Acesso em: 17 set. 2014.

RIO DE JANEIRO. **Município. Secretaria Especial de Proteção e Defesa dos Animais**. Legislação. 2014e. Disponível em: <http://www.rio.rj.gov.br/web/sepda/exibeconteudo?id=2816411>. Acesso em: 17 set. 2014.

RITVO, Harriet. Animals in the nineteenth-century Britain: complicated attitudes and competing categories. *In*: MANNING, Aubrey; SERPELL, James (eds.). **Animals and Human Society: changing perspectives**. London: Routledge, 1994, p. 106-126.

ROWAN, Andrew N.; WILLIAMS, Jeff. The success of companion animal management programs: a review. **Anthrozoös**, [s. l.], v. 1, n. 2, p. 110-122, 1987. Disponível em: <https://doi.org/10.2752/089279388787058623>. Acesso em: 11 mar. 2012.

SANTANA, Luciano Rocha; OLIVEIRA, Thiago Pires. Guarda responsável e dignidade dos animais. **Revista Brasileira de Direito Animal**, Salvador, v. 1, n. 1, p.1-41, jun./dez. 2006. Disponível em: <http://www.abolicionismoanimal.org.br/artigos/guardaresponsaveledignidadedosanimais.pdf>. Acesso em: 11 mar. 2012.

SANTANA, Heron José de. Os crimes contra a fauna e a filosofia jurídica ambiental. *In*: CONGRESSO INTERNACIONAL DE DIREITO AMBIENTAL, 6., 2002, São Paulo, **Anais [...]**. São Paulo: IMESP, 2002. p. 409-410.

SANTOS, Leonardo Soares dos. A desruralização da cidade do Rio de Janeiro de fins do século XIX. *In*: ENCONTRO DA ASSOCIAÇÃO PORTUGUESA DE HISTÓRIA ECONÔMICA E SOCIAL, 30., 2010. Lisboa. **Anais [...]**. Lisboa: APHES, 2010. p. 1-20.

THOMAS, Keith. **O Homem e o Mundo Natural: mudanças de atitude em relação às plantas e aos animais (1500-1800)**. São Paulo: Cia. Das Letras, 1988.

TOUKHSATI, Samia R.; BENETT, Pauleen C.; COLEMAN, Grahane J. Behaviors and attitudes towards semi-owned cats. **Anthrozoös**, [s. l.], v. 20, n. 2, p. 131-142, 2007. Disponível em: <https://doi.org/10.2752/175303707X207927>. Acesso em: 3 mar. 2010.

World Health Organization. WHO Expert Committee on Rabies [meeting held in Geneva from 24 to 30 September 1991]: eighth report. World Health Organization. 1992. Disponível em: <https://apps.who.int/iris/handle/10665/39308>. Acesso em: 3 mar. 2010.

ZASLOFF, R. Lee; HART, Lynette. Attitudes and care practices of cat caretakers in Hawaii. **Anthrozoös**, [s. l.], v. 11, n. 4, p. 242-248, 1998. Disponível em: <https://doi.org/10.2752/089279398787000599>. Acesso em: 3 mar. 2010.

A Barra do Rio Tramandaí, espaço de sociabilidades: pescadores, botos e outros nas paisagens do Litoral Norte do Rio Grande do Sul/Brasil¹

Olavo Ramalho Marques

Apresentando o contexto

A coisa mais linda que pode existir no mundo, eu acho, pra mim, é essa pesca aqui!

Airton

Conhecer o contexto, nos indica Bateson, é fundamental, já que “sem contexto, palavras e ações não tem qualquer significado. Isto é verdade não somente para a comunicação humana através de palavras, mas também a todo o tipo de comunicação, de todo o processo mental, de toda a mente” (1986 p. 23). Ou ainda: sem contexto não há comunicação (BATESON, 1972, p. 289).

Apresento, neste trabalho, reflexões a partir de uma pesquisa etnográfica acerca das territorialidades, paisagens e sociabilidades da “Barra do Rio Tramandaí”, onde a foz do rio Tramandaí junto ao Oceano Atlântico compõe um estuário que delimita a fronteira entre Tramandaí e Imbé, municípios do Litoral Norte do Rio Grande do Sul. Este território sedia uma relação singular entre humanos e não humanos: a interação entre pescadores artesanais de tarrafa (rede circular) e botos (Botos-de-Lahille, *Tursiops gephyreus*), que pescam – ou predam – tainhas (*Mugil liza*) em conjunto, em um esquema reconhecido como pesca artesanal cooperativa.

No sul do Brasil, duas regiões apresentam peculiaridades quanto ao formato de pesca envolvendo a interação entre coletivos humanos e de cetáceos junto ao oceano Atlântico. As relações compostas pelos golfinhos-de-Lahille (*Tursiops gephyreus*; Odontoceti: Delphinidae) e

¹ Uma primeira versão destas discussões foi apresentada na 32a Reunião Brasileira de Antropologia, realizada de forma virtual entre os dias 30 de outubro e 06 de novembro de 2020. Agradeço pela interlocução com os colegas do Grupo de Trabalho Antropologias da Paisagem

pescadores artesanais de tarrafa pautam a chamada pesca cooperativa. (SIMÕES-LOPES *et al.*, 1998; ILHA *et al.*, 2018). Trata-se de uma pesca ritualizada e tradicional que consagra a Barra do Rio Tramandaí como uma das localidades mundiais onde sistematicamente a prática acontece. (SILVA *et al.*, 2021, p. 28).

Esta etnografia, mediada pela produção de imagens em vídeo visando à produção do documentário etnográfico “Pesca do Boto”², privilegia a perspectiva dos pescadores artesanais sobre esta paisagem e suas transformações, na curta e na longa duração - uma vez que, para além do que se vê, as paisagens também se constroem a partir do que se escuta, incluindo-se aí, por certo, a paisagem sonora, mas também as narrativas que compõem e recompõem seus processos de produção e transformação.

Portadores de memórias e saberes quanto aos botos (comportamentos, relações intergeracionais, reações às ações humanas), quanto às paisagens (ventos, marés, ciclos das águas) e suas transformações, os pescadores, em suas narrativas biográficas, remontam memórias e trajetórias de vida que conduzem à compreensão de uma singularidade enquanto grupo, bem como de lógicas e tendências de ocupação, transformação e desenvolvimento do Litoral Norte, tendo em vista o crescimento urbano, a degradação ambiental, a pesca industrial predatória e conflitos gerados em tais processos. Reunindo contribuições de estudiosos tais quais Simmel, Durand, Bateson, Berque, Ingold e Descola, busca-se refletir sobre a paisagem como categoria de análise, uma vez que está em jogo, neste contexto etnográfico, todo um tensionamento e extravazamento dos próprios limites entre natureza e cultura - inclusive da cultura como construto exclusivamente humano. Coletivos de humanos e não humanos se engajam em uma forma social complexa amparada neste território; ao mesmo tempo, a presença das interações interespecíficas compõe a Barra como paisagem dotada de densa singularidade. Nesses termos, as sociabilidades marcantes entre pescadores, consumidores de pescado, habitués locais em busca de lazer e fruição, turistas, veranistas, pesquisadores e outros grupos animam as paisagens da Barra. Na medida em que envolvem decisivamente a relação com os não humanos (peixes, botos, aves, cães) e mesmo não vivos (areia, água, pedras, ventos) na produção das paisagens,

² Pesca do Boto, 2020. Disponível em: <https://youtu.be/0KGyLsoIVt4>. Direção, edição e montagem: Olavo Ramalho Marques. Fotografia: Olavo Ramalho Marques. Fotografia adicional: Matheus Pacheco Volf. Captura de áudio: Tanussa Pereira Simas, Nathan Silveira Becker, Olavo Ramalho Marques. Pescadores: Alzemiro Lentz Pereira; Nilton Gonçalves Izidor; Airton Gomes da Rosa (in memoriam); Lauri Anselmo (Graxa); Maurino Ramos Francisco. UFRGS Litoral; Projeto Botos da Barra; Projeto Paisagens do Litoral Norte; Núcleo de Antropologia Visual/UFRGS; Projeto Fortalecimento da Pesca Artesanal cooperativa e de empreendimentos de Economia Solidária em Tramandaí e Imbé/RS.

acreditamos ser fundamental pensarmos em termos das "socialidades mais que humanas" tal qual propõe Anna Tsing: "A paisagem é um ponto de encontro para os atos humanos e não humanos e um arquivo de atividades humanas e não humanas do passado" (TISING, 2019, p. 17).

Pensando a paisagem em seu processo no tempo, emerge a projeção de futuros possíveis - cenário em que ganha especial relevo, nas reflexões dos pescadores, uma dramática em torno de uma iminente impossibilidade de perpetuação desta prática. Tal percepção tem pautado a busca por mecanismos de valorização da figura do pescador, de preservação ambiental e de registro do Patrimônio Cultural associado à pesca cooperativa.

Estas reflexões emergem de minha participação nos projetos "Botos da Barra", coordenado pelo prof. Ignacio Moreno (Ceclimar/UFRGS)³; "Fortalecimento da pesca artesanal cooperativa e de empreendimentos de economia solidária na cadeia produtiva do peixe em Imbé e Tramandaí/RS", coordenado pela profa. Daniela Sanfelice (IFRS/Campus Restinga)⁴; e ainda ao projeto "Paisagens do Litoral Norte Gaúcho", por mim coordenado⁵. Como forma de participação nos projetos acima relatados e direcionados à pesca artesanal com os botos - chamada, simplesmente de Pesca do Boto por um de nossos interlocutores, nome que adotamos para o documentário - me propus a abordar esta prática singular a partir da produção de imagens em vídeo, tematizando as técnicas de pesca, a interação entre humanos e não-humanos (pescadores e botos) e as sociabilidades, territorialidades e memórias entre os pescadores.

Uma vez que os projetos estão imbuídos da perspectiva de valorização da pesca artesanal, de produção de visibilidade à figura do pescador e de incentivo ao consumo do pescado artesanal, a produção fílmica vem no sentido da produção de conhecimento e reconhecimento, difusão de sua presença, seus saberes e fazeres - e, sobretudo, da emergência de suas perspectivas autênticas e fundamentais quanto aos possíveis futuros do território da Barra. Invisto, assim, em uma "Etnografia da Duração" (ECKERT; ROCHA, 2005), privilegiando as narrativas biográficas dos pescadores e os arranjos temporais que delas emergem.

³ Agradeço pela interlocução com os colegas de projeto: além dos coordenadores, supracitados, Marlise dal Forno, Tanussa Simas, Helena Botelho, Dandara Dorneles, Yuri Camargo, Ricardo Fabrício, Airton Alves e outros estudantes vinculados aos projetos ou que dele participaram ao longo dos anos.

⁴ Projeto de extensão tecnológica encerrado em 2018, que envolveu Instituto Federal do Rio Grande do Sul (IFRS), UFRGS e Associação Riograndense de Empreendimentos de Assistência Técnica e Extensão Rural (EMATER-RS), com financiamento do CNPq.

⁵ Devo agradecer ainda, à equipe do Núcleo de Antropologia Visual (PPGAS/UFRGS), pela valiosa contribuição em comentários para a construção do documentário etnográfico de que trato neste artigo.

O Contexto urbano

Tramandaí e Imbé são municípios que fazem parte da Aglomeração Urbana do Litoral Norte (Aulinorte)⁶. Trata-se de cidades litorâneas, na orla do Oceano Atlântico, separadas pela foz do Rio Tramandaí. Cenário *sui generis* que condensa características territoriais do Litoral Norte, a Barra se configura como fronteira física e simbólica entre as cidades, que apresentam distintas formas de ocupação, de tecido urbano, densidade habitacional, verticalização das construções, planos de desenvolvimento urbano, sociabilidades e usos para turismo e lazer. São cidades pequenas, com processos acelerados de transformação urbana e marcadas por uma ocupação sazonal muito diferenciada, já que a região atrai milhares de turistas e veranistas vindos da capital e outras regiões do Rio Grande do Sul nos meses do verão, nos quais a população total pode chegar ao triplo ou quádruplo da população permanente.

O Litoral Norte Gaúcho se destaca pela abundância das águas em seu território. No que diz respeito a Tramandaí e Imbé, são município banhados pelo Oceano Atlântico, mas também repletos de lagoas e rasgados pelo traçado tortuoso do Rio Tramandaí, compondo e atravessando lagoas, laguna e estuário. A Bacia do Rio Tramandaí merece destaque pois uma série de entidades vêm trabalhando densamente no sentido de preservar as águas da Bacia – destacam-se, entre elas, o Comitê da Bacia do Rio Tramandaí, o Ceclimar/UFRGS, ONGs como a Ação Nascente Maquiné (ANAMA), o Fórum da Pesca. Como elemento comum na atuação destas entidades, a percepção de que a preservação ambiental é fundamental para a perpetuação de práticas como a tematizada neste artigo, de modo a garantir perpetuação e, portanto, sua presença no futuro. As atividades de universidades e escolas, ONGs e demais associações, demonstram um vitalismo que luta contra a angústia do desaparecimento – e, portanto, de morte (MAFFESOLI, 1998, p. 10), que se anuncia, caso o processo de urbanização de Tramandaí e Imbé não seja conduzido de forma sustentável, ou seja, efetivamente preocupado com e verdadeiramente engajado na preservação ambiental.

⁶ Oficialmente instituída pelo Governo do Estado do Rio Grande do Sul através da Lei Complementar N. 12.100, de 27 de maio de 2004, a Aulinorte compreende os municípios de Arroio do Sal, Balneário Pinhal, Capão da Canoa, Capivari do Sul, Caraá, Cidreira, Dom Pedro de Alcântara, Imbé, Itati, Mampituba, Maquiné, Morrinhos do Sul, Osório, Palmares do Sul, Terra de Areia, Torres, Tramandaí, Três Cachoeiras, Três Forquilhas e Xangri-lá. A lei indica funções públicas para gestão comum entre os municípios, priorizando-se: saneamento básico, turismo, planejamento de usos e ocupações do solo urbano, preservação e conservação ambiental, organização territorial, informações regionais e cartografia.

O Sistema Lagunar Tramandaí-Armazém foi definido como área prioritária de importância muito alta, com prioridade de ação extremamente alta, em termos da conservação da biodiversidade local (CASTRO, 2016). De acordo com tal estudo, a foz do rio Tramandaí, com seu entorno densamente urbanizado, merece especial atenção. Strohaecker (citada em CASTRO, 2016, p. 64) aponta, entre outras diretrizes para o desenvolvimento regional sustentável, a necessidade de valorização desses espaços naturais e culturais como “elementos aglutinadores de identidade territorial para as comunidades locais”. O Estudo “Patrimônio Socioambiental da bacia do Rio Tramandaí” (COELHO-DE-SOUZA; PERUCCHI; KUBO, 2013) identifica, na Bacia do Rio Tramandaí (compreendida na microrregião do Litoral Norte Gaúcho), uma diversidade de grupos étnicos que resultam em um mosaico cuja fricção intercultural gerou um cenário riquíssimo do ponto de vista de seu legado cultural. Os grupos de pescadores artesanais característicos da microrregião são legatários de diferentes técnicas pesqueiras, tais quais a pesca com tarrafa (rede circular), a pesca cooperativa com os botos no Estuário do Rio Tramandaí (de que estou tratando), a pesca de bolo, a pesca de aviãozinho, entre outras. De acordo com as autoras, através destas técnicas, os grupos de pescadores exploram de forma sustentável os recursos gerados pela abundância das águas dos rios, lagoas e mar presentes no território.

No que tange aos pescadores que pescam com os botos, tal importância, do ponto de vista ambiental, passa por um vasto conhecimento do ambiente e por uma específica relação interespecies. Retomando Flávio Silveira (2016, p. 288, grifo do autor), buscamos aqui “pensar a *interespecificidade* na urbe como um fenômeno contemporâneo”. No caso da pesca artesanal, emerge o caráter único desta interação, que atravessa gerações de pescadores e botos. Os botos atraem turistas, fazendo sucesso sobretudo com as crianças. Os habitués da Barra conhecem os botos e por vezes pescadores. Mas muitos, especialmente os turistas, desconhecem as nuances da interação entre eles, o fato de que muitos dos botos têm nomes, que as mães boto criam seus filhotes e os ensinam a pescar em conjunto com os humanos, como mostra Yuri Carmargo (2014).

É importante mencionar que a paisagem da Barra é eminentemente urbana, e, como cidade, produto de nossas formas culturais, é um construto humano com os não humanos. Tais paisagens são sempre interespecíficas – além do que, cabe insistir, o humano é também e sempre parte da natureza - por mais que, do ponto de vista de suas cosmologias, não se veja assim. Proteger a presença da pesca com os botos na Barra, distendendo-a no tempo, implica em trabalhar para que a natureza na cidade persista possibilitando um fenômeno interespecies extraordinário como a pesca cooperativa. Os gestos de distintos

coletivos na ocupação do espaço se acumulam neste território singular, que abarca tal interação também bastante singular.

Elisa Ilha (2016), em seu trabalho de conclusão de curso de Biologia/UFRGS, assim descreve o processo de interação entre pescadores e botos na Barra:

Na Barra do Rio Tramandaí, os pescadores artesanais de tarrafa posicionam-se nas margens do canal. Os botos adentram a Barra, sozinhos ou em grupos, utilizando a área para alimentar-se, para descansar e para cuidar de seus filhotes. Quando, enfim, aparecem os cardumes de tainha, os golfinhos os perseguem, encurralando os peixes em direção aos pescadores (SIMÕES-LOPES, 1991; PRYOR et al., 1990). Ao perceber a presença dos golfinhos, os pescadores aproximam-se destes com as tarrafas em mãos e iniciam a atividade de pesca (CAMARGO, 2014). Os golfinhos, com sinais característicos feitos com a cabeça, indicam aos pescadores o momento apropriado para o lançamento das tarrafas (SIMÕES-LOPES *et al.*, 1998). Uma vez que a tarrafa é lançada, os botos também se beneficiam, visto que é mais fácil alimentar-se das tainhas que se desorientam do cardume quando a rede bate na água (SIMÕES-LOPES, 1991).

A parceria entre o pescador e o boto também ajuda os pescadores a obter melhores resultados na pesca (SIMÕES-LOPES *et al.*, 1998; SIMÕES-LOPES & DAURA- JORGE, 2008). Dezenas de famílias de pescadores artesanais dos municípios de Imbé e Tramandaí dependem da pesca artesanal de tarrafa para o sustento de suas famílias (ZAPPES et al., 2011). Além disso, a pesca cooperativa é uma interação cultural inter e intraespecífica passada de geração em geração, tanto entre a população de golfinhos, quanto entre os pescadores de tarrafa locais. Desta forma, considera-se que a pesca cooperativa possui importância econômica e sociocultural para a comunidade do Litoral Norte do Rio Grande do Sul (SIMÕES-LOPES, 1991; TABAJARA, 1992; ZAPPES *et al.*, 2011).

Práticas semelhantes existiram em Torres e outros lugares da costa sul do Brasil, apontam nossos interlocutores, não sendo agora não mais permanentes, ocorrendo de modo esporádico em alguns locais. E ainda existem na cidade de Laguna⁷, no estado de Santa Catarina, guardando certas características distintivas em relação àquelas que verificamos em Tramandaí.

Os pescadores

Os projetos anteriormente referidos, e que enquadram a pesca artesanal, vêm se produzindo na interlocução contínua e densa entre pescadores e pesquisadores (sobretudo professores e estudantes de graduação e pós-graduação). O intuito fundamental tem sido o de delimitar os pescadores a partir da prática profissional da pesca (de acordo com os parâmetros definidos legalmente para tal, em oposição a muitos pescadores “amadores” presentes na Barra, aqueles que que praticam a pesca como

⁷ Sobre a pesca com o Boto em Laguna, ver o trabalho de Brisa Totti (2016).

hobbie - algo extremamente comum em um contexto marcado pela intensidade do turismo/veranismo); pelo conhecimento que eles detêm sobre a prática da pesca com os botos e pela relação estreita com os animais, que acabam sendo profundamente conhecidos em seus comportamentos, singularidades enquanto indivíduos, bem como em suas genealogias, como mostram Silva *et al.* (2021). Trata-se de uma busca por interlocução com os pescadores “mais antigos”, que vivem cotidianamente a Barra, conhecem e praticam a pesca com o boto - muitos deles também filhos e netos de pescadores. É o próprio grupo que indica quais são as pessoas que reconhecidamente devem estar neste grupo de interlocução. Como apontou Alzemiro:

Mas é assim, é pescaria, é muito boa, eu adoro a pescaria! Eu digo que venho aqui na Barra mesmo só pra dar uma olhada, eu não fico sossegado dentro de casa. Parece uma coisa que “esfuruca” o cara e diz: “Vai lá vai lá vai lá” [...] E outra coisa, né? Pescador que é pescador pode não ter nada de dentro de casa, mas passou a mão na tarrafa e com cinquenta, uns cem pila, ele leva pra casa, pra família. Que é uma ferramenta, né cara?

Em meio ao conjunto de cerca de dez pescadores com interlocução mais frequente e cuja relação vem sendo consolidada há anos pelos pesquisadores do Projeto Botos da Barra, sob a coordenação de Ignacio Benites Moreno, no âmbito do Centro de Estudos Costeiros, Limnológicos e Marinhos (Ceclimar/UFRGS), cinco deles aceitaram nosso convite para a realização de entrevistas de memórias sobre a pesca, a Barra, os botos e, sobretudo, acerca de suas narrativas biográficas - bastante entrelaçadas com as histórias dos próprios botos. São eles Alzemiro Lentz Pereira, Nilton Gonçalves Izidor, Airton Gomes da Rosa (falecido em maio de 2019), Lauri Anselmo (Graxa) e Maurino Ramos Francisco. Outros pescadores inseriram-se nos contextos de sociabilidade no entorno das gravações nas entrevistas realizadas na Barra e também se constituíram como personagens do documentário, embora não na mesma condição de protagonismo.

São homens em relação de profunda imbricação com aquele território. Para relembrar Ingold (2000), de algo que remete a um *attachment* entre sujeito e território. Pois, como nos disseram “Nasci aqui na Barra, nos cômodos ali” (Nilton) e “Nasci na beira do rio, ali” (Airton). Ser pescador na Barra envolve uma forma de territorialidade - de imbricação entre território e identidade, nos termos de Haestabert (2011). Como nos disse Maurino, “Uns oito ou nove anos, eu já estava tarrafeando. Já, já! Eu comecei a conhecer boto, né?” É o “começar a conhecer boto” que o constitui como sujeito no mundo. São dali, profundamente dali - em termos de um pertencimento ao território. Pois, prossegue Nilton, “Ah

aqui é a origem, né? A minha origem é aqui. Me criei aqui, daqui só pra debaixo de terra!” Estão na Barra, são da Barra, se constituem como sujeitos no mundo partilhando e construindo aquele território.

Fazer paisagem - os padrões que ligam

O fenômeno da pesca artesanal cooperativa, conforme a denominação dos colegas biólogos do projeto Botos da Barra, é único no mundo e singulariza a paisagem da Barra do Rio Tramandaí. O conceito de paisagem, neste caso, revela-se extremamente pertinente enquanto categoria de análise, uma vez que está em jogo todo um tensionamento e extravazamento de limites entre natureza e cultura. As dimensões naturais da paisagem são pensadas em conexão definitiva com elementos culturais que as produzem – o que se torna ainda mais evidente em termos das paisagens urbanas; ao mesmo tempo, desde Simmel (1996) ao menos, temos presente que a paisagem resulta de um contínuo processo de subjetivação: quem produz a paisagem é o olhar que enquadra e concede unidade a “pedaços de natureza” – esta última considerada pelo filósofo como uma totalidade. Nas palavras de Anna Tsing (2019, p. 96) cabe trazer as paisagens ao protagonismo, já que “Paisagens multiespécies são necessárias para sermos humanos”, remetendo à “habitabilidade mútua de todo um conjunto de organismos que precisamos para sobreviver”.

Nos debruçamos, então, sobre a paisagem a partir da proposição durandiana (DURAND, 1997) do trajeto antropológico: a contínua dialética entre as pulsões subjetivas e as emanções objetivas do meio cósmico e social. Neste caso, como veremos, a própria lógica semiótica da cultura como sistemas de símbolos (GEERTZ, 1997) e teia de significados talvez possa ser estendida aos botos - ao menos enquanto porção essencial de uma interação que constitui a identidade dos pescadores e daquela paisagem *sui generis*. A cultura, tida em antropologia durante muito tempo como construção exclusiva do humano - e que reifica sua suposta singularidade enquanto espécie - encontra-se em denso questionamento nas abordagens contemporâneas.

Para além das práticas cotidianas de espaço (CERTEAU, 1996) junto à Barra, ao abordarmos alguns desses pescadores em suas narrativas biográficas, adentramos em outras camadas de tempo, em que sua presença – e de outras gerações de pescadores – se fazem essenciais na própria configuração espacial e ambiental deste território. Suas memórias remontam a outras formas de habitação e a outras formas de relação social e ambiental nas cidades do Litoral Norte. Trata-se, assim, de tramas entrecruzadas de escrituras (CERTEAU,

1996): no caso, entre biografias de pescadores e vidas de botos, que constituem a paisagem singular da Barra do Rio Tramandaí, retecidas no contexto de uma produção narrativa etnocinematográfica, para nos valermos de um conceito de Jean Arlaud⁸.

Nos diz Airton que a atual configuração da Barra foi aberta em regime de mutirão pelos pescadores, nos anos 40, “a pá”. Assim descreve o processo:

Essa barra aqui não existia aqui, não existia essa barra aqui, certo? Aqui que tu tá filmando, isso aqui não existia, a barra era ali lá ó, sabe onde fica o Braço Morto? Lá era a Barra, começando na [rua] Santa Rosa e passava no mar. Essa parte aqui foi aberta a pá pro pessoal poder pescar, porque era muito longe para poder ir pescar. Sabe: frio, longe... Então fecharam o canal de volta e abriram esse canal aqui. [...] Isso foi em quarenta e poucos e aí em cinquenta e poucos o Brizola assumiu o governo do estado e colocou as pedras para não voltar para não voltar o antigo de novo.

A paisagem da Barra, tal como existe hoje, passa decisivamente pelo gesto criativo e transformador dos pescadores, que abriram o atual canal, fixando-o, uma vez que antes ele variava bastante, de acordo com os ventos e as marés.

As questões atreladas ao crescimento urbano de Tramandaí, expressas na verticalização do tecido urbano, nos congestionamentos nas ruas, na poluição das águas, entre outros fatores, conduzem a um olhar de crítica e suspeita por parte dos pescadores quanto à possibilidade de perpetuação da “pesca do boto”. O que se torna ainda mais iminente com os projetos de construção de uma nova ponte ligando Tramandaí e Imbé - sendo que um dos traçados previstos liga as duas avenidas Beira-Mar, projetando-se justamente no canal por onde os botos adentram no estuário, vindos do mar. Como aponta De Certeau (1996), há cidades insinuadas no texto claro da cidade planejada - se bem que, ironicamente, talvez planejamento não seja uma noção adequada para pensarmos as cidades litorâneas enquanto espaços urbanos; talvez seja mais preciso pensarmos em distintas projeções de futuro, algumas alicerçadas em poder econômico ou político, em termos da capacidade que os grupos têm de fazer valer os seus próprios interesses. Quais as perspectivas de esses pescadores fazerem valer seus interesses e suas formas de percepção do território, de suas projeções de futuro? Se, como diz Airton, “pescador nunca serviu pra nada”?

Gregory Bateson, em “Mente e Natureza, a unidade necessária”, questiona-se sobre os “padrões que ligam” todas as criaturas vivas (1986, p. 16); aponta que, atuando junto a pessoas que não tinham formação científica, se

⁸ O cinema é como uma dança. Entrevista com Jean Arlaud, cineasta e antropólogo. Realização: Rafael Devos, Olavo Marques, Ana Luiza Carvalho da Rocha, Cornelia Eckert, João Castelo Branco, Peri Carvalho, Flávio Abreu da Silveira. Produção: Banco de Imagens e Efeitos Visuais/Núcleo de Antropologia Visual, 2004.

apercebe que, “destreinados como eram”, revelavam sempre preferências estéticas ao falar sobre os fenômenos do mundo. Bateson refere-se, assim, à estética como “a sensibilidade em relação ao padrão que liga”. Os pescadores, nossos protagonistas, apresentam, a meu ver, uma relação profundamente estética com a paisagem: os peixes a pescar e seu comportamento, os botos com quem pescar junto, os filhos de botos a ensinar a pescar em conjunto com as mães, as aves que comem as vísceras e restos do pescado limpo ali mesmo, na beira d’água, mantendo “limpo” o ambiente, os ventos que alteram toda a dinâmica do território, as marés enchendo ou vazando, a coloração e a temperatura da água, etc. Tudo aparece conectado - e isso notamos através de suas narrativas, de seus saberes em ato nos momentos da pesca, de seus gestos criativos em relação à paisagem. São sujeitos imbuídos do território, nele imersos, que constroem a paisagem neste ser em conjunto. Sua relação com a paisagem é, nesses termos de Bateson, basicamente estética.

É fundamental afirmarmos que não há possibilidade de experiência vital do espaço sem corpo, sem percepção, sensibilidade. Resgatamos, portanto, um dos paradigmas mais frutíferos da atualidade em antropologia – a perspectiva do *embodiment*, ou da corporeidade. Como afirma Thomas Csordas (1990), uma das principais referências nesse campo, o corpo consiste em nossa abertura primeira para o mundo. Para o autor, o corpo não pode ser objeto em relação à cultura, mas sempre sujeito. Estamos corporalmente no mundo, assim como a percepção está no corpo, que se projeta para dentro de um universo cultural. Abre-se espaço, portanto, para a discussão acerca dos sentidos nas experiências vitais – no caso específico que discutimos aqui, destaca-se a importância da visualidade, mas também da escuta, do olfato, do paladar, do tato - em suma, do corpo como todo: na medida em que os sujeitos estão no mundo a partir de sua corporalidade (culturalmente construída) vivencia-se também experiências específicas de paisagem.

Através do estudo das paisagens, a partir das narrativas dos pescadores, podemos compreender melhor as relações entre os diferentes grupos sociais e os territórios do Litoral Norte – no que diz respeito, sobretudo, aos enquadramentos dos conjuntos significativos delineados pelos olhares, escutas e sentidos acerca do território. Aprofundando nossos estudos, passamos a compreender, como destaca Augustin Berque, que é importante pensarmos “através das paisagens”, mais do que exclusivamente pensarmos sobre as paisagens (2013). Nos direcionamos, então, para duas linhas de reflexão: o estudo sobre as paisagens é um excelente mote para a compreensão dos processos de transformação urbana, revelando formas de comportamento individual e coletivo nos eixos tempo e espaço. E de que existe uma importante conexão entre as paisagens significativas para os sujeitos no mundo e as identidades atreladas a um território.

A Barra como espaço de sociabilidades

Imagens 1 - Tramandaí/RS/Brasil



Fonte: autor, Still frame de vídeo, 2017.

A Barra, para os pescadores, é um espaço de sociabilidades. Aludo, aqui, às afirmações de Georg Simmel, para quem as relações têm temperatura (1983, p. 132) - não determinadas apenas pelos pólos extremos, mas pela natureza total de seus elementos constituintes. Para além da dimensão do espaço físico, nas palavras de Simmel, as próprias formas de interação e contato entre pessoas - onde se inserem certas noções de proximidade e afastamento, de distância social segura, da possibilidade ou não de toque - constroem um espaço social específico (SIMMEL, 1983, p. 21). Se o termo Sociedade, para o autor, implica em estar com o outro, para o outro, contra o outro (p. 166), as formas de realização das interações ganham vida própria, em processo de autonomização das formas, do qual resulta a sociabilidade – forma lúdica fundada na troca entre iguais, onde o grande motivo da sociação é a própria existência da interação⁹. As sociabilidades na Barra se dão entre pescadores, fundamentalmente, inserindo-se aí as relações de amizade, compadrio, parceria na pesca, mas também de conflito: tensões geracionais, tensões entre os pescadores “locais” e os amadores, ocasionais e mesmo os turistas que por vezes se aventuram a pescar ali e muitas vezes “estragam a batida do boto”, como nos afirma Alzemiro. Pois bem, são sociabilidades. A paisagem sonora da Barra é uma paisagem de sociabilidade lúdica, sobretudo masculina, de risos, jocosidade, interjeições e intimidades, imersas no compasso do ritmo da dialética entre espera de sinais e ação ou entre tranquilidade atenta (observacional) e agitação da técnica em ato - o momento mesmo de fazer pesca, capturar peixe. Mas tudo isto é tempo da pesca.

⁹ Não excluindo aqui a existência de inúmeros conflitos que se geram nessas experiências entre habitantes locais, sendo também essa, para Simmel (In: MORAES FILHO, p. 125), uma forma de interação fundamental para a existência da sociedade. As discordâncias são constituem formas de negociação inerentes às interações humanas, e às vezes são os motivos da existência de relações

Além das interações entre os pescadores na Barra, as sociabilidades envolvem também – é inegável – os “clientes”, pessoas que vão à Barra comprar peixe direto dos pescadores. A opção por esta compra, ao invés da aquisição do alimento em uma peixaria ou mercado parece ser uma opção por uma compra a partir de uma relação, um laço que une - uma opção por uma forma de relação econômica que passa pela sociabilidade lúdica.

Para além daquele espaço intenso de sociabilidades em torno da pesca, sobretudo nos meses de “temporada da tainha” (abril, maio e junho, principalmente), nas conversas entre os pescadores e nas narrativas que teceram para a nossa equipe durante a produção do documentário, as memórias dos antigos pescadores se fazem sempre presentes, como nos relatou Airton sobre seu pai e seus companheiros abrindo “a pá” o atual canal da Barra. Ou, como nos disse Alzemiro, “o Falecido Prezalino, o falecido Raulino, né? O falecido Saltiro. Esse pessoal aí tudo antigão já faleceu, né? E criaram muita família, criaram as famílias todas pescando”. Alguns desses antigos, como nos disse Maurino, eram – ou são – pescadores de grande habilidade e visão, que “veem peixe” com grande acuracidade.

Do mesmo modo, insistimos, fazer paisagem é, neste caso, estar junto, em uma relação que se distende do tempo. A relação dos pescadores com o memorável boto Lobisomem, sempre lembrada na fala dos pescadores, é uma relação de afeto. Para muito além da quantidade de peixe que se pescava. A relação com Geraldona, que o projeto Botos da Barra, por exemplo, transformou em personagem de um livro de Educação Ambiental - são animais "carismáticos", sabemos! - é uma relação de afeto. O estar junto na Barra, pescando, é uma relação de predação da tainha. Mas, como a relação dos pescadores entre si, para além da atividade produtiva, é uma relação lúdica. É sociabilidade, arrisco afirmar. Os botos brincam entre si. Os filhotes, quando ainda não sabem pescar com os pescadores, "só fazem folia", como nos disse Nilton. No caso da interação boto-pescador – uma relação persistente, que dura no tempo – trata-se de uma forma densa de socialidade mais que humana (TSING, 2019) ou sociabilidade interespecífica, que os nossos interlocutores desejam que se perpetue no tempo.

Isto fica evidente em uma situação de nossa etnografia. Gravávamos com Nilton numa pequena tenda de madeira coberta de palha que servia de abrigo do sol para pescadores e habitués locais. Nilton olha para o lado, aponta com um gesto de cabeça para o homem que chegava em sua bicicleta, leva a mão à boca como quem conta um segredo e diz: “Ali, olha ali! Quem chegou!? O Lino! Vem cá, vem cá! Vem cá! Vem aqui falar!” Lino brinca de longe conosco e diz: “Quero pegar peixe, tem que pegar peixe, cara!”, a que Nilton responde: “Olha a miudinha, ó!”, brincando com o

amigo que chegava tarde para começar a pescar. Lino desce da bicicleta, tira a jaqueta fornecida pelo projeto de extensão tecnológica “Fortalecimento da Pesca Artesanal Cooperativa”, anteriormente citado e que foi financiado pelo CNPq, moldado na interlocução contínua entre pesquisadores, extensionistas e pescadores, e diz: “Aí ó, Deus o livre! Pescador Amigo do Boto! Será que o boto conhece nós? Nós conhecemos eles. Será que eles conhecem nós?” Lino tinha se mostrado pouco à vontade para nos dar uma entrevista, e nós não insistimos diante de sua postura. Neste momento da etnografia na Barra, no entanto, fez a pergunta que há tempos perseguíamos, para que refletissem os pescadores. Nilton responde a pergunta do amigo: “Eu acho que sim! Claro! É, os antigos conhecem, né? O Maurino... Os botinhos já vão certinho. Mais pro Lado, é. Já sabe certinho! Do ladinho!”

Trata-se de uma relação pautada no re-conhecimento. Os pescadores insistem que o comportamento na relação de pesca demonstra que os botos conhecem os pescadores antigos e dirigem seus esforços para pescar junto com eles. Nos inspirando novamente em Bateson (1972, p. 284), “cabe a nós, cientistas, estarmos atentos aos universos de discursos que criam significados”. Trata-se, no caso da forma como os pescadores entendem os botos, um pensamento que atribui a eles uma capacidade de pensamento inteligente, perspicaz, que favorece a captura do peixe. Em sua proposta de pensarmos a vida e os “padrões que conectam”, Bateson (1972) nos orienta a pensarmos sempre a relação “organismo mais ambiente”, a partir de sinais que estes animais produzem sobre estes ambientes. Os sinais emitidos pelos botos para os pescadores - a “batida do boto” indicando a presença da tainha, o momento e o local de lançar a tarrafa - acreditamos, são sinais que, para além da presença da tainha, versam sobre a própria interação entre boto e pescador. Estas capacidades demonstradas pelos botos são desenvolvidas a partir de limitações e regularidades que definem “o que vai ser aprendido e sob que circunstâncias” (BATESON, 1972).

Estes golfinhos (Botos-de-Lahille), ensinam os biólogos dos projetos mencionados anteriormente, de modo distinto do conjunto dos outros indivíduos da espécie. Aprendem com as mães a se relacionar e se comunicar com os humanos, perpetuando a pesca cooperativa com os pescadores. Os pescadores nos contam que participam do ensinamento da técnica aos filhotes. Em uma tarde de pouca presença de cardumes de tainhas, a boto Rubinha se fazia presente com um filhote, ensinando-o a ritualística da pesca cooperativa. Um dos pescadores nos diz que eles percebem quanto a mãe está ensinando o filhote a mostrar; mesmo sabendo que não há presença de um cardume de tainha quando o filhote está aprendendo a mostrar, lançam a tarrafa para que ele aprenda o que o seu

gesto acarreta termos da ação do pescador. Ora, a capacidade de desenvolvimento de formas comportamentais específicas por grupos de animais nos leva ao questionamento do que nos faz humanos, de fato. É o aprendizado e a perpetuação de legados culturais? Para adensar ainda mais tais relações entre pescadores e botos (animais selvagens), cabe resgatar uma fala de Airton, que aponta para relações interespecíficas que vão além de botos e homens. Morador de uma casa cujos fundos dão para a Barra, ele contou: “o boto Lobisomem mostrava, batia nas tainhas, meu cachorro latia e eu abria a porta e saía pra pescar”. O boto, animal “selvagem”, comunicava-se com o cão, animal “doméstico” do pescador para avisar que as tainhas estavam no rio.

Nos lembra Ingold (1995) que as noções de humanidade determinam e são determinadas por nossas ideias acerca dos animais – decisivamente a partir daquilo que, supostamente, é exclusivo do humano: linguagem, razão, intelecto, moralidade, etc. A percepção dos pescadores quanto aos botos, forjada a partir da interação ao longo de anos e gerações de pescadores e botos, indica que, ao contrário, essas fronteiras são tênues. A capacidade de percepção e linguagem parece bastante evidente aí. Geraldona, Lobisomem, Bagrinho, Coquinho, Machada e os muitos outros botos nominados parecem ser, para estes pescadores, pessoas não-humanas (INGOLD, 1995), com as quais desenvolvem intensa interação que se distende no tempo.

Como questiona Anna Tsing (2019, p. 119),

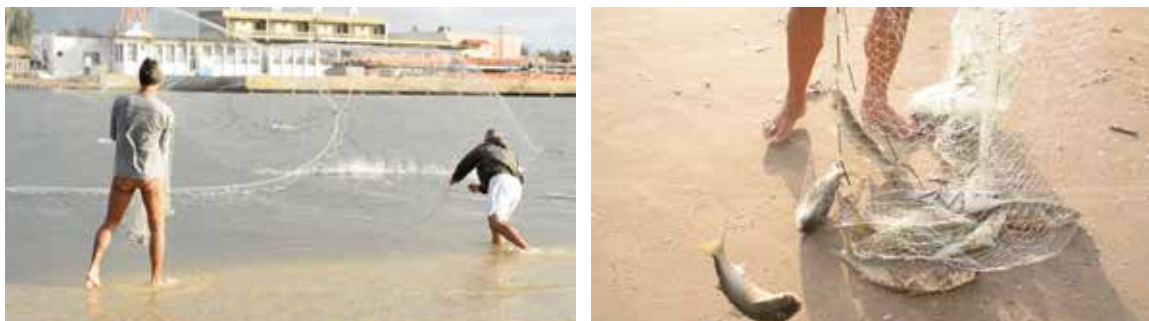
Se social significa “produzido em relações intrincadas com outros significantes”, claramente outros seres vivos não humanos são totalmente sociais - com ou sem humanos. No entanto, uma oposição entre natureza e sociedade tem sido bastante convencional nas humanidades e nas ciências modernas. Essa oposição define o que chamamos de ciências sociais, área que quase nunca lida com intrínseca socialidade dos não humanos, ou seja, aquelas relações sociais que não surgem em função dos seres humanos [...] O conceito de socialidade não faz distinção entre humano e não humano: a “socialidade mais que humana” inclui ambos.

Nos interessa pensar, como aponta a autora, e “saber sobre os mundos sociais que outras espécies ajudam a construir” (2019, p. 128), já que “as relações sociais são as formas pelas quais os modos de vida são organizados”. A ideia de pensar em formas através das quais as relações se organizam - e, por vezes, se autonomizam - é uma das marcas do pensamento simmeliano. Como aponta Tsing, precisamos incluir aí os não humanos e poderíamos incluir também os não vivos, como rochas e rios, em meio aos estudos sobre tais relações. No entanto, da mesma maneira que tratamos aqui com os futuros possíveis e futuros almejados,

Tsing opta por trabalhar com as "coisas vivas" no sentido de que em seus processos de vida produzem futuros potenciais, criando presentes e porvires através de planos, sejam intencionais ou não.

Quanto aos pescadores, como mostramos, a dramática em torno da dificuldade de projetar a perpetuação da pesca com o boto no futuro envolve um processo de vida de profunda conexão com outros pescadores, os outros habitués da barra, as outras espécies animais e a toda a dinâmica da produção das paisagens. Como aponta Elizabeth Bott (1976, p. 45), podemos tratar de rede sociais de malha mais estreita ou mais frouxa conforme o grau de coesão, intimidade e reconhecimento entre as pessoas que as compõem, em meio à complexidade das relações no meio urbano. Do mesmo modo que Hannerz (1980, p. 212), referindo-se a Barnes, propõe: há diferentes graus de estreitamento da malha de uma rede, conforme a frequência e intensidade dos contatos. No caso que aqui tratamos, a metáfora de uma malha de rede torna-se ainda mais pertinente, pois nossos interlocutores são pescadores artesanais que pescam com tarrafas, com malhas distintas de acordo com o tipo de pescado que pretendem capturar. Tal metáfora, como explorada por Ilha (2016) permite pensar em um denso grau de proximidade e conexão entre pescadores, clientes usuais, comerciantes e habitués frequentes da barra, e um menos denso com outros humanos – pescadores ocasionais, pesquisadores, turistas ou veranistas, clientes eventuais, políticos, fiscais das agências de governo, entre outros – mas também com denso com relação às outras espécies, tanto aquelas a serem predadas - tainhas e outras espécies de peixes, camarões e outros crustáceos – bem como aos parceiros de pesca – botos, sobretudo, bastante individualizados enquanto sujeitos daquela paisagem, também com os cães que por vezes acompanham os pescadores, e ainda com as aves que comem os restos do peixe eviscerado, etc.

Imagens 2 - Tramandaí/RS/Brasil



Fonte: autor, Still frame de vídeo, 2017.

Natureza e cultura

As cisões e aproximações possíveis entre natureza e cultura compõem um dos temas mais clássicos na antropologia. A questão fundamental, aludida anteriormente seria: o que diferenciaria o humano dos demais animais? Seria, para alguns, sua capacidade de absorver e transformar legados culturais, que são acumulados e modificados de geração em geração. A passagem da natureza à cultura rendeu muitos trabalhos e discussões intermináveis e estes debates retornam com grande força na contemporaneidade.

Como apontamos anteriormente, verifica-se uma centralidade da categoria corpo nas análises contemporâneas, que tendem a compreender este que é o princípio mais básico da vida do humano – enquanto indivíduo biológico, membro de uma espécie -, elemento central na experiência humana. Na medida em que a cultura só é construída corporalmente (os sistemas simbólicos não flutuam no espaço e mesmo uma imagem ou um texto, objetivamente tecido no espaço, só se completa com a interpretação de um sujeito através da mediação de seus códigos), também o corpo é culturalmente construído. Para Descola e Palsson (1996), a percepção do corpo como elemento essencial na compreensão da vida social mostra a impossibilidade de separar de maneira absoluta os domínios da natureza e da cultura. É desta forma que, aqui, pensamos a noção de paisagem: aquela que permite pensar as confluências entre natureza e cultura, objetividade e subjetividade.

Descola (2005) entende que práticas e comportamentos observáveis exibem regularidades que frequentemente são atribuídas, pelos indivíduos que pertencem à sociedade, aos sistemas de regras instituídas. Assim, há tempos confunde-se os repertórios de normas instituídas pela educação e os gabaritos cognitivos e corporais do ethos; cabe, portanto, apreender os modelos de ação objetivados em proibições e prescrições e o que chama de “esquemas de práticas”. Descola pretende, assim, resgatar da antropologia estrutural a premissa de estabelecer regularidades estruturais e organizar modelos a partir da combinação de traços relacionais, realizando uma tipologia das relações entre sujeito e mundo, humanos e não-humanos, sem, entretanto, perder a densidade das experiências dos sujeitos em seus contextos vitais, reforçando a importância das etnografias. Para Descola, é possível e necessário remontar em conjunto a gama de relações entre esquemas elementares de práticas que sintetizam possíveis relações entre humanos e não-humanos e humanos entre si. Em uma abordagem sintética, o autor propõe ver em conjunto esses esquemas de práticas e seus arranjos em contextos específicos, questionando-se sobre como esses modelos de relação e comportamento orientam as práticas, mesmo sendo inconscientes.

Entre pensadores materialistas, pautados por modelos das ciências naturais, as formas culturais aparecem como respostas e adaptações ao ambiente circundante; na antropologia estrutural, a oposição entre natureza e cultura é uma ferramenta analítica para a compreensão dos sistemas simbólicos. No primeiro caso, a natureza dá forma à cultura, e no segundo, a cultura impõe significados à natureza. Entretanto, mesmo nas teorias antropológicas pautadas pelo relativismo cultural, não se questiona a concepção universalista de natureza, que permanece ainda que em oposição à diversidade de formas culturais – o que, segundo Descola e Pálsson, reflete o dualismo do pensamento ocidental aparente no sem-número de oposições típicas de nossa epistême. Tais dualismos encontram-se desafiados por múltiplas evidências. Estudos da evolução humana e do processo de hominização mostram que não há como determinar claramente a passagem de um suposto estado de natureza à cultura. Animais – particularmente os primatas superiores – teriam certas formas de cultura material, já que distintos grupos possuem técnicas e usos de ferramentas específicas; outros teriam a capacidade de categorizar o próprio comportamento, tecendo metarrepresentações – o que leva ao questionamento acerca da linguagem e comunicação como elemento fulcral na passagem da natureza à cultura no ser humano. A própria centralidade do corpo como elemento essencial na compreensão da vida social mostra a impossibilidade de separar de maneira absoluta os domínios da natureza e da cultura.

Como aponta Ingold (2000), não se pode separar o domínio das relações humanas das relações com os não-humanos, na medida em estas compõem, no mesmo nível, um ambiente comum. O selvagem - os botos, no que diz respeito à etnografia aqui apresentada – está muito próximo, em um contexto urbano, em um tempo que dura e se distende através de gerações. É um selvagem urbano, em uma pequena cidade litorânea. Um conjunto de seres e relações em conexão que, para os pescadores, estão em profundo risco de desaparecimento.

Paisagens em transformação, conflitos e tensões no pensar o tempo

Falar em memória coletiva, uma etnografia da duração (ROCHA; ECKERT, 2005), não significa apenas pensar no passado, nas lembranças, mas sobretudo em no caráter fabulatório da tessitura da narrativa, em sonhos e projetos de futuro. Os pescadores revelaram em suas narrativas estarem imersos em uma vasta melancolia diante do “fim de um tempo”: o “tempo bom de pescaria”, que “não volta nunca mais”, nas palavras de Maurino. O filme etnográfico Pesca do Boto, fruto de uma etnografia da duração, conduziu os

pescadores a pensarem sobre o tempo. E transformou-se em um instrumento político de busca de visibilidade. Como afirmou Airton, "pescador nunca serviu para nada! Sempre foi a raça mais... Tanto é que eu ia nas lojas fazer carnê, essas coisas, eles não aceitavam porque pescador não existe. Vai na loja hoje ver se existe pescador em relação? Vai na loja e faz um teste!". Os pescadores, como vemos, querem ser valorizados, querem ser vistos e respeitados. Não querem, no entanto, que seus filhos sejam pescadores.

Diz Maurino:

Não é mais vida não é mais nada. É só sofrimento, né? É só sofrimento! Não, não! Eu já venho da terceira geração, mas eu não quero, não. Não dá pra deixar os filhos da gente deixarem de trabalhar para pescar. [...] Olha só: eu tirei uma base por mim, assim. Cada pescador que morre, o peixe se some um pouco. Sabia que eu fiz um cálculo assim? Eu. Não sei os outros, mas eu, de estar o dia a dia ali... Cada pescador que morre, menos o boto, menos o peixe.

Este "tempo bom de pescaria", que "não volta nunca mais", também pode ser enquadrado como colapso de um certo "padrão que liga" as coisas - terra, água, ventos, peixes, pescadores, botos, aves, marés - para usar os termos de Bateson (1972), e cujas conexões se encontram cada vez mais frágeis diante de uma cidade em franco processo de urbanização, pela força da dinâmica econômica ao redor do turismo e do lazer, processo encompassado por elites políticas muito pouco afeitas à estética da paisagem - que parecem pouco sensíveis aos "padrões que ligam", nos termos de Bateson, as coisas naquele território. Ou que, deliberadamente, sonham outros futuros: aquele território destinado a outras gentes que não os pescadores e botos - talvez aos proprietários de lanchas de luxo e *jet skis*. Tudo isto que trazemos aqui, é importante lembrar, se tece a partir de um enquadramento de pequena escala - a Barra, a foz do Rio Tramandaí junto ao Oceano Atlântico. Mas este microcosmo, é sempre bom lembrar, está inserido em um mundo imerso em uma grave crise ambiental, de proporções alarmantes e particularmente agressiva quanto ao elemento água.

Novamente aludindo a Bateson (1986, p. 26. Grifo do autor): o "padrão que liga é um metapadrão", um padrão que liga os padrões. Não há nada que possa ser tratado de forma isolada - nem em termos analíticos. Os pescadores, insistimos, são portadores uma epistemologia que, como nos apresenta Bateson, enfatizam a unidade, sendo esta unidade estética (1986, p. 26), em termos de processos mentais. Constróem estas relação a partir da percepção e de suas experiências subjetivas - a ciência, com sua epistemologia

própria, aponta, é também um método de percepção, “limitado em sua habilidade de recolher os sinais visíveis do que possa ser verdadeiro” (p. 36). Em conjunto com os demais animais - botos, peixes, aves, cães - co-produzem estas paisagens, como nos indica Silveira (2016), em suas sociabilidades mais que humanas (TSING, 2019) tais quais se conformam através do tempo e como se projetam em futuros possíveis.

Consideração sobre o não terminar

Em nosso atual contexto social, em escala global, persiste, insistentemente, uma incapacidade de compreensão por parte de nós humanos, de algo a que Bateson alertava há muitas décadas:

Temos diante de nós um mundo que é ameaçado não só por formas de desorganização de muitos tipos, mas também pela destruição de seu ambiente, e nós, hoje, ainda somos incapazes de pensar com clareza sobre as relações entre um organismo e seu ambiente. Que tipo de coisa é esta que chamamos “organismo mais ambiente”? (BATESON, 1972, p. 318. Minha tradução).

Terminemos este texto como terminamos o filme Pesca do Boto. Alzemiro, que irritadamente falava sobre a ausência prolongada dos botos no verão, em função da “esculhambação”, ouve os gritos dos pescadores com as tarrafas nas mãos e pés na água, diante da agitação dos botos, que, por sua vez indicavam a presença das tainhas. Inquieta-se ele também: “olha lá o pulão!... Eu vou lá, eu vou lá!” E corre para a margem do rio, seguindo os botos que cercam o cardume.

Esta é uma história que termina sem terminar. Apesar da melancolia, enquanto peixes, botos, pescadores e outros (humanos e não humanos) interagirem e fizerem lugar, aquela prática perdura. E perdura aquela paisagem, distendendo-se e transformando-se no tempo.

REFERÊNCIAS

- BACHELARD, Gaston. **A dialética da duração**. São Paulo: Ática, 1988.
- BATESON, Gregory. **Mente e Natureza**: uma unidade necessária. Tradução de Claudia Gerpe. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1986.
- BATESON, Gregory. **Steps to an Ecology of Mind**. Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution and Epistemology. São Francisco: Chandler, 1972.
- BENJAMIN, Walter. **Charles Baudelaire um lírico no auge do capitalismo**. São Paulo: Brasiliense, 1989. (Obras Escolhidas, v. III).
- BERQUE, Augustin. Território e pessoa: a identidade humana. **Desigualdade & Diversidade - Revista de Ciências Sociais da PUC-Rio**, [s. l.], n. 6, p. 11-23, jan./jul. 2010. Disponível em: http://desigualdadediversidade.soc.puc-rio.br/media/rev6_DD_01.pdf. Acesso em: 1 fev. 2013.
- BERQUE, Augustin. **Thinking through landscape**. Tradução de Anne-Marie Feenberg-Dibon. New York: Routledge, 2014.
- BOTT, Elizabeth. **Família e rede social**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.
- CAMARGO, Yuri Roberto Roxo de. A percepção ambiental dos usuários da Barra do Rio Tramandaí sobre o Boto da Barra, *Tursiops* sp. (Cetartiodactyla: Delphinidae). 2014. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Ciências Biológicas) - Instituto de Biociências, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2014. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10183/216939>. Acesso em: 30 ago. 2019.
- CASTRO, D. **Áreas prioritárias para conservação da biodiversidade na Bacia hidrográfica do Rio Tramandaí**. Porto Alegre: Via Sapiens, 2016.
- CERTEAU, M. **A invenção do cotidiano**: 1. artes de fazer. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 1996.
- COELHO-DE-SOUZA, G.; PERUCCHI, L. C.; KUBO, R. (eds.). **Patrimônio Socioambiental da bacia do Rio Tramandaí**. Porto Alegre: Via Sapiens, 1996.
- CSORDAS, Thomas. **Corpo/significado/cura**. Porto Alegre: Editora UFRGS, 2008.
- DESCOLA, P.; GÍSLI P. (eds.). **Nature and Society - Anthropological perspectives**. London: Routledge, 1996.
- DESCOLA, P. **Par-delà Nature Culture**. Paris: Gallimard, 2005.
- DEVOS, R.; VEDANA, V.; BARBOSA, G. C. Paisagens como panorama e ritmos audiovisuais: percepção ambiental na pesca da Tainha. **GIS - Gesto, Imagem e Som - Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 1, n. 1, jun. 2016. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/gis/article/view/116350>. Acesso em: 22 out. 2017.
- DURAND, Gilbert. **As estruturas antropológicas do imaginário**: introdução à arqueologia geral. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Petrópolis: Vozes, 1997.

HAESBAERT, Rogério. **O Mito da desterritorialização**: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade. 6. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

HANNERZ, Ulf. **Explorer la ville**. Paris: Lês Éditions de Minuit, 1980.

ILHA, Elisa Berlitz. **Pescadores e botos**: histórias de uma conexão em rede. 2016. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação de Ciências Biológicas) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2016. Disponível em: <https://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/170289/001027339.pdf?sequence=1>. Acesso em: 2 out. 2019.

INGOLD, Tim. Humanidade e animalidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, [s. l.], v. 28, n. 10, p. 39-53, 1995. Disponível em: http://www.anpocs.com/images/stories/RBCS/28/rbcs28_05.pdf. Acesso em: 2 out. 2020.

INGOLD, T. **The perception of environment**. Essays on Livelihood, Dwelling and Skill. Londres, Inglaterra: Routledge, 2000.

MORAES FILHO, Evaristo de. **Georg Simmel**. São Paulo: Ática, 1983.

ROCHA, Ana Luiza Carvalho da; ECKERT, Cornelia. **A preeminência da imagem e do imaginário nos jogos da memória coletiva em coleções etnográficas**. Brasília: ABA, 2015.

ROCHA, Ana Luiza Carvalho da; ECKERT, Cornelia. **O tempo e a cidade**. Porto Alegre: UFRGS, 2005.

SILVEIRA, F. L. A. As paisagens coexistenciais interespecíficas, ou sobre humanos e não-humanos compartilhando espaços domésticos numa cidade amazônica. **Iluminuras**, Porto Alegre, v. 17, n. 42, p. 288-315, ago./dez. 2016. Disponível em: <http://seer.ufrgs.br/index.php/iluminuras/article/view/69988/39430>. Acesso em: 20 jul. 2020.

SIMMEL, Georg. A filosofia da paisagem. **Revista de Ciências Sociais - Política e Trabalho**, n. 12, Setembro de 1996, p. 15-24

SIMMEL, Georg. **Comment les formes sociales se maintiennent**. L'Année sociologique, première année, 1896-1897, pp. 71-109.

SILVA, Emanuely; SILVEIRA, Flávio Leonel Abreu da; MARQUES, Olavo Ramalho; MORENO, Ignacio Benites. “**A gente acostuma os olhos**”: pescadores artesanais de tarrafa e botos-de-Lahille nas paisagens da Barra do Rio Tramandaí. *Desenvolvimento e Meio Ambiente*. Vol. 56, p. 22-45, jan./jun. 2021. DOI: 10.5380/dma.v56i0.72636 e-ISSN 2176-9109

TOTTI, B. C. Pescadores, Botos Bons e Tainhas: pesca e interação em Laguna (SC, Brasil). Trabalho apresentado na 30a Reunião Brasileira de Antropologia, agosto de 2016, João Pessoa/Paraíba/Brasil.

TRAMANDAÍ. Plano Diretor do Município de Tramandaí. Lei no. 2.478/2006. Tramandaí, Prefeitura municipal de Tramandaí, 06 de novembro de 2006.

TSING, Anna. **Viver nas ruínas**: paisagens multiespécies no Antropoceno. Brasília: IEB Mil Folhas, 2019. 284 p.

“Fechar ou não a praia”: territorialidades, conflitos e negociações nos incidentes com humanos e tubarões em Pernambuco-Brasil

Ana Cláudia Rodrigues da Silva

Introdução

Em 2018 dois incidentes envolvendo humanos e tubarões ocorreram na praia de Piedade, localizada em Jaboatão dos Guararapes, Pernambuco – Brasil. Os casos, com intervalo de menos de dois meses, foram amplamente divulgados e somados aos 63 já registrados no Estado, que carrega o título de quarto lugar no ranking mundial de incidentes com tubarões. Este artigo procura entender as negociações, os conflitos e os pontos de vista de vários atores envolvidos com os incidentes diante da proposta de “fechar a praia” nos trechos em que ocorreram frequentes “ataques”. A proposta de interdição da praia levanta várias questões sobre encontros interespecíficos, territorialidades multiespécies, mudanças ambientais, desenvolvimento e políticas públicas no contexto urbano de uma grande cidade como Recife e sua Região Metropolitana (RMR).

Com densidade demográfica¹ de 7.039,64 hab./km², Recife é a terceira capital nordestina mais populosa e em sua orla estão concentrados os bairros mais habitados, como por exemplo Boa Viagem. Bairro de classe média alta e com grande especulação imobiliária, um dos metros quadrados mais caros do país, abriga a principal praia urbana – a Praia de Boa Viagem – conhecida internacionalmente por suas belezas naturais. A ocupação desse bairro se intensificou no início do século XX, entretanto, nas décadas de 1950 e 1960, ainda era considerado um bairro de veraneio. A partir da década de 1970 passou por intenso processo de urbanização com as construções de grandes avenidas e a verticalização das moradias por meio de aterramento de áreas de manguezais. Não apenas Boa Viagem, mas grande parte da cidade de Recife foi construída em cima de mangues e até hoje possui problemas com alagamentos.

A praia de Boa Viagem tem pouco mais de oito quilômetros, mas já foi palco, durante a década de 1980, de grandes campeonatos de *surf*. Suas características formadas por piscinas naturais e arrecifes foram utilizadas a

¹ RECIFE. IBGE: Cidades e Estados. 2021. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/cidades-e-estados/pe/recife.html>. Acesso em: 28/03/2021.

favor da urbanização, intensificando uma “cultura de praia” pelos moradores e pelo turismo. Casos de ataques de tubarões eram esporádicos, apesar de corpos humanos e de outros animais aparecerem nas praias com mordidas de animais de grande porte.

Natureza e cultura estão entrelaçadas nas narrativas históricas e socioculturais de Recife e RMR e, como aponta Anna Tsing, é possível contarmos histórias multiespécies, mesmo que sejam marcadas pelo que a antropóloga denominou como “diversidade contaminada” pela perturbação humana, que trazem em seu bojo efeitos relacionados à destruição ambiental, avanço do capitalismo, racismo e autoritarismo (TSING, 2019). Esse processo de “naturezacultura” foi retratado por Josué de Castro na relação simbiótica entre o homem e o caranguejo, num ambiente que juntava o mangue e o crescimento urbano culminando na *Manguetown*, cantada pelo Movimento *Manguebeat*. O ciclo homem-caranguejo retrata as relações interespecíficas e influencia diretamente as interações entre os humanos e outros animais, incluindo os tubarões. A destruição dos mangues causada pela construção do Complexo Portuário de Suape, acionou um efeito em cadeia que na década de 1990 afetaria a cidade de maneira nunca vista: os ataques sucessivos de tubarões em águas rasas nas praias urbanas.

As discussões apresentadas neste artigo resultam da pesquisa “Relações Interespecíficas: humanos e tubarões em Pernambuco/Brasil”. A pesquisa aborda essas relações a partir de vários segmentos envolvidos direta ou indiretamente nos incidentes, tomando como exemplos as diversas espécies de tubarões presentes no litoral pernambucano e em Fernando de Noronha, pesquisadores(as) sobre a temática de universidades e institutos de pesquisa, pescadores(as), usuários(as) das praias para lazer e comércio, esportistas, gestores públicos e órgãos de segurança pública como o corpo de bombeiros.

Para uma melhor compreensão das discussões aqui apresentadas, o artigo foi dividido em três partes, além da Introdução e Considerações finais. Na primeira, abordo as relações entre humanos e tubarões por meio do que denomino de “eventos multiespécies”. Na segunda, a partir da proposta de fechamento das praias, discuto as disputas em torno de um território multiespécie: a praia. Na terceira, descrevo as perspectivas de diversos atores envolvidos nos incidentes a partir de uma audiência pública realizada na Assembleia Legislativa do Estado de Pernambuco (Alepe).

1 “Ataques de tubarões” são eventos multiespécies

Na tarde de domingo, 05 de abril de 2018, recebo uma mensagem pelo *WhatsApp* informando sobre um novo “ataque”² de tubarão na praia de Piedade, em Jaboatão dos Guararapes. Após alguns minutos, várias mensagens chegam com fotografias das lesões causadas pelo animal e vídeos da ação do corpo de bombeiros. Os jornais começam a noticiar o “ataque” e a cobrir intensivamente o atendimento no Hospital da Restauração (HR)³, a reação das pessoas no local do “ataque” (igrejinha de Piedade) e a audição das opiniões de especialistas em tubarões e autoridades públicas. A vítima foi um homem de 34 anos que teve lesões graves, mas sobreviveu. Por saberem que desenvolvo uma pesquisa sobre os incidentes com tubarões e humanos, amigos e familiares compartilharam notícias, charges e memes os mais diversos possíveis⁴. A mesma movimentação ocorreu pouco depois, na tarde de domingo do dia 03 de junho, com informações de mais um ataque na igreja de Piedade. Dessa vez, envolveu um garoto de 18 anos que veio a óbito pelo agravamento das mordidas de um tubarão.

Os fatos, registrados em meu diário de campo, se tornaram rotineiros em Pernambuco quando o assunto é “ataques de tubarão”. As praias de Recife e Região Metropolitana são mundialmente conhecidas pelo alto índice de ataques de tubarões⁵. Apesar de haver registros de incidentes no século XIX e nas décadas de 1940 e 1980, somente a partir de 1992 é que a contagem oficial dos casos pelo governo fora realizada. Desde então, são 65 casos oficiais, e pode ser bem maior devido à subnotificação⁶. Apenas no ano de 1999 ocorreram 10 incidentes, quase um por mês, sendo considerado o ano do medo. O animal selvagem que fazia parte do imaginário de muitas pessoas informadas pelo campo científico e pela mídia, como o famoso filme *Jaws* de Steven Spielberg e documentários científicos, agora estava bem perto, nas águas rasas, próximo a banhistas e esportistas. O medo vinha principalmente pelo número de mortes, pois, apesar de ocupar o 4º lugar em incidentes, o Estado é o primeiro em número de mortes.

² “Ataque” é o termo comumente utilizado pela população e, também, nas placas de alerta na orla de Recife e Região Metropolitana. Sempre que for utilizado aqui fará referência à fala das pessoas ou das instituições. Utilizo os termos “incidente” e/ou “encontro” por entender que o termo “ataque” é problemático para compreender o fenômeno que ocorre em Pernambuco e contribui para estigmatização dos tubarões.

³ Hospital público do Estado de Pernambuco, referência no atendimento de vítimas de violência, dentre elas as de ataques de tubarão.

⁴ Trecho de meu diário de campo, 2018.

⁵ Segundo o *International Shark Attack File* (ISAF), a capital pernambucana é a 4ª do mundo e a 1ª do Brasil/América do Sul em ataques de tubarões, perdendo apenas para Flórida, Austrália e África do Sul.

⁶ Contagem paralela realizada por pessoas que se dedicam a acompanhar os casos de afogamentos e dos ataques, que aponta um número de mais de 100 casos.

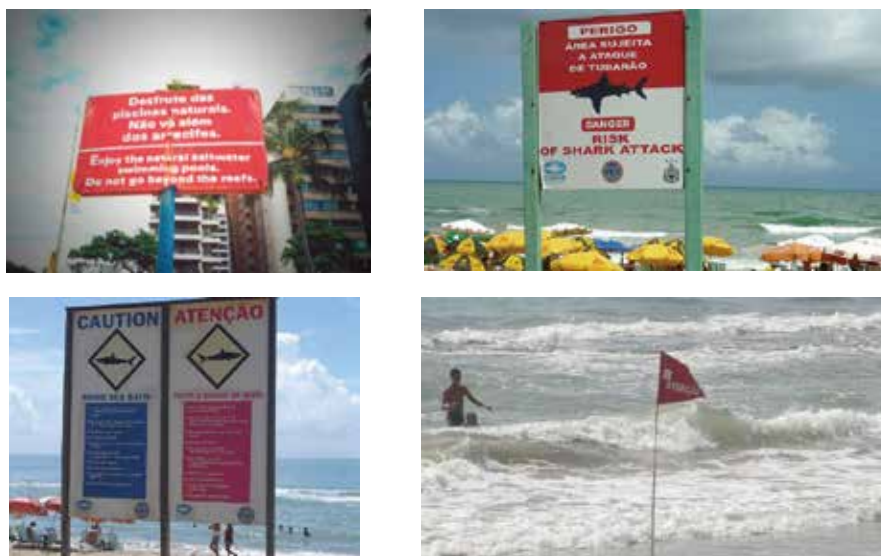
Vários fatores são apontados para o aumento dos incidentes, tais como: o desequilíbrio ambiental causado pela poluição; o aterro de manguezais para avanço imobiliário; a pesca predatória; e, principalmente, a construção do Complexo Portuário de Suape na década de 1990, com graves impactos ambientais que alteraram o habitat dos tubarões que utilizavam os estuários aterrados para reprodução. Entretanto, especialistas em tubarões também apontam a excessiva presença humana nas praias e mares como uma das principais causas dos encontros indesejados entre humanos e tubarões (SILVA; MENDONÇA, 2019).

Pressões nacionais e internacionais forçaram o governo a realizar medidas de mitigações dos incidentes. Pesquisas foram incentivadas e acordos de cooperação com universidades e institutos de pesquisa foram assinados a fim de compreender o que estava acontecendo em Pernambuco. Por que os tubarões estão “atacando”? Foram realizadas campanhas educativas em locais públicos, nas escolas e na orla, além da proibição, após muitos protestos, da prática do surf e de outros esportes náuticos, e isto modificaria consideravelmente a relação das pessoas com as praias. As placas, a princípio informativas alertando para o risco do banho além dos limites dos arrecifes – “Perigo: área sujeita a ataques de tubarão” –, passaram a ter um teor proibitivo e estão espalhadas no trecho que vai das praias de Olinda ao Cabo de Santo Agostinho como podemos ver no mapa⁷ abaixo.



⁷ Mapa realizado pela Técnica Cartográfica Tiane Souza para a pesquisa “Relações Interespecíficas: humanos e tubarões em Pernambuco- Brasil. Recife, 2021.

Sequência de imagens das placas e bandeira de sinalização⁸



Os incidentes dividem as opiniões da população e das autoridades governamentais e estas giram em torno da necessidade de medidas socioeducativas e de prevenção e medidas proibitivas. Os casos ocorridos em 2018, com intervalo de menos de dois meses entre si, no mesmo local, acederam o debate acerca da melhor forma de lidar com “o problema dos tubarões”. No dia 11 de julho de 2018 realizou-se na Alepe⁹ uma audiência pública conjunta para discutir os impactos econômicos e as causas ambientais dos incidentes com tubarões. Com a presença de vários segmentos do estado, universidades, ONGs e sociedade civil, a sessão foi acompanhada por nossa equipe de pesquisa.

Os incidentes entre humanos e tubarões são eventos multiespécies. Não é todo dia que ocorrem esses encontros indesejados, mas quando ocorrem reforçam aspectos ligados ao medo da presença de um animal selvagem da mega fauna tão próximo de nós. Diariamente morrem muitas pessoas em Recife e RMR por motivos diversos, mas nada é tão noticiado e traz tanto impacto como as mortes e incidentes envolvendo os tubarões. Numa perspectiva antropológica sobre eventos e estruturas, Marshall Sahlins (2003) expõe as dificuldades em conciliar estruturas que são lógicas e duradouras com eventos emocionais e efêmeros, para ele, o evento é a relação entre um acontecimento e um sistema simbólico. No momento dos ataques há uma atmosfera criada culturalmente dentro de uma estrutura lógica racional e cartesiana que opõe natureza e cultura, selvagem e doméstico. Nesse sentido, evento é a interpretação dos acontecimentos e interpretações podem variar a depender das conjunturas. Transpondo a ideia de

⁸ 1- Foto das primeiras placas informativas. Fonte: Mariana Costa 2002. Fotos 2, 3 e 4 retiradas do google imagens não possuem autoria das fotos.

⁹ A Alepe fica localizada no centro da cidade do Recife.

que a significância do evento depende do seu significado e o significado depende de conjunturas específicas, busco problematizar ainda mais a proposta de Sahlins colocando nessa relação a ação prática de não humanos. E, para mim, é justamente a inserção desse outro sócio não humano, caricaturado culturalmente como perigoso, que transforma o acontecimento dos ataques em eventos. Por exemplo, é comum ouvir de autoridades do Corpo de Bombeiros que “se morre mais de picadas de escorpiões em Recife do que por mordidas de tubarões”, mas os significados atribuídos a cada animal são diferentes não apenas em sentidos, mas também em suas formas e corporalidades.

Partindo de uma perspectiva que pensa os efeitos do antropoceno nas infraestruturas sociais, o caso dos tubarões revela as dinâmicas das perturbações exercidas por humanos e não humanos na paisagem. Ações antrópicas de grandes impactos, como as construções portuárias, perturbam o ambiente e, por sua vez, os não humanos respondem às práticas humanas de forma diferente à do *design* planejado pelo humano (TSING, 2019). Não se esperava que os tubarões reagissem dessa forma, mas a vida feroz pode se utilizar das ações humanas para fazer suas intervenções. Nesse sentido, é preciso pensar a agência animal num contexto de disputas entre ocupar um território multiespécie como as praias. O evento dos “ataques” nos traz a possibilidade de refletir sobre essa perturbação humana e sobre a necessidade de coabitar esses territórios.

2 Fechar ou não a praia? – a disputa pelo território multiespécie.

Uma das principais medidas criadas pelo governo do Estado de Pernambuco para mitigar os incidentes foi a criação do Comitê Estadual de Monitoramento de Incidentes com Tubarões (CEMIT). O Cemit é um órgão colegiado formado pela Secretaria de Defesa Social (SDS) e várias instituições ligadas à temática do meio ambiente, institutos de pesquisa e universidades¹⁰. Suas atribuições são acompanhar e registrar os incidentes, definir estratégias de ações para mitigações e atuar como centro de referência e orientação¹¹.

Nossa equipe, em 2018, acompanhou algumas reuniões do comitê como membro convidado da UFPE. O Cemit funciona numa pequena sala da SDS, conta com um secretário, um assistente e um presidente e se reúne esporadicamente, a depender dos eventos ocorridos. Sua página na *internet*

¹⁰ Alguns órgãos: Corpo de Bombeiros Militar de Pernambuco; Polícia Militar de Pernambuco; Instituto de Medicina Legal e Agência Estadual de Meio Ambiente (CPRH). Membros convidados: Instituto Brasileiro do Meio Ambiente (IBAMA); Capitania dos Portos de Pernambuco; Secretaria Estadual de Meio Ambiente e Sustentabilidade (SEMAS); Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE); e Universidade Federal de Pernambuco (UFPE).

¹¹ Informações retiradas do site da instituição. Disponível em: <http://www.sds.pe.gov.br/cemit/52-cemit/197-principal>. Acesso em: 20 abr. 2021.

fornece informações sobre os casos, como as estatísticas e os relatórios de pesquisas realizados pelo projeto de sua responsabilidade, o Protuba¹². A princípio, nossa participação foi vista com grande entusiasmo, por estarmos representando as ciências sociais e realizando uma abordagem pouco enfatizada pelo órgão e seus membros, com enfoque nos aspectos socioculturais dos incidentes. Tivemos uma primeira reunião após o incidente do dia 05 de abril, com um homem de 34 anos, vendedor ambulante e morador recente da cidade. Na ocasião, além de diálogos sobre políticas de prevenção e responsabilidades do órgão, nos chamou à atenção a ênfase dada à responsabilidade humana nos incidentes, uma vez que, como ser racional e informado pelas placas de alerta e pelos bombeiros salva-vidas, deveria assumir os riscos de entrar na água. Era nítida a tentativa de expor o fato de que “o estado está fazendo sua parte. Não podemos ser culpados por algo que foi da escolha da pessoa. O tubarão está no seu habitat, o ser humano é que invade sua casa. O mar não é o habitat do ser humano” (Interlocutor, 2018).

Dois dias após o segundo incidente, que comoveu a população por ter resultado na morte de um jovem rapaz de 18 anos, o comitê se reuniu e nos convidou novamente para participar. A imprensa local e nacional estava registrando e noticiando cada passo do comitê em busca de respostas. O Ministério Público Estadual constantemente cobra algumas medidas ao comitê. Após o incidente de uma jovem turista de 18 anos, em 2013, que também acabou em morte, na praia de Boa Viagem, o Cemit foi questionado novamente, principalmente pela ação dos bombeiros no socorro à vítima – considerado, na época, inadequado –. Houve aumento da fiscalização, mas alguns problemas persistiram, como a falta de recursos humanos no corpo de bombeiros e de materiais para os primeiros socorros. Os postos localizados nas áreas de maior risco deveriam estar equipados com *jet ski*, botes, equipamentos de primeiros socorros e tornozeleiras para afastar tubarão, mas isso nem sempre acontece. Os salva-vidas reclamam bastante do fato de não haver autoridade de polícia para fazer com que as ordens de sair da água não sejam atendidas pelas pessoas. Conforme os depoimentos dos bombeiros, tanto no caso da turista como do rapaz do último incidente, houve pedidos para que eles não entrassem no mar, que não oferecia condições favoráveis ao banho.

Na reunião, discutiu-se sobre a continuidade ou não do projeto Protuba. Alguns consideravam que o trabalho de monitoramento costeiro poderia ter

¹² Projeto de Pesquisa e Monitoramento dos Tubarões na Costa do Estado de Pernambuco. Executado pela Universidade Federal Rural de Pernambuco sob a direção do Prof. Dr. Fábio Hazin. Iniciado em 2004, o projeto se estendeu até 2014 com a captura, marcação e deslocamento dos tubarões para alto mar no barco de nome Sinuelo.

evitado os “ataques”, levantando a discussão sobre pesquisa e gestão pública. O comitê defende que a pesquisa fez seu trabalho e que teve sua importância, mas não é mais possível investir verba num projeto oneroso para o Estado, sendo mais efetivo investir em campanhas de prevenção e monitoramento das pessoas na areia. Ou seja, retira-se o foco dos tubarões para centrar nos humanos como se as duas ações não pudessem ser realizadas juntas, além de delimitar o espaço do mar para tubarões e a areia para os humanos. Cabe destacar que existem muitas controvérsias em torno do projeto, principalmente pela junção entre pesquisa/ciência e estado/gestor, uma vez que o próprio Cemit era presidido por professores da Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE) responsáveis também pelas pesquisas. Em 2014 a UFRPE deixou de ser a responsável direta pela coordenação do Cemit, passando a gestão para representantes do Corpo de Bombeiros.

Um tema também debatido foi a melhor forma de socorrer as vítimas. No primeiro incidente, a ação do corpo de bombeiros e o resgate pelo SAMU foram bem-sucedidos, a vítima foi levada de helicóptero para o hospital especializado, o HR. No segundo incidente, apenas uma viatura do SAMU e os salva-vidas atuaram levando o rapaz para um hospital de pequeno porte, próximo ao local do incidente, e só depois para o HR, onde foi submetido a cirurgias. Para o representante do Instituto Médico Legal, presente na reunião, era necessário criar protocolos de atendimento padrão para todos os casos, com a retirada imediata da vítima do local e a condução para o hospital especializado, não para Unidades de Pronto Atendimento (UPAs) ou outros hospitais que não possuem estrutura para atendimento de lesões graves. O representante do Grupamento de Bombeiro Marítimo (GBmar) argumentou que não possuem condições para isso, pois faltam equipamentos, e não consegue deixar ambulâncias destinadas apenas para casos de ataques de tubarão, uma vez que existem demandas diárias da população que precisam ser atendidas, “ataques de tubarão não é rotina”.

Cogitou-se a simulação de incidente para fazer treinamentos com os bombeiros, reforçando o fato de que a proibição da natação nas praias impede que os bombeiros façam treinamentos no mar. A equipe de salva-vidas é pequena para atender toda a orla e fica apenas até às 17 horas nos locais. Isto deixa descoberto um dos períodos de maior probabilidade de incidentes: no final da tarde, quando se sabe que os tubarões estão mais ativos em busca de alimentos.

O ponto mais polêmico da reunião foi a proposta de fechar a praia nos locais em que ocorrem os incidentes – como, por exemplo, na igrejinha de Piedade, onde já foram registrados 12 casos. Fechar a praia, nesse caso, significava apenas proibir o banho de mar nos trechos e nos dias e horários em

que comprovadamente há mais probabilidade de incidentes: início da manhã e final da tarde, nos períodos chuvosos quando as águas ficam mais turvas, em marés altas e em períodos de luas cheia e nova. Ou seja, segundo uma brincadeira de um dos participantes da reunião: “melhor proibir geral, ou não vai dar certo”. Os membros divergiam entre não acreditar que a medida iria funcionar, pois seria difícil controlar as pessoas, a não ser que houvesse reforço na segurança e intervenção policial; outros argumentavam sobre o impacto na economia e na população que não teria acesso a um dos únicos lazeres disponíveis: a praia. Argumentos de um lado e de outro, a reunião foi encerrada com algumas recomendações ao GBmar, que deveria: aumentar o número de salva-vidas; estender o horário de permanência nos postos até as 18 horas; e intensificar a sinalização com bandeiras que deveriam ser trocadas ao longo do dia, a depender das condições das marés.

Apesar de todos ali defenderem que o animal não tem culpa, que ele está em seu habitat, todas as medidas eram pensadas e centralizadas na proteção dos seres humanos. Pouco se discutiu sobre medidas referentes ao “bem-estar” do animal – aliás, discussão pouco presente quando se trata de animais selvagens. Nem mesmo os representantes dos órgãos ligados ao meio ambiente colocaram as relações de “cuidado” de forma horizontal. Quando se instauram os conflitos decorrentes dos incidentes, as fronteiras são ressaltadas e a política se volta para o bem-estar dos humanos, mesmo que não igualmente para todos os humanos, como veremos adiante.

Após a reunião, as decisões foram repassadas para uma imprensa ávida por informações. No mesmo dia foram noticiados que “ataques de tubarões fazem governo estudar fechamento de praias”¹³ e “Cemit estuda restringir trechos da orla em horários definidos”¹⁴. Não sendo possível compartilhar um espaço que por si é multiespécie, coube ao estado propor fronteiras e controlar o acesso.

3 A Audiência Pública: expondo perspectivas e cobrando medidas efetivas

O auditório da Alepe estava tomado por pessoas de diversos segmentos: parlamentares, estudantes, bombeiros civil e militar, professores e pesquisadores ligados às universidades, sobreviventes de “ataques”, órgão de meio ambiente, representante da sociedade civil, institutos de pesquisa e um número excessivo

¹³ Verificar reportagem em: <https://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/brasil/2018/06/08/interna-brasil,687124/ataques-de-tubaroes-fazem-pernambuco-estudar-fechamento-de-prai-a.shtml>.
¹⁴ <https://jconline.ne10.uol.com.br/canal/cidades/cienciamambiente/noticia/2018/06/05/apos-ataques-de-tubarao-estado-entra-na-mira-do-ministerio-publico-342007.php>.

de jornalistas. A audiência foi requerida à Comissão de Desenvolvimento Econômico por empresários do setor turístico. Como em outras audiências públicas, a casa abriu os trabalhos e formou uma mesa com vários representantes, os requisitantes, parlamentares e o presidente do Cemit.

Os empresários mostravam preocupação com a possível diminuição dos turistas e o impacto econômico gerado com o fechamento das praias. Para eles, os ataques mancham a imagem de Pernambuco e afastam os turistas, estigmatizando as suas belas praias. Cobraram do Estado e, conseqüentemente, do Cemit medidas efetivas como a fiscalização das praias e, se necessária, a colocação de telas para impedir o deslocamento dos tubarões até as praias. Para este setor, as medidas tomadas até então não são suficientes e acarretam em prejuízos econômicos e perdas de vidas. Esse contexto apresentado mostra tipicamente negociações pautadas na lógica capitalocêntrica (HARAWAY, 2016), alinhadas ao desenvolvimento econômico.

A fala do presidente do Cemit não diferiu da reunião anterior e pontuou novamente a diversificação das ações não centradas na pesquisa sobre os tubarões. Também mirou para o comportamento dos humanos, pois não se pode pensar apenas no animal, mas em aspectos relacionados à cultura e ao comportamento de risco, uma vez que as vítimas têm sido sistematicamente homens jovens, duas mulheres estiveram envolvidas nos incidentes e apenas uma morreu (NASCIMENTO, 2017). Aspectos relacionados ao comportamento marcado pelo gênero colocam os homens como as principais vítimas, cuja masculinidade hegemônica lhes garante a maior possibilidade de se arriscar, de desafiar o perigo. O jovem de 18 anos, antes de entrar no mar, mesmo sabendo do último incidente e alertado pelos salva-vidas, falou que iria “desafiar o tubarão, pois tubarão não pegava gente de casa, nativo”. Ele fazia referência aos dois últimos casos que ocorreram com pessoas de outros estados.

Cada pessoa ou representante de grupos e instituições que tinham a fala defendiam seu ponto vista. Vou destacar alguns de interesse para este artigo: os dos pesquisadores, dos bombeiros, do representante das vítimas de ataques, do representante do Instituto Propesca e do Instituto Tubarões Noronha.

O ponto de vista dos pesquisadores presentes na reunião girava em torno da defesa de os animais terem direito ao seu habitat, sua casa. Para eles, os humanos precisam aprender a conviver com os tubarões, pois eles existem, são importantes para o equilíbrio ecológico e não atacam os seres humanos. Quando existe encontro entre humanos e tubarões é porque os humanos estão onde não deveriam estar. A frase “os tubarões não comem carne humana” é constantemente repetida pelos pesquisadores em busca de justificar a não

intencionalidade de ataque do animal aos humanos. A partir da convivência com os tubarões¹⁵, os especialistas reforçam seu potencial evolutivo e sua capacidade adaptativa, reforçando características das espécies como inteligentes, predadores de topo, seres que promovem o equilíbrio dos oceanos. No Litoral Pernambucano, são encontradas várias espécies de tubarões consideradas não agressivas – como o Tubarão Flamengo (*Carcharhinus acronotus*) e o Tubarão Lixa (*Ginglymostoma cirratum*) – e agressivas – como o Tubarão-Tigre (*Galeocerdo cuvier*), Galha Preta (*Cacharhinus falciformais*) e o Cabeça-Chata (*Cacharhinus leucas*) – (HASSIN, 2000; MATTOSO, 2013).

Para eles, é necessário garantir um ambiente favorável aos tubarões a partir da recuperação ambiental. Chamam atenção para as condições naturais da costa pernambucana e a formação geológica que atrai tubarões, como o canal paralelo¹⁶ entre as praias de Candeias, Piedade, Boa Viagem, Pina e Brasília Teimosa, por onde os tubarões circulam e se aproximam das praias pelas aberturas nos arrecifes, justamente onde ocorrem os incidentes (ver mapa acima). Para esse canal são levadas as pessoas que se afogam, principalmente nas correntes de retorno. Se o tubarão estiver em seu horário de caça e perceber movimentação na água ele vai conferir. Pode ser um peixe, uma tartaruga ou um ser humano, principalmente se for um tubarão-tigre, considerado “curioso demais”.

Os pesquisadores veem a presença de tubarões como sinal de saúde dos mares: se tem tubarão, tem equilíbrio ambiental. Ao contrário do que se propaga, a população de tubarões tem diminuído bastante na costa pernambucana, pela degradação do meio ambiente e pela pesca predatória. São terminantemente contra a colocação de telas de proteção contra tubarões, pois, além de ecologicamente incorreta, tem se mostrado pouco efetiva nos países que adotaram essa prática. Os impactos são maiores do que os benefícios e, sobretudo, porque nesses países as telas são usadas para afastar tubarões-brancos, não existentes em nossa costa marítima. As telas ainda podem ter efeito contrário: ao reter peixes e outras espécies, podem atrair os tubarões.

A saída apontada pelos pesquisadores vai em direção à intensificação da pesquisa para compreender melhor o comportamento dos tubarões no litoral pernambucano e a educação ambiental por meio de campanhas, além do reforço da fiscalização e atuação dos bombeiros na passagem de informações para o cidadão. Ponto destacado por uma das representantes da UFRPE foi a relação

¹⁵ Geralmente, os pesquisadores se especializam nos estudos dos elasmobrânquios (subclasse dos peixes cartilagíneos) que incluem arraias e tubarões.

¹⁶ O canal tem oito metros de profundidade e em alguns trechos está apenas a vinte metros da praia. Tem um quilometro de largura e serve como caminho para os tubarões que acompanham os navios até o Porto de Suape (MATTOSO, 2013).

entre afogamentos e os incidentes, pois as áreas de maior recorrência de incidentes são as que possuem correntes de retorno que propiciam afogamentos. O caso da turista paulista de 18 anos retrata bem essa relação. Ela caiu numa corrente de retorno juntamente com outra turista e estavam se afogando, os bombeiros em um *jet ski* salvaram uma delas e, enquanto tentavam pegar a outra, o tubarão a atacou. As cenas foram registradas e mostraram o exato momento da investida do tubarão. Reforçam que é possível tomar banho seguro, desde que sejam nas áreas protegidas por arrecifes e com o acompanhamento das marés, sob a condição de evitar áreas com corrente de retorno.

Para os bombeiros, em parte culpabilizados por não conseguirem controlar a entrada das pessoas na água, a solução é bem simples: “não entrem no mar”. Esta tem sido a atitude de muitos dos frequentadores das praias urbanas da grande Recife, ou seja, ficar na areia. A lógica reforçada transita pelo campo da escolha. Se o cidadão sabe que ali é uma área perigosa, cabe a ele evitar o encontro. Sendo casos não rotineiros, o estado precisa priorizar outras demandas da população, incluindo aí os afogamentos. Eles tocam num ponto importante: o perfil das vítimas de afogamento – que, no geral, são jovens da periferia que não sabem nadar: “as pessoas do Pina, Brasília Teimosa não são problema, elas conhecem o mar. Já as que vêm do morro de Casa Amarela não conhecem, e esses são os que se afogam”.

O mesmo ocorre para parte dos frequentadores da praia de Piedade, local preferido da população moradora dos bairros de Jaboatão mais distantes da orla. Nossa pesquisa tem levantado dados do perfil dos frequentadores dessa praia e percebeu-se que a escolha da praia não está pautada na ocorrência ou não de ataques de tubarão, mas em fatores como a facilidade de acesso, os transportes públicos virem das periferias e pararem próximo à Igrejinha de Piedade. Nesta praia existem barracas com preços acessíveis, uma grande faixa de areia e bares à beira-mar. Portanto, as placas, que nem sempre são lidas, não surtem o efeito esperado. Há trechos de mar aberto que possibilitam a circulação de tubarões. Nesse sentido, percebe-se uma série de fatores socioambientais que favorecem o mau encontro entre humanos e tubarões.

O representante do Instituto Propesca, instituição que promove ações de recuperação ambiental de rios e mangues e propõe o resgate da cultura praieira, reforça a necessidade de ações conjuntas e continuadas de políticas ambientais e habitacionais para atuar no crescimento desordenado da cidade. “Não vou colocar o tubarão como vilão, mas precisamos pensar nas pessoas carentes que utilizam as praias e não têm outra área de lazer”. Ele é defensor e proponente do projeto “Praia Segura – mar para todos”, que prevê a colocação de telas em alguns

trechos, para garantir o acesso seguro das pessoas e a prática de esportes, como uma maneira de retomar a cultura de praia e a revalorização das praias da grande Recife. O instituto já foi multado pelo IBAMA por realizar um ato/protesto que oferecia churrasco de tubarão na praia para as pessoas. Em meio a estes protestos, propagou-se o slogan “Tubarão bom é tubarão morto” em oposição às ações de pesquisadores e ambientalistas defensores dos tubarões, conhecidos como os *sharks lovers*.

Uma das falas mais polêmicas da sessão foi a de um bombeiro militar afastado que atuou no início dos incidentes na década de 1990. Ele é especialista em combate a ataques de tubarões com cursos realizados na África do Sul. Em sua opinião, o governo nunca teve uma política de assistência às vítimas que sofrem com problemas psicológicos e são excluídas da sociedade. Expõe o caso recente do vendedor ambulante que vivia em condições precárias, vindo do Rio Grande do Norte para tentar uma oportunidade de emprego em Recife. Ele não possuía família no local, sua mãe veio acompanhá-lo no hospital, mas ambos ficaram dependendo da ajuda de outras pessoas, pois não tinham condições de se manterem na cidade. Após recuperação, ele se tornou usuário de cadeira de rodas e está vendendo bombom na estação central do metrô de Recife. Para o bombeiro, isso é inadmissível, pois foi gasto muito dinheiro em pesquisa para alimentar o lattes dos pesquisadores e nada foi feito para amenizar a situação das vítimas.

Logo após a exposição do bombeiro, o fundador da Associação das Vítimas de Tubarão (AVITUBA), um sobrevivente dos ataques, falou da importância de medidas efetivas que protejam o cidadão. Para ele, o estado é culpado pelos incidentes por não promover políticas públicas de prevenção adequadas. Portanto, precisa cuidar das vítimas e dos seus familiares. Relembrou sua história, seus sonhos perdidos aos 21 anos de idade quando surfava na Praia de Boa Viagem. Nunca conseguiu apoio do estado e por isso fundou a associação, mas não tem condições financeiras de mantê-la nem de ajudar outras vítimas. Relatou que visitou a última vítima sobrevivente no hospital e que está arrecadando doações para ela, pois não terá sequer o direito ao Serviço de Prestação Continuada. “O estado lava as mãos, mas tem culpa nisso aí. E agora, o que vai ser da vida dele?”. É a favor de medidas como a colocação de telas e contra o fechamento da praia pois, mais uma vez, será a população pobre que sairá prejudicada ao ser impedida de usufruir das praias.

O responsável pelo Instituto Tubarões Noronha foi escolhido para fazer uma curta palestra sobre os incidentes em Fernando de Noronha. Sua fala é emblemática, pois expõe a situação a partir de escolhas políticas a serem realizadas pelas autoridades no sentido de mitigar os incidentes. Em

Noronha, optou-se por deixar a natureza o mais selvagem possível para a presença de diversas espécies moradoras da ilha, inclusive os tubarões. E pergunta ao público:

[...] o que Recife fará? Recife será um paraíso para os tubarões como é Noronha ou um paraíso para os humanos? A decisão é política e é preciso inserir a população na escolha. O que a sociedade deseja? Interditar a praia? Tem duas correntes atuando nessa disputa, os que acham que “tubarão bom é tubarão morto” e os que defendem os tubarões. Quem vai prevalecer?

Apesar de a audiência ter deliberado a favor do fechamento (interdição) das praias nos trechos de maior risco – Igrejinha de Piedade, Acaiaca, Segundo Jardim e Castelinho –, no mesmo dia o governador do estado deu declaração à imprensa falando que Pernambuco não iria interditar praias, que o governo tomaria outras medidas, como a contratação de novos bombeiros salva-vidas e campanhas educativas. Em pleno ano eleitoral, não caía bem uma medida dessa proporção.

Os discursos observados na audiência nos levam para um campo de disputa entre conviver com os tubarões ou afastá-los. Nesse contexto, noções de selvagem e o seu oposto, o doméstico, surgem, de forma a tornar mais complexas as relações multiespécies ao instituir uma disputa territorial, como veremos a seguir.

3 Territórios compartilhado ou em partilha? Quando o animal não é doméstico.

A dicotomia entre humanidade e animalidade está presente no caso das relações entre humanos e tubarões em Pernambuco. A linha divisória é reforçada quando se estabelece o lugar de cada um ou ao criar medidas que proíbem o contato. As praias abrigam relações multiespécies, muitas vezes invisibilizadas, mas ao ampliarmos as relações de sociabilidades para além dos humanos, verificaremos que se trata de um território multiespécie (KINKSEI; HELMEREICH, 2010; HARAWAY, 1991; TISING, 2015).

Na discussão anterior, verificou-se que se instalou uma disputa por um território: a praia. Metáforas como “ele está em sua casa, nós que invadimos seu espaço” são comumente proferidas pelas pessoas, mas será que esse espaço pode ser compartilhado? Como ficam os tubarões nessa disputa? Ao colocar o humano como único ser capaz de exercer uma escolha racional, “não entrar no mar em condições inadequadas”, colocam-se os tubarões na condição de seres irracionais incapazes de fazer escolhas intencionais. Em outros termos, ao perguntar sobre a capacidade do animal de se adaptar ao contexto e também de fazer escolhas só

for cogitado dentro de uma dimensão biológica de suas habilidades, nunca discutiremos as perspectivas subjetiva e histórica dessas relações. As ações humanas e dos tubarões estão, no contexto observado, presas à dicotomia doméstico x selvagem, característica das práticas modernas ocidentais. Como nos mostra Anna Tsing (2019), é possível contar histórias de outros seres (SILVA, 2019). Tubarões fizeram e fazem histórias, principalmente no contexto aqui abordado, pois não ficaram inertes ao projeto de desenvolvimento pensado e executado pelos humanos.

A ideia de selvagem coloca os tubarões como aqueles que não podem sofrer interferências, precisam ser como são – selvagens – e permanecer em seu habitat ou, ainda, por serem selvagens devem ser combatidos. Como não levar em consideração as interferências e as interações em um contexto urbano que abriga um empreendimento gigantesco como o Complexo Portuário de Suape, cujas dimensões dos efeitos são incalculáveis e permanecem até hoje? Como deixar os tubarões no “lugar deles”? Uma vez que eles também fazem parte de uma assembleia de seres em constante interação e movimento.

Donna Haraway (2016) nos aponta que no capitaloceno a relação taxa-velocidade, sincronicidade e complexidade tem a ver com escala. Na escala de tempo-espço, em que processos de desenvolvimento são realizados, seus efeitos são quase imediatos. O design humano para o Porto de Suape causou o que Anna Tsing (2019) define como diversidade contaminada. Ou seja, modos culturais e biológicos de vida que se desenvolveram a partir da perturbação humana e, uma vez que nenhum ser age sozinho, as diferenças podem ser mais de grau do que de espécie e teremos um sistema de afetações múltiplas. Como reforça a autora, somos impelidos pelo antropoceno a viver em ambientes ferais cujas ações de não humanos fogem do controle. No caso dos ataques de tubarões houve uma ação não projetada às infraestruturas humanas, por isso tanto esforço para controlá-los no ambiente das praias urbanas.

Como fazer para que humanos e tubarões possam compartilhar territórios e histórias? Na costa pernambucana existem várias espécies de tubarões, em parte inofensivos para os humanos. O tipo de interação, ressaltada pelas circunstâncias dos incidentes, apaga histórias de outras interações possíveis, como as dos pescadores com os tubarões, de profissionais que utilizam o mar, como os mergulhadores. Existem mais de 500 espécies de tubarões conhecidas. Destas, apenas 20% oferecem perigo ao ser humano, dentre eles o tubarão-branco, o tubarão-tigre e o tubarão-cabeça-chata – os dois últimos presentes no litoral pernambucano –. São justamente esses tubarões os que desafiam os humanos tanto por sua fisicalidade – animais grandes, fortes – como por sua

inteligência. No fundo, é a falta de controle humano que está em jogo. Incomoda não ter o controle sobre esses animais, o que pretensamente se teria com os animais domesticados. Como mostra a fala do responsável pelo GBmar na audiência pública: “só ter guarda-vida não é solução, só ter placa não é solução, só educação também não é solução. É uma corrente e por mais que ela funcione correto mesmo assim isso vai acontecer. Porque o controle total não existe quando se trata de tubarões”.

Será necessário aprender a conviver com os tubarões. Não estamos tratando de animais pets, fofinhos, que atraem a nossa atenção e a proteção. Trata-se de um animal selvagem que se faz presente numa dinâmica urbana marcada pela superpopulação que faz uso intensivo e extensivo do litoral para diversos fins. As placas ao longo de toda a orla nos lembram da presença desse animal. Nossas vidas são afetadas, mas as dos tubarões também. A ideia de urbanidade se configura como o oposto do selvagem. O mar não é o habitat natural do humano, mas a cidade é esse habitat?

Que selvagem é esse completamente afetado pelas ações e modo de vida (cultura) urbana? Os tubarões seguem navios para se alimentar dos dejetos. O aumento das frotas de navios comerciais alterou as rotas dos tubarões. Os portos não movimentam apenas navios, mercadorias e pessoas. Eles também movimentam tubarões. Quem mora na orla das praias urbanas de Recife e RMR consegue ver os movimentos constantes dos navios em direção a Suape. Às vezes, até filas se formam, numa paisagem típica do antropoceno. Esses fluxos atuam nas modificações das interações entre humanos e tubarões. Os ataques hoje ganham a centralidade nas histórias entre humanos e tubarões em Pernambuco, mas nem sempre foi assim. Há questões não priorizadas pela mídia, como a pesca predatória desses animais considerados fundamentais para o equilíbrio ecológico dos mares e oceanos. Existem ambientes como Fernando de Noronha em que é possível uma interação positiva com estes animais (SILVA; MENDONÇA, 2019; SILVA, 2019).

Considerações humanimais

As situações e perspectivas apresentadas neste artigo nos permitem refletir sobre esse emaranhado de sujeitos, seus pontos de vista e formas de lidar com os animais não humanos em contextos urbanos. Os tubarões, retratados na grande mídia como monstros, são seres sencientes que sobreviveram a todas as grandes extinções. São animais que possuem uma ancestralidade e seus corpos e ações estão permeados por histórias ecológicas e por perturbações humanas.

Anna Tsing (2019) nos mostra que é possível estudar mundos sociais de seres que não podem falar conosco a partir do reconhecimento das formas corporais, como expressões de socialidades e como linguagens. Atentar para a corporalidade dos tubarões em meio a esse emaranhado de seres pode iluminar outras possibilidades de compreensão desses animais, pois eles carregam em si marcas de relações internas ao seu habitat e marcas provocadas pelos seres humanos. Tubarões se relacionam em assembleias e essas relações vão formando histórias que podem incluir ou não os humanos. Para o contexto aqui descrito, e pensando sobre impactos e mudanças ambientais, é fundamental saber como outros seres podem nos ajudar a construir outros mundos e outras formas de relações.

Somos afetados direta ou indiretamente pelas ações dos tubarões nas praias pernambucanas. Nas grandes metrópoles a prática tem sido afastar aqueles animais classificados como selvagens ou que incomodam os humanos. Afastar os tubarões por meio de telas em prol do lazer humano parte de uma lógica que vê o uso desse território como uma exclusividade humana. Nas praias pulsam vidas mais que humanas. Recentemente, foram instaladas várias placas na orla alertando sobre a presença de animais marinhos como tartarugas e águas-vivas.

Fechar a praia aparentemente pode parecer uma solução favorável para os animais, pois os manteria sem perturbações humanas. Mas, no fundo, são nossas dinâmicas humanas urbanas que precisam ser garantidas, mesmo quando respeitamos os limites territoriais de cada espécie. A não aceitação por parte do governo da proposta do Cemit mostra que no jogo político a natureza ainda deve continuar a serviço da humanidade.

Os ataques de tubarões reforçam a necessidade de se estabelecer ecossistemas de perturbação lenta, aquela perturbação que apesar da interferência humana pode possibilitar a vida de outras espécies (TSING, 2019). Se não há retorno na Construção do Complexo de Suape e não se pode controlar o acesso às praias, como negociar formas distintas de habitar esses territórios? O campo empírico nos tem mostrado que nem a perspectiva de predador nem a de vítima de um sistema ecológico em declínio são suficientes para compreender o devir tubarão. Apesar de o número de incidentes aumentar após a construção de Suape, outros casos foram registrados nos mesmos locais anteriormente. Moradores antigos dessas praias relatam a presença de tubarões: “aqui sempre teve tubarão, todos sabem que não se pode ir além dos arrecifes”. As pesquisas do Protuba mostraram que os animais capturados próximos aos locais de incidentes não estavam com fome, como faz pensar a ideia de desalojamento provocado pelo aterramento de mangues e a falta de alimentação. O que faz o tubarão investir contra outros animais humanos? A curiosidade? A volição?

Evitar os incidentes é necessário, afinal não queremos a morte de pessoas nem dos tubarões. A forma como isso tem sido feito é o que desperta questionamentos interessantes para uma reflexão das relações entre humanos e animais selvagens em contextos urbanos. Avisar por meio de placas sobre os possíveis riscos não atinge o objetivo esperado, nem campanhas de conscientização ambiental distantes da realidade das pessoas. Temos uma situação real na qual as praias urbanas são fonte de lazer de muitas pessoas, incluindo as que não têm acesso às praias consideradas seguras. Praias urbanas ainda são acessíveis para a população de baixa renda. As pessoas continuarão utilizando as praias e os tubarões – caso não desapareçam – continuarão a circular pelos mares.

Nesse sentido, corroboramos com a proposta de educação da atenção apresentada por Tim Ingold (2000). É fato que as pessoas que se engajam no ambiente a partir de suas experiências com o mar sabem reconhecer as condições propícias para usufruir de banhos de mar. Não basta ter informações nas placas, pois se elas não forem sentidas e vividas e se não existir uma educação da atenção não conseguiremos compartilhar um território comum com tubarões e outras tantas espécies presentes no mar. A convivência histórica com esses animais tem moldado os comportamentos dos humanos e possivelmente dos tubarões. Por isso, brinca-se no Recife com a ideia “preste atenção aos nativos, eles sabem como e quando entrar no mar”. Um passeio pelo litoral de Recife e RMR num período de maré alta nos mostra uma cena pouco comum às praias urbanas: quase não se vê pessoas tomando banho e isso não se deve apenas à presença de bombeiros salva-vidas, mas há um histórico de convivência com os “maus encontros” com os tubarões. Enquanto escrevo esse artigo vivenciamos restrições quanto à circulação em ambientes públicos, devido à Covid-19, e desde 2019 não são registrados incidentes com tubarões nas praias da grande Recife.

REFERÊNCIAS

- HARAWAY, Donna. Antropoceno, Capitaloceno, Plantationoceno, Chthuluceno: fazendo parentes. Tradução de Susana Dias, Mara Verônica e Ana Godoy. **ClimaCom – Vulnerabilidade** [online], Campinas, ano 3, n. 5, 2016. Disponível em: <http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/antropoceno-capitaloceno-plantationoceno-chthuluceno-fazendo-parentes/>. Acesso em: 25 mai. 2017.
- HAZIN, Fábio Hissa Vieira; JÚNIOR, João Augusto de Matos Wanderley; DE MATTOS, Sérgio Macedo Gomes. Distribuição e abundância relativa de tubarões no litoral do Estado de Pernambuco, Brasil. **Arquivos de Ciências do Mar**, Fortaleza, v. 33, n. 1-2, p. 33-42, 2000. Disponível em: <http://www.periodicos.ufc.br/arquivosdecienciadomar/article/view/11804>. Acesso em: 25 mai. 2017.
- INGOLD, Tim. **The Perception of the Environment: Essays in Livelihood, Dwelling and Skill**. London: Routledge, 2000.
- KIRKSEY, S. Eben; HELMREICH, Stefan. The emergence of multispecies ethnography. **Cultural Anthropology** [online], [s. l.], v. 25, n. 4, p. 545–576, out. 2010. Disponível em: <https://doi.org/10.1111/j.1548-1360.2010.01069.x>. Acesso em: 25 mai. 2017.
- MATTOSO, Arnaud. **Mitos e fatos sobre os tubarões no Recife**. Recife: Vedas Edições, 2003.
- NASCIMENTO, Rayana Mendonça do. **Entre o gênero e o risco: uma análise antropológica dos incidentes entre humanos e tubarões em Pernambuco**. Recife: DCS-UFPE, 2018.
- SAHLINS, Marshall. **Ilhas de História**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- SILVA, Ana Cláudia Rodrigues da. Habitabilidades: humanos e tubarões em Pernambuco/Brasil. **Revista Coletiva**, Recife, n. 10, ago. 2019. Disponível em: <https://www.canalsaude.fiocruz.br/canal/videoAberto/habilidades-humanos-e-tubaroes-em-pernambucobrasil-bca-0029>. Acesso em: 30 out. 2020.
- SILVA, Ana Cláudia Rodrigues da; NASCIMENTO, Rayana Mendonça do. Aprendendo a conviver com os tubarões: relações entre humanos e não humanos em Recife e no Arquipélago de Fernando de Noronha (BRA). **Caderno eletrônico de Ciências Sociais**, Vitória, v. 7, n. 2, 2019. Disponível em: <https://periodicos.ufes.br/cadecs/article/view/28292/20110>. Acesso em: 2 nov. 2020.
- TSING, Anna. Margens indomáveis: cogumelos como espécies companheiras. Tradução Pedro Castelo Branco Silveira. **Ilha**, Florianópolis, v. 17, n. 1, 2015. Disponível em: <https://doi.org/10.5007/2175-8034.2015v17n1p177>. Acesso em: 25 mai. 2017.

Outras cores e outros cantos: *pets* silvestres e a natureza nas cidades¹

Felipe Vander Velden

Prólogo

Muito antes da emergência do hábito de se ter como pet, criação ou animal de estimação, os assim chamados “novos animais de companhia” (TALIN, 2000), lembro-me de como era comum encontrar animais da fauna nativa nos quintais, nas salas, nas paredes e na companhia de muitas famílias residentes em Itajubá, cidade do sul de Minas Gerais (com aproximadamente 95 mil habitantes em 2021) onde nasci e vivi até os 18 anos. Os mais comuns sempre foram o que se denomina comumente de “passarinhos” – uma variada e colorida seleção de Passeriformes, mantidos em gaiolas especialmente pelo seu canto, com destaque para os canários-da-terra (*Sicalis flaveola*). Mas também podíamos encontrar, com muita frequência, psitacídeos – araras, papagaios e periquitos, presos ou soltos, neste último caso geralmente com as asas cortadas – e ainda macacos, em geral pregos (subfamília Cebinae) e micos (*Callitrichinae*). Minha avó paterna, numa certa ocasião, ganhou de presente de meu tio um casal de tuins, periquitinho verde (*Forpus xanthopterygius*), capturado nas matas em redor de Paraty, no litoral do estado do Rio de Janeiro, e que vivia em uma casinha de madeira desenhada por meu avô. Agora mesmo, passeando pelo bairro de Interlagos, zona sul da capital paulista, deparo-me com uma residência de classe alta, bastante arborizada e vizinha a um parque público, na qual pelo menos seis araras-canindé (*Ara ararauna*) podem ser vistas por cima do muro, presas em um grande viveiro telado. Sigo até o Campo Belo, na direção do centro de São Paulo, e passo em frente á Fazendinha Estação Natureza, espaço voltado para o aprendizado de crianças por meio do contato com “animas do campo e fazenda”: cavalos, galinhas, vacas e cabras constituem um pedacinho da natureza “em plena capital paulista”².

¹ Quero agradecer ao Flávio Abreu da Silveira uma leitura prévia deste texto.

² Disponível em <http://www.estacaonatureza.com.br/> (acesso em 03/04/2020).

Introdução

A presença de animais selvagens ou silvestres nas cidades do Brasil tem sido objeto de pesquisas um número considerável de pesquisas antropológicas. Esses estudos vêm focalizando estes animais da fauna nativa do país em dois extremos de um contínuo que vai do que poderíamos chamar de lugares em que a existência desses seres está autorizada e segue relativamente controlada – como os zoológicos, bosques e parques urbanos, em que os animais carecem de plena liberdade e quase que totalmente de autonomia (SILVEIRA, 2016a; MARCHAND; VANDER VELDEN, 2017; SILVA, 2020; SILVEIRA; SILVA, 2020), além, claro, de instalações voltadas para pesquisa (MARRAS, 2009) – aos contextos em que sua aparição, ainda que desautorizada, resta (quase) totalmente fora do controle humano – caso de várias espécies ditas “invasoras”, animais de vida livre que ocupam os espaços urbanos de forma autônoma (BRUNO; BARD, 2012; RAPCHAN, 2016; SORDI, 2017; BAPTISTELLA, 2019). Muito pouco se escreveu, todavia, sobre animais silvestres que estão, parece-me, a meio caminho desse contínuo de relações humano-animais, posto que habitando espaços legalmente não autorizados³, mas, neste caso, sob controle mais ou menos estrito dos seus donos-companheiros humanos: refiro-me aos animais da fauna nativa, silvestres ou selvagens na origem, que são mantidos como *pets* ou animais de estimação ou companhia em residências por todo o país – e que vou denominar, aqui, de *pets silvestres*⁴.

Não há como saber o número desses seres que encontram abrigo e passam parte de suas vidas no estreito convívio com famílias humanas. Com base nos

³ Lembrando que a lei no 9.605, de 12 de fevereiro de 2018 (a chamada lei de crimes ambientais) reza que incorre em crime contra a fauna quem “adquire, guarda, tem em cativeiro ou depósito (...) espécimes da fauna silvestre, nativa ou em rota migratória” (ver http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19605.htm, acesso em 20/07/2016).

⁴ Esses animais são às vezes chamados de *pets* exóticos, embora costuma-se aplicar este último rótulo para todos os *pets* não convencionais (os “novos animais de companhia”, que incluem animais domésticos como minipigs, por exemplo), reservando o termo *pet* silvestre para animais de espécies não domesticadas (“Animais exóticos s silvestres”. Revista Negócios Pet, 20/10/2019, disponível em <https://rnpet.com.br/materias/animais-exoticos-e-silvestres/>, acesso em 08/04/2021). Por outro lado, *pet* exótico às vezes faz referência à espécies importadas de outras regiões do planeta (como papagaios-cinzentos-africanos e serpentes asiáticas), ao passo que os *pets* silvestres seguem sendo animais de companhia nativos, oriundos da fauna existente no território nacional (ver <https://www.cevek.com.br/blog/animais-silvestres/como-ter-animais-silvestres-e-exoticos/>, acesso em 08/04/2021). Por seu turno, Marques (2018), em sua dissertação de mestrado, prefere chamar esses animais de silvestres-*pet*, talvez indicando sua prioridade como animais selvagens (não domesticados), o que pode estar correto em certos contextos mas não, certamente, em outros. Esses seriam uma contraparte urbana dos animais nativos familiarizados pelos povos indígenas, chamados de *wild pets* ou *domestic wild pets* (Fausto, 1999). É óbvio que populações rurais também capturam e mantêm, em cativeiro, animais da fauna silvestre; meu objetivo, aqui, contudo, é uma exploração do fenômeno tal como se desenvolve no meio urbano, ainda que poderia argumentar que a mesma lógica simbólica descrita aqui para a cidade opera, talvez com pequenos ajustes, também no mundo rural amazônico ou mesmo brasileiro.

dados do IBGE, o Instituto Pet Brasil⁵ estimou que, em 2018, havia em todo o território nacional, como animais de estimação, 39,8 milhões de aves, 19,1 milhões de peixes e 2,3 milhões de “répteis e pequenos mamíferos”, categoria residual que inclui serpentes, iguanas, roedores, coelhos e outros. Descontando os cães (54,2 milhões) e os gatos (23,9 milhões), cada uma das três categorias seguramente incluem espécies nativas – legalizadas ou não, ainda que o volume de animais ilegais seja virtualmente impossível de contabilizar. Dados da Pesquisa Nacional de Saúde (PNS) efetuada pelo IBGE e Ministério da Saúde em 2013 indicaram que 37.937.619 de aves são mantidas nos domicílios brasileiros (PROTEÇÃO ANIMAL MUNDIAL, 2019, p. 6). Dados mais recentes apontam que 38 milhões de animais da fauna silvestre brasileira são comercializados ilegalmente no país todos os anos⁶, mas, de novo, não há como saber quantos desses indivíduos terminam em gaiolas, quintais ou dependências de casas, apartamentos, sítios e chácaras urbanas e periurbanas no Brasil.

Em uma pesquisa desenvolvida entre 2014 e 2015⁷ em Porto Velho, capital do estado de Rondônia (e uma metrópole, hoje, com aproximadamente 540 mil habitantes), interroguei as motivações que conduziam as pessoas à captura e manutenção de animais da fauna silvestre local como pets ou animais de estimação/companhia (VANDER VELDEN, 2018). Meus resultados apontaram que uma das razões mais frequentemente apresentadas pelas pessoas para justificarem o hábito de conservar animais silvestres em suas residências é que, residindo nas cidades, perderam o contato que uma vez tiveram com a natureza – mesmo que esse contato e sua perda, assim como a “natureza” em questão, sejam largamente idealizados (THOMAS, 2001). Muito deste desejo, além disso, sustento estar baseado numa estética ligada ao campo ou na zona rural e, portanto, o animal selvagem dentro ou no entorno da casa – no quintal, pomar, jardim, pátio ou na varanda – funcionaria como uma espécie de avatar da beleza natural, reconstituindo-a, de certo modo, com suas cores e seus sons, na paisagem cinzenta da metrópole.

Destarte, este capítulo investiga essa noção de uma natureza reconstituída na urbe a partir de uma estética, discutindo não apenas os descompassos entre o passado e o presente das relações entre seres humanos e outros-que-humanos, mas também as peculiares configurações que a oposição entre rural/florestal e urbano e entre natureza e cultura/sociedade assumem neste contexto, e tal como

⁵ Instituto Pet Brasil, com base nos dados do IBGE de 2013 (<http://institutopetbrasil.com/imprensa/censo-pet-1393-milhoes-de-animais-de-estimacao-no-brasil/>, acesso em 01/04/2021).

⁶ “Tráfico de espécies silvestres ameaça a biodiversidade da fauna brasileira” (<https://www.ufsm.br/midias/arco/trafico-animais-silvestres/>, acesso em 03/04/2021)

⁷ Projeto “Jóias da floresta: um estudo antropológico da circulação de animais da fauna silvestre entre índios e brancos em Rondônia”, com financiamento no CNPQ (Processo CNPQ nº 409445/2013-4 – APQ).

essas podem ser lidas por meio das interações com espécies da fauna silvestre nos limites de uma residência. Trata-se, além disso, de uma reflexão sobre a “interespeciedade” nas casas humanas, tal como proposto por Flávio Leonel da Silveira (2016b), mas observando outra categoria de animais domésticos a rigor não domesticados – ou, como diz o mesmo autor, outra “animalidade possível (SILVEIRA, 2016b, p. 292). Devo assinalar, de partida, que Porto Velho é uma metrópole amazônica e, como tal, sua zona urbana acaba, de certo modo, por confundir-se com a natureza da região. Não que a urbanização amazônica seja premida pela floresta: sabe-se que, já nos de 1960, a população citadina na região superou sua porção rural (BROWDER; GODFREY, 1997, p. 2). Mas porque tamanha é a força das imagens da Amazônia (e do norte do país em geral) como uma zona dominada pela natureza na qual a cultura e a sociedade lutam por se constituir e abrir pequenas clareiras humanizados (BROWDER; GODFREY, 1997; VICENTINI, 2004; MARCHAND; VANDER VELDEN, 2017) – o canal de televisão *Animal Planet*, por exemplo, elegeu Manaus como “a cidade mais selvagem do mundo” e fez sobre ela uma série de reportagens em 2013 almejando mostrar as diferentes formas de convívio entre os manauaras e a fauna silvestre na cidade⁸. Nesse sentido, poderia parecer, aos olhos de um observador externo, que animais selvagens circulam por toda parte entre casas e prédios na cidade – mais ou menos como supõe-se que estrangeiros imaginem animais selvagens exóticos perambulando pelas ruas do Brasil ou de algumas de suas regiões (BAPTISTELLA, 2019, p. 86-87). Não é o caso, claro, e é justamente este descompasso entre a vida no campo/floresta e em uma metrópole de meio milhão de habitantes que se revela, e que pretendo discutir aqui, usando, para isso, uma via de acesso muito particular. Desta forma, penso que os motivos que levam aos pets silvestres entre os moradores de Porto Velho não diferem, em larga medida, daqueles encontrados em outras partes do território nacional, em Minas Gerais, em São Paulo, e mesmo na capital paulista com seus 12 milhões de habitantes (segundo o IBGE, dados de 2020).

De cores e cantos

Vários estudos apontam para a região Norte do Brasil como a que concentra a prática cultural – ou, dito de outra forma, os aspectos sócio-culturais típicos da região Amazônica (WWF, 1995, p. 28) – de manter animais silvestres em casa ou cativeiro. De acordo com Margarida Azevedo (citada em WWF, 1995, p. 29), em Belém, a capital paraense, sete em cada dez residências particulares

⁸ The world’s wildest city, série produzida por Off the Fence em 2013 (com 13 episódios de 30 minutos cada).

mantêm animais da fauna silvestre como animais de estimação. Tal constituiria um dos traços da “cultura florestal” (VICENTINI, 2004, p. 6) das populações amazônicas transportados para a urbe.

A proximidade com áreas de floresta é apontada por alguns interlocutores como principal motivo para a existência do que denominam de cultura do animal silvestre como *pet*. Os animais mais comuns nas casas em Porto Velho são, sem muita surpresa, araras, papagaios, periquitos e os macacos, fornecidos principalmente por ribeirinhos e moradores das franjas das matas regionais. Muitas residências possuem, por exemplo, pacas ou capivaras como animais domésticos: capivaras são criadas nas piscinas, já que são animais que apreciam água. Entre os primatas – pets muito comuns em todo o Brasil – é frequente encontrar animais das espécies macaco-prego (*Cebus apella*), macaco-barrigudo (*Lagothrix lagotricha*) e macaco-aranha (*Ateles paniscus*). Mesmo onças pardas (*Puma concolor*) foram encontradas em residências sendo criadas, disseram alguns dos meus interlocutores, como “gatinhos”. De acordo com técnicos do IBAMA, o acesso e a facilidade [i.é. a facilidade do acesso] levam o pessoal daqui [de Porto Velho] a ter animais silvestres. Macacos e aves (especialmente psitacídeos e os passarinhos), desta forma, teriam mais chances de vir a viver na companhia de seres humanos dada a existência das chamadas zonas simpátricas na cidade, como ocorre em boa parte do território brasileiro, no qual existem grandes áreas em que populações de humanos e animais silvestres se encontram e interagem: de fato, o macaco-prego é uma espécie abundante, e são muito comuns como animais de estimação (RAPCHAN, 2016).

Um dos motivos mais citados pelas pessoas que possuem animais de estimação de origem silvestres, legalizados ou não, na capital de Rondônia é o prazer estético ofertado por esses seres, sobretudo no tocante às suas cores e – no caso das aves – ao seu canto. Um criador de curió (*Oryzoborus angolensis*), por exemplo, homem de meia idade morador da periferia urbana, destacou que a residência não é a mesma coisa sem o canto melodioso dos passarinhos:

É porque, pra mim, já estou tão acostumado porque se não tiver o ano todinho, não tiver uma gaiola com um curió cantando dentro de casa, tudo fica diferente, então isso já passa a ser um hobby da gente mesmo, e você não consegue ver sua casa sem uma gaiola, sem um passarinho cantando, se não tiver já tem alguma coisa errada, parece que falta aquilo, então é um hobby pra nós, que a gente gosta mesmo, que a gente quer.

Vários outros entrevistados argumentaram, de forma semelhante, pelos benefícios estéticos que as cores e os cantos dos animais introduzem nas moradias, sítios e quintais. É comum, no caso das aves, a beleza de suas penas

comandem, em larga medida, o gosto pela manutenção de animais silvestres em cativeiro. Estudos mostram, ainda, que não apenas a cor (especialmente o amarelo e o azul) mas também a forma dos corpos dos animais são atrativas para humanos (LIŠKOVÁ; FRYNTA, 2013). A noção do animal como enfeite, como decoração ou como ornamento aparece orientando a circulação de animais selvagens há séculos (ROBBINS, 2002), e seguem motivando os atores nos dias de hoje⁹. E isso não apenas em Porto Velho, e nem mesmo somente na Amazônia, de tão rica biodiversidade. Notícia publicada em 22 de outubro de 2014 no Portal G1 – ES menciona o caseiro de uma propriedade em Colatina, no interior do Espírito Santo, em que duas araras vermelhas foram apreendidas:

[q]uestionado sobre a origem das aves, ele informou que apenas cuidava delas para o patrão e que foram adquiridas cerca de seis meses atrás. Ele não soube dizer sobre a procedência, mas sabia que iriam ser usadas para “embelezar a propriedade”, após serem registradas¹⁰.

Este apreço pela manutenção de animais domésticos de origem silvestre por seu apelo estético repete-se, claro, em outras cidades na Amazônia. Uma pesquisa sobre a criação doméstica de aves silvestres em três bairros da periferia de Santa Bárbara do Pará (PA) – que, em sua maioria, são curiós (36% das aves encontradas nas residências) – identificou o gosto pelo canto das aves como a principal motivação para a prática (37% dos entrevistados), seguido pelo costume (a transmissão intergeracional, com 17%) e pela beleza (15%) e animação (13%) dos pássaros (COSTA; SILVA; RODRIGUES, 2014, p. 24). Ou seja, 52% das pessoas indicam razões estéticas por detrás da criação de aves da fauna nativa em suas chácaras e seus quintais. Nesse sentido, é interessante sugerir que o interesse recente no estudo dos quintais, terreiros e jardins (ALMADA; SOUZA, 2017) deve atentar não apenas para a recriação estética por meio da biodiversidade vegetal, mas incorporar também os animais na configuração desses espaços que constituem “um verdadeiro mundo de sociobiodiversidade e formas de viver contra-hegemônicas no contexto urbano-industrial” (LEAL DA SILVA *et al.*, 2017, p. 32).

No Brasil como um todo, Adilson Nassaro (2015, p. 172-173), em sua investigação sobre o tráfico de animais silvestres no oeste paulista, sugere que “o velho costume de manter exemplares a título de estimação, o xerimbabo”, está ligado ao processo de urbanização acelerado da sociedade brasileira e à conseqüente devastação dos ambientes naturais, proposta

⁹ Todos conhecem os peixes ornamentais do aquarismo; o termo aves ornamentais ou de ornamentação são menos comuns hoje em dia.

¹⁰ Citado em <http://www.renctas.org.br/policia-apreende-filhotes-de-arara-vermelha-em-comodo-fechado-no-es/>, acesso em 20/04/2015).

derivada da sugestão de Keith Thomas (2001) de que o aumento da criação de animais mascotes na Europa a partir do século XVII esteve relacionado com processos de urbanização e, conseqüentemente, com o desejo de se reter uma conexão com o rural e o natural. Um sentimento de ausência de natureza explicaria a vontade das pessoas por ter animais silvestres em casa como “expressão de um incontido sentimento de reconquista da natureza, no caos da cidade” (IDEM; IBID.). O animal selvagem, seria, assim, na condição de um avatar da natureza – “a representação perfeita do meio natural em equilíbrio” – a forma escolhida pela população para experimentar a natureza perdida nas zonas urbanas. A coleção ou manutenção de animais silvestres funcionária, deste modo, como modalidade de posse da natureza (MARCAIDA; PIMENTEL, 2011, p. 114). Algo análogo diz explicitamente um comerciante estadunidense de borboletas montadas em painéis de acrílico para serem dependuradas nas paredes dos cômodos: “é a Mãe Natureza na parede de casa” (LAUFER, 2009, p. 190). Fascinação e admiração pela variedade da vida natural, aliada a um desejo de controle e de asserção do poder e da dominação humanos sobre o resto da criação, aliadas a uma obsessão pela posse ou propriedade nas sociedades materialistas contemporâneas, por meio da reconstrução, em escalas reduzidas, da própria natureza em casa – tudo isso explicaria o desejo (ocidental, pelo menos) de adquirir e manter animais exóticos em casa ou cativeiro (PHILLIPS, 2015, p. 143-144). O animal silvestre criado em casa, na companhia humana nas periferias das cidades, parece trazer consigo, de certa maneira, (o contato com) uma suposta natureza perdida com a urbanização.

Note-se, ainda, que pode estar um jogo um forte componente do que Eveline Baptistella (2019, p. 114-120), em seu estudo sobre os animais silvestres encontrados na zona urbana de Cuiabá (MT) – a “Cidade Verde”¹¹ – chama de “ostentação”: o fato de que as pessoas na cidade desejam o contato (visual, que seja, mas preferencialmente o mais próximo possível) com animais selvagens, que constitui, no caso das fotografias tomadas desses seres, “um diferencial a ser exibido nas redes sociais, pois são imagens que atraem muita atenção” (BAPTISTELLA, 2019, p. 117). E isso mesmo em um lugar, como a capital mato-grossense (e, claro, também a capital de Rondônia), onde tais aparições não são tão incomuns. A proximidade com animais silvestres aparenta tornar as pessoas especiais, mesmo quando estes não são animais de estimação: conforme destacou uma interlocutora de Baptistella (2019, p. 118),

¹¹ Lembrando que o município de Cuiabá está inserido na zona denominada, desde 1953, de Amazônia Legal.

que desfrutava da companhia de um casal de tucanos (livres) no quintal de casa, “[é] uma coisa que não é para qualquer um [...], é a gente também que tem essa coisa de atrair o animal”. A mesma autora (BAPTISTELLA, 2019, p. 118) sugere, portanto, que esses animais errando pela cidade são “bichos ornamentais”, e que funcionam como “elementos visuais” na “composição de cenas”. Ainda que meu problema esteja não quando os animais se aproximam livremente, mas quando são forçados a fazê-lo, uma vez trazidos para o cativeiro, penso que as sugestões da autora nos são úteis para pensar as razões do hábito de se manter animais silvestres na metrópole como forma de fruição e prazer (estético). Os animais selvagens urbanos podem enfeitar casas e quintais, como também embelezam a própria cidade¹².

Retornando aos achados da pesquisa de Nassaro, referida acima, eles replicam o que eu mesmo encontrei em pesquisa de campo em Rondônia, e tocam num ponto crucial: a necessidade urgente, como sugere o antropólogo canadense David Jaclin (2013), de repensarmos a natureza e a animalidade que estão cada vez mais sendo (re)produzidas nas “selvas de garagem” (*jungle backyards*, ou, em francês, *jungles de garage*) do mundo todo, mas especialmente nos Estados Unidos, país em que as pessoas e empresas mantêm uma incalculável população de animais silvestres (ou, melhor, *used-to-be-wild animals*) de todo tipo proveniente do mundo todo, no que seria uma verdadeira Arca de Noé contemporânea. A natureza está sendo transformada ali, por meio de práticas de reprodução controlada, seleção artificial de cores e formas, clonagem, e criação em cativeiro, com dietas balanceadas e moradas artificiais, o que faz imperativo reconsiderar novamente os já tão surrados pares de opostos natureza/cultura e selvageria/domesticidade.

Quando estas paisagens são produzidas com espécies provenientes de outras partes do planeta, ou mesmo de distintos biomas dentro de um mesmo país, pode-se mesmo sugerir que vivemos em um mundo de “ecologias traficadas” (JACLIN, 2016, p. 417). Nesse sentido, é plausível supor que as pessoas que guardam em domicílio muitos desses pets silvestres não apenas têm saudade de uma “natureza” que, de fato, nunca existiu (uma “fantasia da natureza perdida”, segundo Vicentini, 2004, p. 256), como, por esta razão, reconstroem em seus quintais e terreiros tão somente um simulacro de “natureza”, que muito pouco tem que ver com a “natureza” tal como entendida

¹² Estudando os pombos no Porto de Santos (SP), aves associadas à feiúra e à sujeira, Sarah Moreno (2019, p. 112-113) discute o trabalho de dois artistas que, na Bienal de Arquitetura de Veneza em 2021, coloriram os famosos pombos da Praça São Marcos de variadas cores (amarelo, azul, roxo, verde) com o objetivo de que os pássaros fossem mais bem aceitos pelas pessoas. A autora aponta a operação, ali, de um processo de “renaturalização” dos pombos, por meio da cor (artificial), que, de certa forma, resgata não apenas a individualidade dos pássaros mas também algo de uma “natureza colorida” que se perdeu na metrópole.

pelas ciências da vida e, sobretudo, pelos agentes que combatem a prática do tráfico e da manutenção doméstica de espécimes da fauna silvestre.

Seriam estas “naturezas de garagem” apenas recreação esteticamente agradável de uma presença da natureza sufocada pela urbe, um retorno aos prazeres do campo e da floresta que já não se possui mais – e, neste caso, equivalentes da fruição, pelos moradores das cidades, de bosques, parques, jardins botânicos, praças, áreas verdes e de lazer e reservas naturais, zoológicos e outras oportunidades (como as “fazendinhas” comerciais) do que se afirmar como “contato com a natureza” (DIAS, 2013)? Mas, neste caso, essa busca pela “beleza natural” não poderia ser pensada como faceta extrema deste “simulacro mercantilizado da natureza” que caracteriza as formas contemporâneas de “ambientalismo neoliberal” (LORIMER, 2015, p. 143), com a qual as pessoas se engajam de modos sanitizados e no conforto do próprio lar – ou seja, colapsando natureza e cultura, rural e urbano, mas, com isso, não produzindo exatamente naturezas culturas, mas reduzindo os primeiros termos (natureza) aos segundos (cultura/sociedade/cidade), para ser aproveitada na conveniência segura da vida urbanizada?

Qual natureza urbana?

Capturar ou adquirir animais da fauna silvestre nativa, e conservá-los em casa, na companhia humana, como animais de estimação – e, muitas vezes, dizem as pessoas, como membros das famílias (agora multispecíficas), crianças ou filhos – constitui forma de reconstrução da natureza ou do mundo natural nas zonas urbanas. É interessante constatar que a própria maneira moderna de tratar os animais de estimação (*pet keeping*) nas cidades contemporâneas – as práticas de adoção, familiarização, intimidade e cuidado parental que caracterizam o fenômeno pet urbano hoje em dia (SEGATA, 2012) – talvez tenha se inspirado nas práticas e técnicas de familiarização de animais entre as populações indígenas nas Américas conhecidas após 1492. Segundo Marcy Norton (2013, p. 71-77; 2015), inspirada nas sugestões do geógrafo Carl Sauer, os povos nativos das Américas parecem ter estimulado, entre os europeus nos primórdios da era moderna, o hábito de ter mascotes em casa e de tratá-los com proximidade, cuidado e afeição: enfim, como membros da família (cf. THOMAS, 2001). Norton argumenta, ainda, que os europeus não teriam adotado apenas as espécies americanas, mas também o modo de relação entre humanos e animais mascotes; não é fortuito que os séculos XVI e XVII acompanhem uma notável proliferação de *pets* silvestres (de origem americana e africana, sobretudo) nas

cortes e nas cidades europeias (ROBBINS, 2002; FRANÇOZO, 2014). A natureza (do Novo Mundo) nas cidades (do Velho Mundo).

A discussão sobre a presença da natureza em áreas urbanas não é nova. Se, em uma análise simplista, a cidade é pensada como o oposto físico e metafísico do mundo natural – como triunfo da sociedade/cultura/civilização sobre o caos florestal (THOMAS, 2001; VICENTINI, 2004) – pesquisas mais recentes têm demonstrado como esses dois pretensos opostos de fato se interpenetram de muitas formas, desde as dificuldades na definição das fronteiras culturais, sociais, estruturais e econômicas entre o rural e o urbano (LEITE; BRUNO, 2019) até a constatação de que o que consideramos “natureza” está em toda parte nas cidades, na forma, como já mencionado acima, de parques e praças, zoológicos, zonas arborizadas e terrenos baldios, jardins e quintais, mercados, lixões, postes e telhados e em muitos outros setores citadinos e edificações urbanas (RAPCHAN, 2016; BAPTISTELLA, 2019). Se a emergência da urbe altera fluxos e processos naturais na sua localização e entorno – uma vez que as transformações urbanas se colocam, historicamente, em inerente conflito com o meio ambiente (MEHRTENS, 2014, p. 10) –, esses mesmos fluxos e processos têm impacto decisivo no desenvolvimento e na organização das sociedades e comunidades urbanizadas. Mas, de qual natureza estamos falando?

A questão que coloco, a de qual natureza é esta na/da cidade ornamentada por animais selvagens (ou, dito de outra forma, de espécies não domesticadas), conduz-me a indagar sobre a biografia (no sentido de APPADURAI, 1986) desses seres na sua passagem da floresta para a zona urbana. Ao contrário do que se poderia imaginar, meu argumento é que esses pets silvestres acabam presos em uma ambiguidade fundante: ainda que sejam adotados e criados como filhos ou membros/parte da família – conforme observado por muitos de meus interlocutores em campo (cf. VANDER VELDEN, 2018) – eles, ao mesmo tempo, parecem não ter sua natureza natural, por assim dizer, alterada quando passam a viver nas cidades. Mesmo que estejam, de um certo ponto de vista, quase integralmente do lado da cultura, ou da sociedade (vivendo em uma residência urbana, em cativeiro, sob cuidados de seres humanos e na companhia de espécies domésticas como cães e gatos), eles conservam sua “natureza”, o encanto da origem distante, selvagem, algo incompreensível, que conduz, como visto anteriormente, até mesmo a certa ostentação por parte daquelas pessoas ou famílias que os possuem e afirmam existir certa “mística” no contato interespecífico e intercategoriais (doméstico-selvagem). É isto que explica (talvez paradoxalmente) a ideia de que se pode reconstituir a natureza na garagem, jardim ou quintal. E é justamente, ao mesmo tempo, esta ambiguidade que faz o

problema legal do tráfico de fauna silvestre adquirir outra dimensão quando se pensa nas comunidades urbanas. Pois, se os ambientalistas, órgãos governamentais e instituições do terceiro setor responsáveis pelo combate à prática de manter animais selvagens em cativeiro, a partir de certas visões de natureza, não têm dúvidas em manter esses seres por todo o tempo de suas biografias no polo da natureza, muitos daqueles que possuem pets silvestres oscilam entre sua origem natural e o valor de suas interações, funções e aquisições totalmente culturais/sociais e, por isso mesmo, nesta lógica, viáveis em contextos urbanos.

É assim que, na pesquisa que realizei em Porto Velho, essa ambiguidade se manifestava nos assim chamados – por alguns de meus interlocutores na sede regional do IBAMA e no CETAS (Centro de Triagem de Animais Silvestres)¹³ – “encontros” de animais silvestres no perímetro urbano do município. Com efeito, uma das grandes preocupações relacionadas ao tráfico de animais selvagens em larga escala tem sido o destino de alguns desses seres que, uma vez tornados incômodos, por variadas razões, são frequentemente desovados em certos lugares nas periferias ou arredores das zonas urbanas (RENCTAS, 2001). Entretanto, ao contrário de cães e gatos, geralmente abandonados nos espaços que Andréa Osório (2013, p. 159), seguindo Marc Augé, classifica como “não-lugares” (tais como terrenos baldios, estacionamentos, edifícios abandonados, cemitérios, todos locais carentes da presença humana, mas, afinal, produtos da ação humana), os pets silvestres são comumente descartados em lugares publicamente reconhecidos como “naturais” ou “natureza”: parques e matas urbanos, unidades de conservação, áreas rurais e zonas desabitadas ou esparsamente povoadas, “locais arborizados [que] passam a ser um simulacro de natureza, em oposição à ‘selva de pedra’, ou ‘de cimento e concreto’ (OSÓRIO, 2013, p. 159) – o caso mais conhecido e alarmante são as pítons-birmanesas de origem asiática deixadas por seus antigos donos insatisfeitos no Parque Nacional Everglades, região pantanosa próxima a várias grandes cidades (incluindo Miami) no sul do estado da Florida, nos Estados Unidos (LAUFER, 2010, p. 152-163).

Nestes casos, é plausível supor que os animais se conservam como parte da natureza, mesmo tendo passado fração (por vezes relativamente longa) de suas vidas em ambiente urbano e doméstico. Assim, se vieram da “natureza”,

¹³ O Centro de Triagem de Animais Silvestres de Porto Velho/RO está localizado em uma área de mata nativa no campus da Universidade Federal de Rondônia (Unir), mas é mantido por uma parceria entre o IBAMA e a Santo Antônio Energia S/A, que aplica recursos ali como parte do compromisso assumido na construção da UHE Santo Antônio; o CETAS abriga principalmente animais recolhidos nos canteiros de obras da barragem, mas, com a diminuição no ritmo da construção, o centro tem recebido muitos animais provenientes de apreensões na cidade ou de doações voluntárias por parte de pessoas que resolvem se desfazer de mascotes silvestres (Marçal; Gomes; Coragem, 2011).

para ela é que devem retornar – ainda que seja uma “natureza” completamente alheia àquela de onde o animal foi anteriormente extraído¹⁴.

Meu material de pesquisa, contudo, aponta para uma outra solução que indica, por seu turno, uma categorização distinta desses animais silvestres “devolvidos”. De fato, constatei, e 2014-2015, um aumento do número de pessoas que contatam os órgãos responsáveis pelas espécies silvestres em Porto Velho – o IBAMA, o Batalhão da Polícia Ambiental, o CETAS e, principalmente o Corpo de Bombeiros – para devolverem os animais silvestres mantidos em casa ou cativeiro, especialmente os animais doentes ou machucados (ou quando mordem alguém e são, assim, “enquadrados”, como definiu um entrevistado), ou para comunicarem o “encontro” de animal silvestre no bairro, na rua ou em casa. Segundo um de meus interlocutores no CETAS, 90% dos animais então abrigados naquele centro (em sua maioria macacos e aves) eram provenientes de cativeiro doméstico, resultado de apreensões e, majoritariamente – e este é o ponto que nos interessa aqui – , de entrega voluntária¹⁵.

Nessas devoluções, que são, em alguns casos, abandonos, os animais jamais pertencem ao denunciante, que faz a ligação telefônica, mas sempre a um vizinho – mesmo considerando o fato de que o IBAMA afirme não autuar pessoas que realizam a entrega voluntária de animais. O mais comum é que as pessoas não liguem diretamente para o IBAMA (que é órgão de repressão), mas procurem o Corpo de Bombeiros que, segundo um dos interlocutores desta pesquisa, sem a capacitação técnica adequada, não pergunta nada, não pede explicação, só vai lá resgata o animal. Conforme técnico do IBAMA local:

A origem dos animais que dão entrada em nosso controle aqui no Ibama, as maiores quantidades são recolhidas pelos bombeiros em atendimento a chamado da população urbana de Porto Velho.

Por esta razão, é comum que os animais sejam abandonados em locais visíveis da cidade, chamando logo a atenção dos moradores e transeuntes. Assim, muitas das narrativas de “encontro” de animais por esses indivíduos são, segundo meus interlocutores, “histórias suspeitas”. Histórias de animais atropelados encontrados pelos denunciante são, em geral, explicam, “histórias falsas”.

¹⁴ Flávio Silveira, em comunicação pessoal, contou-me que este problema do descarte de animais é um problema constante no Bosque Rodrigues Alves, um parque urbano de Belém-PA, que já registrou o abandono (ou entrega para os técnicos do parque, ou, ainda, trazidos por policiais ambientais) tanto de espécies nativas, como quatis, macacos, preguiças, juparás, aves (muitos psitacídeos), serpentes (sucuris e jiboias), jabutis, quanto de animais domésticos e/ou exóticos encontrados abandonados que estão “fora” do seu lugar nas cidades, como coelhos.

¹⁵ Tive acesso a uma lista dos animais abrigados no CETAS em fevereiro de 2015, que enumerava 65 espécimes, sendo 08 répteis, 29 aves e 28 mamíferos; destes, 33 provinham de entrega voluntária, e outros 10 de apreensões do IBAMA ou da Polícia Ambiental, totalizando 66% dos animais do centro.

Mas o que todas essas “histórias falsas ou suspeitas” também fazem referência ao fato de que os donos dos animais preferem não descartá-los, ou seja, não devolvê-los, em um primeiro momento, à natureza, mas confiá-los, primeiro, a um órgão competente que, talvez, entendam como mais adequado para os cuidados de que esses animais necessitam. Nesse sentido, parece-me que a “natureza” já não é mais lugar para eles, que não vão, em sua maioria, exatamente para a natureza, mas são entregues aos órgãos ambientais. Ou seja, já não existe, a rigor, lugar para eles, saídos da natureza mas não totalmente na cultura, justamente porque fazem a natureza na cultura, na cidade. Talvez resida, aqui, uma forma de compreensão popular de um dos mais comuns e melancólicos desafios do “resgate” – outra noção interessante, que remete, diretamente, ao perigo, ao risco do cativo/prisão – de *pets* silvestres vivendo na urbe: o fato de que, para uma infinidade deles, não haver mesmo mais um lugar. Capturados entre a natureza original e a cultura imposta, está guardado para eles o resto da vida em instituições chamadas de “centros de triagem” ou “centro de reabilitação” que, sabem muito bem seus funcionários, veterinários, biólogos e tratadores, jamais sairão.

O referido CETAS de Porto Velho é um bom lugar para visualizar tais dilemas dos limites complexos, instáveis e problemáticos entre a natureza e a cultura/sociedade/cidade. Visitar o centro é tão instigante quanto desolador: o local era bem aparelhado, com instalações adequadas, mas estava (em 2015) com animais em excesso e, por isso, alguns recintos provisórios continuavam sendo usados – com o fechamento do CRAS (Centro de Recuperação de Animais Silvestres) do Batalhão da Polícia Ambiental (BPA) em Candeias do Jamari, pequena cidade à cerca de 25 km de Porto Velho (SILVA; LIMA, 2014), todos os animais apreendidos pelos policiais ou a eles voluntariamente entregues eram trazidos para lá.

Havia vários animais feridos, com comportamento estereotipado, alguns agressivos, outros muito assustados, e alguns tão acostumados à presença humana (devido aos anos de cativo) que se ressentiam da falta de contato físico por conta das grades dos recintos que ocupavam. Esses animais estavam marcados para sempre pela condição de animais de cativeiros porque, muito provavelmente, jamais poderão voltar para a vida silvestre, dizia-se, já que sua natureza se encontrava culturalizada. Os animais silvestres ali, em sua maioria, provinham de residências (ou seja, da cultura), mas estavam sendo acompanhados por técnicos (e técnicas) especializados para que pudessem, eventualmente, retornar à natureza.

Conforme Rosemary-Claire Collard (2014), instituições como o CETAS destinam-se a desfazer as vidas mercantilizadas (*commodity lives*) dos animais –

uma vez que boa parte desses pets silvestres são objeto de compra e venda (ou seja, são vítimas do tráfico de fauna) antes de serem estabelecidos nas residências – e de sua dependência dos humanos e seus comportamentos de pets, e refazer suas vidas selvagens (*wild lives*, ou “naturais”) para que possam ser devolvidos à natureza. Assim, o que tentam é “trazer novamente os animais, deixando as mercadorias de lado” (COLLARD, 2014, p 152, minha tradução). Deste modo, os esforços pela reabilitação dos animais operam como uma forma de desmercantilização (*decommodification*), via uma outra produção (ou reprodução) de sua “natureza” original perdida – seja lá o que ela for ou como é ela imaginada. Contudo, situado entre a cidade e a selva – em uma área de mata nativa junto ao campus da Universidade Federal de Rondônia, que fica a cerca de 10 km da cidade –, o CETAS de Porto Velho era permanentemente acossado tanto pela natureza (bandos de macacos que se aproximavam do lugar, assim como muitos gaviões que rondavam as instalações, atraídos por algumas de suas presas abrigadas ali) quanto pela cultura (muitos gatos domésticos circulavam pelo local), o que lhe garantia, de fato, uma espécie de posição espacial liminar – assim como liminar parecia ser a posição dos animais selvagens-domesticados-potencialmente-reasselvajados vivendo nas suas instalações. Talvez exemplos mais acabados, no que tange aos animais, de um híbrido naturalcultural (LATOURET, 1994) ou de naturezicultura (HARAWAY, 2008), quiçá em um sentido popular, do senso comum.

Esta sugestão de que os pets silvestres constituem naturezasculturas em sentido pleno é corroborada, creio, pelos tipos de animais ou espécies mais frequentemente encontrados em casas e quintais. As espécies mais comuns nas listas de apreensões de animais em Rondônia são, também, as aves, embora os répteis sejam muito comuns. Dados obtidos junto ao já mencionado CRAS (Centro de Reabilitação de Animais Silvestres) informam que, para os anos de 2010, 2011 e 2013, as aves corresponderam a 52,43% das espécies apreendidas, resgatadas ou recebidas nas cidades rondonienses, sendo o curió o animal numericamente mais apreendido em 2013 (SILVA; LIMA, 2014, p. 298-299). Uma informação técnica do IBAMA relativa ao ano de 2014¹⁶, informa que deram entrada no controle do órgão 100 aves (a maioria das ordens Strigiformes, Passeriformes, Falconiformes, Columbiformes e Gruiformes, totalizando 38,3%), 94 répteis (em maior quantidade, serpentes, quelônios e crocodilos, correspondendo a 36,1% do total) e 67 mamíferos (principalmente das ordens Primata, Xenarthra, que inclui tatus e bichos-preguiça, e Didelphimorphia, os gambás, com 25,6%). Já o Relatório Estatístico Operacional do Batalhão de

¹⁶ Gentilmente fornecida pelo IBAMA/PVH/RO.

Polícia Ambiental da PM do Estado de Rondônia referente aos anos de 2012 a 2014¹⁷ informa a apreensão de 579 animais em 47 dos 52 municípios rondonienses; desses, 190 são aves silvestres (32,8%), seguidas bem de perto pelos répteis (cobras, iguanas, tracajás, jabutis e tartarugas), com 167 animais apreendidos (28,8%) e, depois, pelos mamíferos, com 65 apreensões (11,2%)¹⁸. Por fim, a lista dos 65 animais abrigados no CETAS de Porto Velho em fevereiro de 2015, 29 eram aves (44,6%) e 28 eram mamíferos (43%), além de 8 répteis (12,4%). Dentre estes, se contarmos apenas os provenientes de apreensão ou entrega voluntária (43 no total), e não aqueles capturados nas obras da UHE Santo Antônio, as aves somam 21 (48,8%), ao passo que os mamíferos caem para apenas 14 (32,5%).

Os passarinhos predominam como pets silvestres (entre criadores chamados amadoristas), como já aludimos, por motivos estéticos – a apreciação de características do animal, especialmente da beleza de suas plumagens e dos seus cantos, muito apreciados em todo o Brasil. A mesma situação parece valer para o gosto por papagaios domésticos, que são mantidos em casa por sua rara habilidade de falar ou de imitar e reproduzir sons, qualidade de alguns psitacídeos que é apreciada desde tempos imemoriais (PHILLIPS, 2015, p. 132; FRANÇOZO, 2014; TEIXEIRA, 2017). Os psitacídeos, aliás, e muito em função de sua capacidade de fala, tornam-se com frequência membros da família, crianças chamadas (nos Estados Unidos), de Fids, abreviatura de *Feathered Kids*, “filhos emplumados”, ou moradores cuidados, protegidos e de pleno direito ao tratamento carinhoso nas residências humanas; a pesquisa de Anderson (2003, p. 399-400), por exemplo, mostrou que a maioria de seus 114 entrevistados nos Estados Unidos (39%) aprecia, nos psitacídeos, seu “amor incondicional”, com outros 38% considerando-os como Fids, ou membros da família.

Algo muito semelhante se passa, claro, com primatas (cf. RAPCHAN; NEVES 2005), bastante comuns em situação de cativeiro como animais de estimação, e frequentemente também adotados como filhos/crianças/membros da família – lembrando-se da casa como locus do afeto (SILVEIRA, 2016b, p. 294-299; ver também VANDER VELDEN, 2018). Verifica-se, deste modo, que as pessoas parecem ser atraídas, em larga medida, justamente pelas características antropomórficas de certas espécies: sua semelhança anatômica e comportamental com seres humanos, sua capacidade de fala/canto, e formas de inteligência facilmente reconhecíveis – tudo aquilo que as faz próximas de nós, humanos,

¹⁷ Gentilmente cedido pela SEDAM (Secretaria de Desenvolvimento Ambiental de Rondônia).

¹⁸ Esta listagem contabiliza também animais domésticos apreendidos, provavelmente por maus tratos, pois esta também é uma atribuição legal das polícias ambientais. Se incluirmos os galos (espécie individualmente mais apreendida, totalizando 154 animais), as aves se tornam quase 60% das espécies apreendidas pelo BPA.

segundo a gradação especista que caracteriza o pensamento ocidental moderno (DESCOLA, 1998, p. 24). Traz-se da floresta, enfim, aquilo que, embora natural, aproxima-se da cultura/sociedade (humanas)¹⁹.

Toda esta discussão traz à tona questões importantes para uma reflexão sobre as relações entre humanos e animais e, como pano de fundo, sobre aquelas entre natureza e a cultura/sociedade. Se estes pares de oposição se encontram, já há algumas décadas, sob pesada suspeição no pensamento antropológico (DESCOLA, 2005), como se pode seguir afirmando que a natureza (selvagem, silvestre, livre, natural) se opõe de forma radical à domesticidade (cultura e, no que nos importa neste capítulo, cidade e cativeiro)? Desta forma, e encaminhando-me para algumas considerações finais, vemos ainda, nas práticas de manutenção de espécies da fauna silvestre em casas, quintais e apartamentos, uma outra inversão na categorização dos seres, na qual não mais o animal balança entre os extremos do natural e do cultural, mas é seu próprio entorno ou ambiente que oscila. O artificial se converte em natural/natureza. É assim que se pode compreender que criadores de canários no interior de São Paulo, interlocutores de Gabriel Sanchez (2019), afirmem que a natureza [ou seja, o lugar, o ambiente, o habitat] deles, dos canários, é dentro da gaiola, e que o mesmo seja dito por criadores amadores de pássaros na França (DEL COL, 2002). Estamos, mais uma vez, falando das “selvas de garagem”. Estamos, de novo, tomando a fazenda – a fazendinha, com cavalos, galinhas, cabras e vacas – como a natureza encravada na metrópole. Trata-se, ao fim e ao cabo, de uma natureza artificial, de uma natureza que não se pode separar do humano, da cultura e da cidade; trata-se, enfim, de uma natureza pós-natural (LORIMER, 2015).

Considerações finais

Resumindo, esquematicamente, temos:

Natureza	/	Cultura/cidade	/	Naturezacultura
Animal silvestre	/	Animal doméstico	/	Pet silvestre

Vê-se, afinal, que a ambiguidade se demora na própria denominação destes híbridos naturalculturais: um pet silvestre, quer seja, um animal selvagem

¹⁹ Muito comum – presente em quase todos os casos que etnografei em Porto Velho – é a presença, nos domicílios urbanos, de outras espécies domésticas (principalmente cães) criadas juntamente com espécimes da fauna silvestre. Tal fenômeno – que ainda carece de estudo aprofundado – aparenta ser tão difundido quanto antigo no Brasil, como sugere a passagem de Gilberto Freyre (citada em Silveira, 2016, p. 296) ao descrever o sobrado patriarcal, no qual se encontravam “seus gatos, seus papagaios, seus passarinhos de gaiola e seus cachorros”.

criado como animal de estimação, como um animal doméstico. Assim, por um lado, a urbanização e o desenvolvimento (tanto econômico como moral) levaram ao (e, em alguns casos, ainda se esforçam por lograr o) afastamento de certas espécies indesejáveis das zonas citadinas, tanto domésticas – como foi o caso dos animais de criatório, como bois e cavalos, incluindo as instalações para seu cuidado e abate (OSÓRIO, 2013) como não domésticas – os animais comensais ou sinantrópicos, como urubus, ratos, baratas e pombos (FARAGE, 2011; SILVEIRA; SILVA; MERCÊS, 2016; MORENO, 2019). Entretanto, por outro lado, esta mesma urbanização parece vir favorecendo, por meio do distanciamento do “rural” ou do “florestal” (ou seja, do natural), a presença de certas espécies “silvestres” nas cidades, sejam fora do (os “invasores”) ou sob o (os animais de zoológico e os pets silvestres) controle humano.

O desejo de ter a natureza por perto, como forma de conservar o prazer estético – e, talvez, ostentatório – de se estar em contato com animais, plantas, águas e paisagens cênicas que não existem nas zonas urbanas parece conduzir ao menos uma parcela do movimento de animais que se denomina de “tráfico de animais ou de fauna silvestre” (VANDER VELDEN, 2018). Com isto, animais variados – com especial ênfase nos primatas em que se veem características humanas e nos melodiosos cantos e belas cores das aves silvestres – vêm sendo continuamente capturados nas florestas e trazidos para a companhia de famílias humanas, enfeitando seus quintais, jardins, chácaras e garagens. Nesse sentido, esses animais de estimação selvagens cumprem função semelhante à da pintura de paisagens amazônica nas zonas urbanas da região norte do país (BERND, 2011). Nas palavras do escritor manauara Milton Hatoum (citado em Bernd, 2011, p. 121) – que parecem poder ser aplicadas com precisão aos proprietários ou companheiros de animais mascotes de origem silvestre:

Ele [o pintor de paisagem amazônica] está levando a Amazônia para esse espaço aí, vai levando a floresta para esses lugares [...]. E, claro, há também essa busca de um mundo melhor.

À diferença da pintura que traz a Amazônia para paredes e fachadas de residências e estabelecimentos comerciais, contudo, os animais não estão ali na ausência de conflitos. Não que “sua natureza” seja a floresta – pois, como vimos, a “natureza” pode ser n(a) gaiola – mas pelo fato óbvio, ao menos, do conflito com a lei. De todo modo, conforme argumentei, parece-me que esses animais silvestres ou selvagens transportados e mantidos nas cidades conservam a natureza urbana, mas não, de alguma forma, sua própria natureza “natural”, por assim dizer: é por esta razão, argumento, que as pessoas com quem conversei hesitavam em eventualmente

soltar seus pets silvestres em qualquer lugar, mesmo em áreas de preservação ambiental. Para livrarem-se deles, acionam os agentes e instituições responsáveis pela fauna e pelo meio ambiente (IBAMA, CETAS), reclassificando o animal em questão: não mais um pet, mascote ou filho (um animal doméstico, portanto), mas um animal selvagem invasor, ou, ao menos, fora de lugar, inadvertidamente surpreendido em um quintal, fresta do telhado ou cômodo recôndito da casa.

Cidades são complexas “infraestruturas multiespécies” (SODIKOFF, 2019), constituindo, sempre, “paisagens coexistenciais interespecíficas urbanas” (SILVEIRA, 2016b, p. 293) nas quais (con)vivem (e morrem) juntos humanos, animais (domésticos e nem tanto, legais e nem tanto) vivos e mortos, partes de seus corpos e excreções e produtos, microorganismos, espécies comensais, entre muitos outros seres (SILVEIRA; SILVA; MERCÊS, 2016). E, embora sejam o ponto alto do triunfo da sociedade/cultura/domesticidade sobre a natureza selvagem, nelas parece haver muito espaço para animais que não são domésticos ou domesticados: desde os mais conhecidos espécimes de zoológicos e parques ou aqueles (frequentemente indesejados) invasores, até a fauna silvestre que adaptou-se à vida urbana (como as maritacas e tucanos que estão por toda parte em São Carlos, município de 250 mil habitantes do interior paulista, e de onde escrevo estas linhas) e os animais comercializados, vivos ou mortos, legal ou ilegalmente, em mercados por todo o país – incluindo-se as mais populosas e cosmopolitas metrópoles²⁰ – na forma de carne de caça, couros e peles, medicamentos zoterápicos tradicionais ou como animais de estimação, desses que, assim como enfeitam casas e quintais, também parecem ornamentar, mais do que se imagina, as zonas urbanas, com outras cores e outros cantos.

REFÊRNCIAS

- ALMADA, E.; SOUZA, M. (orgs.). **Quintais**: memória, resistência e patrimônio biocultural. Belo Horizonte: Editora UEMG, 2017.
- ANDERSON, P. A bird in the house: an anthropological perspective on companion parrots. **Society & Animals**, Ann Arbor, v. 11, n. 4, p. 393-418, 2003. Disponível em: https://brill.com/view/journals/soan/11/4/article-p393_5.xml?body=contentSummary-39130. Acesso em: 30 out. 2020.
- APPADURAI, A. (ed.). **The social life of things**: commodities in cultural perspective. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- BAPTISTELLA, E. **Animais e fronteiras**: um estudo sobre as relações entre animais humanos e não humanos. Curitiba: Appris Editora, 2019.
- BERND, M. **Pinturas de paisagem amazônica e a construção de um imaginário da cultura popular**. Dissertação (Mestrado em Design e Arquitetura) – FAU, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/16/16134/tde-20012012-142416/pt-br.php>. Acesso em: 30 out. 2020.
- BROWDER, J.; GODFREY, B. **Rainforest cities**: urbanization, development, and globalization of the Brazilian Amazon. New York: Columbia University Press, 1997.
- BRUNO, S.; BARD, V. **Exóticos invasores**: bioinvasores selvagens introduzidos no estado do Rio de Janeiro e suas implicações. Niteroi: Eduff, 2012.
- COLLARD, Rosemary-Claire. Putting animals back together, taking commodities apart. *Annals of the Association of American Geographers*, **Oxfordshire**, [s. l.], v. 104, n. 1, p. 151-165, dez. 2013. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/00045608.2013.847750>. Acesso em: 30 out. 2020.
- COSTA, V.; SILVA, M. da; RODRIGUES, A. **Aves silvestres mantidas como animais de estimação na Amazônia**: aspectos culturais e etológicos. Saarbrücken: Novas Edições Acadêmicas, 2014.
- DEL COL, É. **Les oiseaux de cage**: passions d'amateurs. Paris: Éditions de la Maison des Sciences de L'Homme/Institut National de la Recherche Agronomique, 2002.
- DESCOLA, P. Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 23-45, 1998. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/mana/a/yFVLXtKkcyTLBYhYc8Hd8XN/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 30 out. 2020.
- DESCOLA, P. **Par-dela nature et culture**. Paris: Gallimard, 2005.
- DESCOLA, P. Going to the birds: animals as things and beings in early modernity. In: FINDLEN, P. (ed.). **Early modern things**: objects and their histories, 1500-1800. London: Routledge, 2013. p. 53-83.

DESCOLA, P. The chicken or the iegue: human-animal relationships and the Columbian exchange. **American Historical Review**, Bloomington, v. 120, n. 1, p. 28-60, fev. 2015. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/43696335>. Acesso em: 30 out. 2020.

DESCOLA, P. Poached lives, traded forms: engaging with animal trafficking around the globe. **Social Science Information**, Paris, v. 55, n. 3, p. 400-425, 2016. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/0539018416648233>. Acesso em: 30 out. 2020.

DIAS, C. **Epopeias em dias de prazer**: uma história do lazer na natureza (1779-1838). Goiânia: Editora da UFG, 2013.

FARAGE, N. De ratos e outros homens: resistência biopolítica no Brasil moderno. In: LÉPINE, C.; HOFBAUER, A.; SCHWARCZ, L. M. (orgs.). **Manuela Carneiro da Cunha**: o lugar da cultura e o papel da Antropologia. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2011.

FAUSTO, C. Of enemies and pets: warfare and shamanism in Amazonia. **American Ethnologist**, Arlington, v. 26, n. 4, p. 933-956, 1999. Disponível em: <http://doi.org/10.1525/ae.1999.26.4.933>. Acesso em: 30 out. 2020..

FRANÇOZO, M. **De Olinda a Olanda - o gabinete de curiosidades de Nassau**. Campinas: Editora da Unicamp, 2014.

HARAWAY, D. **When species meet**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.

JACLIN, D. In the (bleary) eye of the tiger: an anthropological journey into jungle backyards. **Social Science Information**, Paris, v. 52, n. 2, p. 257-271, mai. 2013. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/0539018413477522>. Acesso em: 30 out. 2020.

LACAVA, Ulisses (coord.). Tráfico de animais silvestres no Brasil: um diagnóstico preliminar.. Brasília: WWF Brasil, 1995. (Série Técnica volume I).

LATOUR, B. **Jamais fomos modernos**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

LAUFER, P. **Forbidden creatures**: inside the world of animal smuggling and exotic pets. Guilford: Lyons Press, 2010.

LEITE, S.; BRUNO, R. (orgs.). **O rural brasileiro na perspectiva do século XXI**. Rio de Janeiro: Garamond, 2019.

LIŠKOVÁ, S.; FRYNTA, D. What determines bird beauty in human eyes? **Anthrozoös** - A multidisciplinary journal of the interactions of people and animals, Londres, v. 26, n. 1, p. 27-41, mai. 2015. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/pdf/10.2752/175303713X13534238631399>. Acesso em: 30 out. 2020.

LORIMER, J. **Wildlife in the Anthropocene**: conservation after nature. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2015.

MARCAIDA, J.; PIMENTEL, J. Dead natures or still lifes? Science, art, and collecting in the Spanish baroque. In: BLEICHMAR, D.; MANCALL, P. (eds.). **Collecting across cultures**: material exchanges in the early modern Atlantic world. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2011. p. 99-115.

- MARÇAL, A.; GOMES, I.; CORAGEM, J. (orgs.). **UHE Santo Antônio**: guia das espécies de fauna resgatadas. Porto Velho: Scriba Comunicação Corporativa, 2011.
- MARCHAND, G.; VANDER VELDEN, F. (orgs.). **Olhares cruzados sobre as relações entre seres humanos e animais silvestres na Amazônia (Brasil, Guiana Francesa)**. Manaus: EDUA, 2017.
- MARQUES, D. R. P. **Em pauta, o tráfico de animais silvestres**: a cobertura da Folha de S. Paulo e O Globo (2010-2014). 2018. Dissertação (Mestrado em Ciências) – Programa de Pós-Graduação em Humanidades, Direitos e Outras Legitimidades/USP, São Paulo, 2018. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8161/tde-18022019-132149/pt-br.php>. Acesso em: 23 set. 2020.
- MARRAS, S. **Recintos e evolução: capítulos de antropologia da ciência e da modernidade**. 2009. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – PPGAS/FFLCH/USP, São Paulo, 2009. Disponível em: https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-24112009-140652/publico/STELIO_MARRAS.pdf. Acesso em: 2 ago. 2020.
- MEHRTENS, C. Prefácio: as delicadas (e irônicas) relações entre meio ambiente, sociedades e modernidade. *In*: JORGE, J. (org.). **Cidades paulistas**: estudos de história ambiental urbana. São Paulo: Alameda, 2015. p. 8-12.
- MORENO, S. **Presenças incômodas no Porto de Santos**: uma etnografia das relações entre humanos, pombos, grãos e outros sujeitos. 2019. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2019. Disponível em: <https://repositorio.ufscar.br/handle/ufscar/11900>. Acesso em: 30 out. 2020.
- NASSARO, A.. **Tráfico de animais silvestres e policiamento ambiental**: oeste do estado de São Paulo (1998 a 2012). São Paulo: Cultura Acadêmica, 2015.
- OSÓRIO, Andréa. A cidade e os animais: da modernização à posse responsável. **Teoria & Sociedade**, Belo Horizonte, v. 21, n. 1, jan./jun. 2013. Disponível em: <https://bib44.fafich.ufmg.br/teoriaesociedade/index.php/rts/article/view/76/63>. Acesso em: 30 out. 2020.
- PHILLIPS, C. **The animal trade**. Oxfordshire: CABI, 2015.
- PROTEÇÃO ANIMAL MUNDIAL. **Crueldade à venda**: os problemas da criação de animais silvestres como pet. São Paulo: Proteção Animal Mundial, 2019.
- RAPCHAN, E. Casas, espaços públicos e parques – o caso entre macacos-prego e a cidade de Maringá. **Illuminuras**, Porto Alegre, v. 17, n. 42, p. 350-371, ago./dez. 2016. Disponível em: <https://doi.org/10.22456/1984-1191.69990>. Acesso em: 30 out. 2020.
- RAPCHAN, E.; NEVES, W. Chimpanzés não amam! Em defesa do significado. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 48, n. 2, p. 649-698, jul./dez. 2005. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/41616492>. Acesso em: 30 out. 2020.
- RENCTAS (Rede Nacional de Combate ao Tráfico de Animais Silvestres). **Relatório Nacional sobre o Tráfico de Animais Silvestres**. Brasília: RENCTAS, 2001.

ROBBINS, L. **Elephant slaves and pampered parrots: exotic animals in eighteenth-century Paris**. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2002.

SANCHEZ, G. 'A natureza deles é dentro da gaiola': notas sobre percepções de mundos possíveis na prática da canaricultura. **Revista Florestan**, São Carlos, n. 7, p. 21-33, mar. 2019. Disponível em: https://www.revistaflorestan.ufscar.br/index.php/Florestan/article/view/193/pdf_87. Acesso em: 30 out. 2020.

SEGATA, J. **Nós e os outros humanos, os animais de estimação**. 2012. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2012. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/xmlui/handle/123456789/96413>. Acesso em: 30 out. 2020.

SILVA, M. P. da. **Performando naturezas: relações com animais em um zoológico na Amazônia**. 2020. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – PPGSA, Universidade Federal do Pará, Belém, [s. l.], v. 18, n. 1, p. 296–311, 2014. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/reget/article/view/12289>. Acesso em: 30 out. 2020.

SILVA, Y.; SILVA, G.; GONÇALVES, C.; SOUZA, M.; ALMADA, E.. Memórias e saberes nos quintais urbanos de Ibitirama/MG. *In*: ALMADA, E.; SOUZA, M. (orgs.). **Quintais: memória, resistência e patrimônio biocultural**. Belo Horizonte: Editora UEMG, 2017. p. 31-43.

SILVA, S.; LIMA, R. Levantamento da fauna silvestre no centro de reabilitação do batalhão da polícia ambiental nos anos de 2010 e 2013 no município de Candeias do Jamari-RO. **Revista do Centro de Ciências Naturais e Exatas – UFSM**, Santa Maria, v. 18, n. 1, p. 296-311, 2014.

SILVEIRA, F. da. As relações humanas e não-humanas na metrópole amazônica: estudo etnográfico no Bosque Rodrigues Alves, Belém (PA). *In*: BEVILAQUA, C.; VANDER VELDEN, F. (orgs.). **Parentes, vítimas, sujeitos: perspectivas antropológicas sobre relações entre humanos e animais**. São Carlos/Curitiba: EdUFSCar/Editora UFPR, 2016a. p. 285-308.

SILVEIRA, F. da. As paisagens coexistenciais interespecíficas, ou sobre humanos e não-humanos compartilhando espaços domésticos numa cidade amazônica. **Illuminuras**, Porto Alegre, v. 17, n. 42, p. 288-315, ago./dez. 2016b. Disponível em: <https://www.seer.ufrgs.br/index.php/iluminuras/article/view/69988/39430>. Acesso em: 30 out. 2020.

SILVEIRA, F. da; SILVA, M. P. da; MERCÊS, R. Voando baixo sobre humanos: garças e urubus na Pedra do Peixe, no Ver-o-Peso (PA). **Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales**, La Plata, ano 3, v. 2, p. 299-319, dez. 2016. Disponível em: <https://revistaleca.org/index.php/leca/article/view/121/117>. Acesso em: 30 out. 2020.

SILVEIRA, F. da. Intimismo entre humanos e animais em um zoológico na Amazônia (Belém-PA). **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 63, n. 1, p. 161-184, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2020.168620>. Acesso em: 30 out. 2020.

SODIKOFF, G. The multispecies infrastructure of zoonosis. *In*: KECK, F; KELLY, A.; LYNTERRIS, C. (eds.). **The anthropology of epidemics**. London/ New York: Routledge, 2019. p. 102-120

SORDI, C. **Presenças ferais: invasão biológica, javalis asselvajados (Sus scrofa) e seus contextos no Brasil meridional em perspectiva antropológica**. 2017. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1997. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10183/159101>. Acesso em: 30 out. 2020.

TALIN, C. **Anthropologie de l'animal de compagnie: l'animal, autre figure de l'altérité**. Paris: L'Atelier de l'Archer, 2000.

TEIXEIRA, D. Com o diabo no corpo: os terríveis papagaios do Brasil colônia. **Arquivos do Museu Paulista: História e Cultura Material**, São Paulo, v. 25, n. 1, p. 87-126, 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1982-02672017v25n0104>. Acesso em: 30 out. 2020.

THOMAS, K. **O homem e o mundo natural**: mudanças de atitudes em relação às plantas e aos animais (1500-1800). São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

VANDER VELDEN, F. **Joias da floresta**: antropologia do tráfico de animais. São Carlos: EDUFSCar, 2018.

VICENTINI, Y. **Cidade e história na Amazônia**. Curitiba: Editora da UFPR, 2004.

O mosquito-oráculo e outras inteligências epidêmicas: biossegurança e política multiespécie

Jean Segata

Era 2016 e eu estava com o pessoal do mosquito em Natal pesquisando a política pública de saúde para dengue. O momento era confuso. Havia mais do que dengue. Era também o tempo da zika e da chikungunya. E naquele início do outono, fotos de macacos mortos também eram compartilhadas nos grupos de *WhatsApp* e no *Facebook*. Notícias sobre as mortes espalhavam-se como vírus e muitos também começavam a falar em febre amarela. Nas conversas, as informações sobre todas essas doenças eram misturadas e uma atmosfera de incertezas se formava.

Os macacos que morriam eram aqueles saguis que vivem nos parques pousando para *selfies* com turistas enquanto roubam a sua comida. Não havia um número preciso de mortes e mesmo *o pessoal do mosquito* não chegava a um consenso. Nas redes sociais da *internet* as pessoas falavam em mais de cem. Lucas, um dos agentes de endemia, falou em quarenta. Mas Carlos, mais conservador, disse que era apenas meia dúzia. Mesmo em desacordo sobre a quantidade, Lucas advertiu que a *causa mortis* dos macacos era, provavelmente, a febre amarela. Mas Carlos foi cauteloso. Ele discordou e disse que preferiria aguardar novos exames feitos pelo Instituto Evandro Chagas, em Belém do Pará – um importante centro de pesquisa em doenças tropicais desde a época da Rockefeller no Brasil. As políticas públicas locais tinham tecnologias para monitorar mosquitos e as pessoas doentes, mas não tinham meios para mapear a natureza e a distribuição dos vírus. Então, em meio às incertezas, perguntei se realmente havia febre amarela na cidade. Os dois entreolharam-se e Carlos respondeu:

“A gente tá sem orçamento pra ter febre amarela. E eu nem sei se uma nova epidemia dá certo agora. Já temos problemas com a dengue, a zika e a chikungunya. E agora isso aí também? Temos que ajustar os números. Tem o turismo, as vacinas, e tem a campanha - temos que pensar em tudo, sabe? Deixa eu te explicar: vamos fazer um projeto para solicitar recurso do Ministério (da Saúde) para fazer a epidemia. No relatório, a gente coloca algumas fotos dos macacos, os exames, e vamos fundamentar com todos os problemas que temos com mosquitos. A gente espera que eles aprovem. Então, vamos instalar a epidemia, sabe? Se rolar a grana, vamos ter febre amarela, e tudo o que tu quiser... Mas, eu não sei. A chuva acabou e os mosquitos não querem ajudar. Eu só vi alguns. E agora, com toda essa encrenca lá em Brasília, eu não sei. Acho

que essa epidemia não sai tão cedo. Talvez só no ano que vem... ou nunca... Ninguém sabe” (CARLOS, AGENTE DE ENDEMIAS. NATAL, MARÇO DE 2016).

Eu não soube o que dizer quando ouvi sua resposta. Carlos sabia o que me dizia. Ele fez a sua carreira com os mosquitos. Em Natal a dengue já se tornou uma *urgência crônica*. Não é por menos que Carlos se aposentou naquele mesmo ano, depois de trabalhar trinta anos com ela (SEGATA, 2017, 2019).

Os jornais locais negavam as suspeitas sobre a febre amarela. A crítica dizia que eram *fake news*. Mas alguns meses depois, outras notícias sobre macacos mortos apareceram em Minas Gerais, São Paulo, Rio de Janeiro e Bahia. As incertezas aumentavam, e autoridades tentando explicar o problema diziam que era apenas febre amarela silvestre. Mas em 2017 pessoas começaram a morrer perto dos centros urbanos, e muita gente se perguntava se ela estava mesmo voltando.

Faz mais de um século que o mosquito *Aedes aegypti* foi promulgado um dos principais vetores de doenças como a febre amarela, a dengue e, mais recentemente, a zika e a chikungunya. Para além da fama de vilão e inimigo, isso faz dele uma infraestrutura global da ciência, da política e do capitalismo da saúde. Ele é a materialidade do risco epidêmico. Nas são apenas os vírus que viajam com ele, mas conhecimento, tecnologia e oportunidades. Experiências particulares têm sido ajustadas aos parâmetros internacionais definidos pelos especialistas da *Organização Mundial da Saúde*, mas também aos entendimentos dos avaliadores da *Nature*, aos interesses dos acionistas das corporações da indústria química ou os credores do Banco Mundial. Com isso, programas locais para seu controle têm sido alinhados aos interesses da *Global Health* e sua recente tendência de transformar a saúde em um assunto de segurança (COLLIER; LAKOFF, 2008; REIS-CASTRO; HEIDRICKX, 2013; MACPHAIL, 2014; NADING, 2014; LAKOFF, 2017; SEGATA, 2020a).

Eu segui os mosquitos e outras tecnologias a partir de uma investigação etnográfica com trabalho de campo em três lugares diferentes: Natal, Porto Alegre e Buenos Aires. Nessas três cidades, eu pesquisei programas para a sua vigilância e controle que fazem parte de políticas públicas de saúde, construídas a partir de geografias desiguais, injustiças sociais e desigualdades estruturais que impactam a vida das pessoas, dos mosquitos e das políticas (SEGATA, 2016, 2017, 2019). No entanto, em maior ou menor grau, essas três cidades começaram a usar tecnologias digitais e tecnologias da vida para encapsular de forma homogênea o monitoramento da presença dos mosquitos e do mapeamento dos vírus que eles carregam. Tratam-se de softwares de modelagem, sistemas de

mineração de dados, as técnicas de expansão do DNA e a modificação genética, que, sozinhas ou combinadas, formam o que tem sido chamado de *novas inteligências epidêmicas* (CADUFF, 2015; LAKOFF, 2017; MACPHAIL, 2010, 2014; REIS-CASTRO; HEIDRICKX, 2013; KECK, 2020).

Nas últimas décadas, epidemias têm tensionado orientações da saúde global, que passaram cada vez mais a investir em tecnologias de *predição* ao invés da *prevenção*, num conjunto mais amplo das chamadas políticas de *preparação e resposta* (LAKOFF, 2017; SEGATA, 2020a). A máxima desse entendimento pode ser reunido em uma expressão bastante ouvida nestes tempos de novo Coronavírus: não se trata mais de saber se uma pandemia vai ou não acontecer. Predizem os especialistas que ela vai acontecer – a questão é só a de saber “quando” e se estaremos preparados para ela. Mas, também é preciso perceber que a tônica dessas políticas não é nova, sobretudo no contexto das epidemias provocadas pelos mosquitos, objeto da pesquisa que me orienta neste texto. Por isso, no eu tenho cruzado situações etnográficas com pontos de vista históricos para mostrar como certos mecanismos de “preparação e resposta” operam a partir de uma militarização recalcitrante, do mosquitocentrismo e da manutenção dos círculos de exclusão nas cidades (SEGATA, 2016, 2017, 2019). Desde a época colonial, prospectar e reprimir epidemias têm constituído uma ampla e pervasiva tecnologia de governo. É como uma espécie de inconsciente tropical: de tempos em tempos, riscos e incertezas são performados e novos discursos, instituições e tecnologias são produzidos na tentativa de contê-los. É certo que epidemias tiram vidas e trazem sofrimento. De toda forma, o que eu quero mostrar é que as pessoas e os mosquitos resistem a essas maquinações, e a insubordinação atrapalha esse mercado do “estar pronto e seguro”¹.

¹ A ideia de “performance” que assombra e inspira todo este texto vem de Mol (1999). Este trabalho foi originalmente apresentado em dezembro de 2018 no Program in Latin American Studies e no Brazil Lab na Universidade de Princeton University, nos Estados Unidos e no VI Seminário Mapeando Controvérsias Contemporâneas: Vida, na UFSC, em novembro de 2019. Agradeço a João Biehl e a Theophilos Rifiotis pelos respectivos convites e a Alex Nading e Amy Moran-Thomas por seus valiosos comentários durante a preparação do texto. Agradeço a Brown University, em particular a Jessica Leinaweaver, pelo suporte e ambiente favorável para o ensino e a pesquisa durante o período em que fui Craig M. Cogut Visiting Professor no Center for Latin American and Caribbean Studies. Também agradeço a Andrea Mastrangelo do CeNDIE - Centro Nacional de Diagnóstico e Investigación en Endemoepidemias do Ministerio de Salud e ao CONICET - Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina pela bolsa que me permitiu realizar trabalho de campo em Buenos Aires no contexto do Programa Salud, Ambiente y Trabajo —211— dos Proyectos de Desarrollo Tecnológico y Social —PDTS— (2017-2019). Por fim, o trabalho de campo em Natal e em Porto Alegre não seria possível sem o suporte do CNPq e os recursos do Edital Universal Chamada MCTIC/CNPq No 28/2018 (Processo: 404715/2018-4) e da Chamada CNPq No 09/2018 - Bolsas de Produtividade em Pesquisa - PQ (Processo 404715/2018-4). O projeto foi aprovado nos Comitês de Ética da Universidade Federal do Rio Grande do Sul e da Secretaria Municipal de Saúde de Porto Alegre (CAAE: 64955317.2.0000.5347). Versões prévias da discussão sobre o emprego de tecnologias digitais no controle da dengue em Natal já aparecerem em Segata (2016, 2017, 2019 e 2020b).

Mosquitos digitais, oráculos e assassinos

“Agora, tudo aqui é digital, até o mosquito”, foi o que afirmou Lucas quando apresentou o projeto da nova metodologia para a vigilância da dengue em Natal. Batizado como *Vigi@dengue*, o programa usava o sinal de “arroba” na composição de seu nome, trazendo a promessa de uma atualização *high-tec* para política local de saúde (NATAL, 2015).

A base da operação são as armadilhas geolocalizadas que estão distribuídas no território do município. Elas capturam os ovos do *Aedes aegypti* e o número de capturas é convertido em um dado entomológico, que indica o volume de presença de mosquitos. Esse dado é combinado com a informação do endereço residencial de pessoas doentes ou suspeitas de dengue. Trata-se do dado epidemiológico do município, produzido pelo sistema de saúde. O algoritmo do *software* que opera o *Vigi@dengue* é programado para cruzar o dado entomológico com o epidemiológico – ou seja, os endereços residenciais das pessoas, com a geolocalização das armadilhas com o maior número de ovos capturados. É assim que ele performa as chamadas “zonas de risco”. O risco é uma imaginação atuada através da presença de mosquitos e de humanos doentes em um mesmo espaço. Círculos coloridos no mapa do município indicam territórios “perigosos”. Os vermelhos são os mais críticos e, portanto, precisam ser convertidos em “zonas de combate”. Neles, o pessoal do mosquito, como são conhecidos os agentes de controle de endemias, devem “fazer a casa” - um termo local que resume as ações exigidas pelo Ministério da Saúde (BRASIL, 2005, 2009). Combater a dengue em Natal significa matar mosquitos dentro de casas ou em outras propriedades particulares (SEGATA, 2016, 2017, 2019). Os mosquitos são inimigos e é por isso que os agentes devem visitar todos os domicílios da área de combate, procurar os criadouros e eliminar ovos e larvas com o uso de veneno. E os círculos vermelhos sempre estavam por toda a parte na tela do computador.

Os gerentes da política pública local costumavam dizer que nada poderia se esconder da tecnologia. É que digital produz a crença na identificação e no controle preciso. Assim, o *Vigi@dengue* oferecia a eles um senso de onipresença e eficácia que ressoava as fantasias tecnocráticas da ubiquidade que se tornaram uma tendência recente nos sistemas de vigilância (CADUFF, 2014a, 2014b, 2015; LAKOFF, 2015, 2017; MACPHAIL, 2014). Biopolítica em tempo real, como sugeriu o antropólogo Andrew Lakoff (2017). Acontece que mesmo que a digitalização e a molecularização sejam meios de produzir um achatamento intencionado da vida, pessoas e mosquitos não se comportam como os códigos binários e genéticos².

² Faço uma referência frouxa intersectando as ideias de molecularização (Rose, 2013), de formas emergente de vida (Fischer, 2003, 2011), de biossocialidade (Rabinow, 1996, 1999, 2011) e suas articulações com estudos sobre tecnologias digitais (Segata, 2018).

O *Vigi@dengue* foi implementado no fim de 2015. O programa recebeu elogios em jornais locais, que diziam que a cidade estava armada contra o mosquito, e que os seus gestores já estavam conversando sobre missões de políticos profissionais de outros lugares, interessados em conhecê-lo. Mas para alguns dos agentes de controle de endemias as coisas não eram bem assim. Como alguém me disse uma vez: “Você pode inventar o que quiser, mas não adianta. Trabalhar com um mosquito é um inferno”. E de fato, o projeto tinha alguns problemas.

Para começar, o algoritmo do *Vigi@dengue* trabalhava com dados incoerentes. Primeiro, porque havia uma alta taxa de subnotificação de casos. Quando eu acompanhava o pessoal do mosquito para fazer as casas, era muito comum encontrar pessoas – até famílias inteiras – que adoeceram, mas que decidiram não ir aos serviços de saúde. Eles reclamavam da longa espera nas filas e da falta de tratamento³. Assim, eles economizavam tempo e sofrimento indo diretamente às farmácias para se automedicar. Quando alguém contraía dengue, zika ou chikungunya, tomavam bastante água e tratavam sintomas como febre e dor com algum analgésico apropriado. Se as pessoas não vão ao médico, *elas não se tornam dados epidemiológicos*. Então, não havia simetria. A maioria das informações que operavam o sistema do *Vigi@dengue* vinha da entomologia e distorcia o círculo do mapa para o lado dos mosquitos. Além disso, os poucos dados epidemiológicos existentes consideravam apenas o endereço residencial de doentes ou suspeitos para alimentar o *software*. Mas, as pessoas podem ser picadas por mosquito no local trabalho ou nos deslocamentos diários pela cidade. O inimigo nem sempre vive dentro do seu quintal, como sugere a recalcitrante *individualização da culpa*, presente nos guias de controle dos mosquitos e nas explicações sobre os problemas de saúde pública (SEGATA, 2017).

Além disso, o número de mosquitos era estimado à partir da quantidade de ovos capturados nas armadilhas. Por sua vez, a quantidade de ovos era presumida à partir da superfície que eles ocupavam na armadilha. Ovos de *Aedes aegypti* são pequenos demais para serem contados na *correria do trabalho* do pessoal do mosquito. Como Lucas me dizia, “você tem que pegar a manhã”. Manhã é uma expressão que poderia ser traduzida como um *jeitinho brasileiro* para a *educação* da atenção amplamente requerida por Tim Ingold (2017). Significa desenvolver habilidade experiencial e sensível com a vida, no mundo, mas com uma certa dose de astúcia. “Os ovos do mosquito são como borra de café”, continuava me explicando. “Você bate o olho e chuta um número”. Mesmo assim, nos relatórios oficiais, era afirmado que 90% dos ovos capturados nas

³ Sobre a dificuldade de acesso a tratamentos médicos e a judicialização da saúde veja Biehl, Amon, Socal & Petrina, 2012; Biehl 2013

armadilhas eram de *Aedes aegypti*. Séries históricas produziam os 10% de quebra. Além disso, aqueles ovos não eram testados, o que significa que, mesmo que fossem de *Aedes*, poderiam ser de populações saudáveis. E isso colocava em jogo a pressuposição de que a presença de mosquitos em certos territórios fosse suficiente para explicar a incidência de doença – mosquito sem vírus não pode ser automaticamente convertido em vetor.

A palavra-chave nesse jogo era probabilidade. Como escreveu o filósofo Ian Hacking (2002), ela é uma espécie de “guia da vida” que nunca se libertou das funções subjetivas da interpretação e da crença. Portanto, a probabilidade não é um método, mas uma meta, sustentada pelo empoderamento dos números. Dessa forma, os dados entomológicos que faziam o *software* do *Vigi@dengue* atuar vinham de uma mistura de prática, sensibilidade, matemática popular e pressa. Em outras palavras, o cálculo computacional que suportava a política pública de Natal precisava contar com a sorte (SEGATA, 2017)⁴.

Era sexta-feira e tudo parecia calmo no setor de vetores e roedores da Secretaria de Saúde de Porto Alegre. Enquanto conversávamos sobre o clima instável, o baixo número de mosquitos e a incerteza sobre a renovação do contrato com a empresa que realizava os testes de DNA dos mosquitos, o telefone tocou. Ligia atendeu e, depois de um tempo em silêncio ouvindo a ligação, ela puxou a tela do computador para verificar alguns mapas. Gesticulou, falou e quando desligou o telefone explicou que as pessoas ligam para o setor preocupadas.

Elas encontram mosquitos na casa ou na sua rua e reclamam. Mas a gente sabe deles. Nós monitoramos tudo [...] hoje as coisas mudaram. Antigamente, o pessoal ia de casa em casa e passava veneno e matava o mosquito, mas agora a gente procura saber se eles são perigosos ou não. [...] Então não tem que se preocupar se eles não têm vírus, não têm doença. A maioria deles é saudável. A gente tem que aprender a viver com os mosquitos, nem todos são ruins (LIGIA, SECRETARIA MUNICIPAL DE SAÚDE. PORTO ALEGRE, ABRIL DE 2017).

“Criar uma nova consciência é parte do trabalho”, ela dizia, e arrematou a conversa reclamando de que “não é fácil trabalhar com gente”. É que para o interlocutor daquela ligação, como para muitos que demandavam atenção da secretaria, era difícil acreditar que os mosquitos eram monitorados e que a prefeitura sabia que tinham vírus e quais não. Para a maioria, a impressão era a de descaso com a denúncia.

⁴ Nessa linha, tendo em mente Latour e Woolgar (1997, p. 274, 278), “se a força da convicção é suficiente o outro deixará de colocar objeções e a declaração alcançará o estatuto de fato. No lugar de ser mero produto da imaginação (subjetiva), ele se converte em ‘algo objetivo, real’, cuja existência já não pode ser questionada”.

Em Porto Alegre, a política pública de controle vetorial também trabalha com novas tecnologias, contudo a novidade é o mapeamento da presença de vírus (VARGAS, 2018; SEGATA, 2018). Como em Natal, são usadas armadilhas, mas ao invés de ovos, elas capturam mosquitos adultos para que o seu DNA seja examinado. Cada uma das mais de 1400 armadilhas está geolocalizada e identificada com um *QRCode*. Semanalmente, todos os mosquitos capturados nessas armadilhas são levados para Belo Horizonte, onde são analisados por meio da tecnologia de PCR, nos laboratórios da *Ecovec*. Trata-se de uma empresa de competências em biologia, epidemiologia e tecnologia da informação, que foi incubada na UFMG e que hoje vende seus pacotes de serviços de inteligência para políticas públicas. Quando um vírus é detectado em uma amostra de uma armadilha, o laboratório notifica o setor de vetores e roedores de Porto Alegre, que passa a seguir um protocolo de ações que vão desde a intensificação da vigilância na área, passando pelas buscas de criadouros *in loco*, até chegarem ao uso de químicos, se for o caso extremo de continuidade da presença viral com o aparecimento de casos humanos.

Além disso, esse dado sobre a presença de vírus, combinado com inúmeras variáveis, permite a performance de vários cenários epidêmicos. Parte disto pode ser acessado publicamente por meio do site “Onde está o *Aedes*?”, que mostra mapas dinâmicos com informações sobre a presença de mosquitos, vírus e casos de dengue, zika, chikungunya e, mais recentemente, de febre amarela. Além disso, existem tabelas e gráficos com várias informações sobre a possível origem do vírus – se é importado ou autóctone, quando ele apareceu, e se ele está contaminando seres humanos ou se está apenas circulando entre os mosquitos.

“A maioria dos nossos mosquitos, aqui em Porto Alegre, são saudáveis. Ele nos ajudam a localizar e a combater os vírus. E com os exames não tem erro: o DNA nunca mente”, dizia Ligia. Em Porto Alegre, o mosquito foi promovido a uma espécie de oráculo. A partir dele, um conjunto de índices é construído com a promessa de prever epidemias. O uso de *softwares*, técnicas de ampliação de DNA, e também mosquitos geneticamente modificados vem constituindo as novas inteligências epidêmicas (CADUFF, 2015; LAKOFF, 2017; MACPHAIL, 2010, 2014; REIS-CASTRO; HEIDRICKX, 2013; KECK, 2020). Elas são parte de um processo recente de reposicionamento da saúde pública como assunto de segurança. Além disso, parte das tecnologias empregadas nesse processo incluem animais convertidos em sentinelas (KECK, 2008, 2009, 2010, 2015; LAKOFF, 2015, 2017). Exemplo disso são as recentes preocupações com macacos doentes, a observação de mudanças de comportamento em aves, mas também problemas com abelhas, plantas e criaturas marinhas, que passam a fornecer evidências que

são convertidas em sinais de alerta sobre possíveis emergências de saúde, desastres ambientais ou mudanças climáticas.

A antropologia também tem dado mais atenção estes cenários. Crises sanitárias facilitam o entendimento das estratégias para o governo das populações humanas e animais. As epidemias de gripe aviária e suína, a doença da vaca louca, a reemergência da leishmaniose, as gripes e infecções respiratórias agudas incluindo aquela que resulta novocoronavírus ou os problemas com as chamadas espécies invasoras ajudam a tensionar o debate político, moral e epistemológico que envolve animais, humanos, saúde e suas infraestruturas e ambientes (SEGATA, 2020a; SEGATA *et al.*, 2021a, 2021b). Nesse contexto, acredito que fizemos alguns progressos importantes na antropologia das relações humano-animal. Não se trata apenas de questões envolvendo gado e outros animais considerados produtivos nas áreas rurais ou o debate da etnologia indígena sobre os limites da natureza, da cultura e da humanidade; tampouco, a questão se resume ao emergente interesse no campo dos direitos animais e seus reflexos no universo de movimentos protecionistas urbanos, incluindo aqueles político-dietéticos. O que têm me despertado a atenção é a emergência de trabalhos inspirados na ideia de “etnografia multiespécie” e o seu projeto de colocar criaturas que antes estavam à margem do texto antropológico em um primeiro plano, junto dos humanos, na esfera do que por costume ou convenção chamamos de social. Portanto, como sugerem Eben Kirksey e Stefan Helmreich (2010, p. 545-546), “animais, plantas, fungos e micróbios, que geralmente estavam confinados a um inventário antropológico da vida nua (*zoe*), começam a aparecer junto com os seres humanos na esfera da vida (*bios*), com biografias legíveis e protagonismos políticos”. Dito de outra maneira, entre animais bons para pensar da natureza enciclopédica de Lévi-Strauss e aqueles bons para comer, da ecologia materialista de Marvin Harris, temos agora a oportunidade de extrair algumas consequências da provocação de Donna Haraway (2007), ao nos sugerir que os animais são bons para viver juntos. Os mosquitos de Porto Alegre foram convertidos em companheiros de trabalho e tomar isso à sério pode ser muito interessante para pensar a política que sempre visou seu combate, como também a própria antropologia.

À despeito desses avanços, vale notar que estes novos *pacotes de inteligência e serviço* consumidos pelo poder público para executarem suas políticas operam na mesma tradição *top down* que hierarquiza conhecimentos e práticas. Derivados da ciência aplicada, eles formam um tipo de experimento de laboratório espalhado pelo mundo. As decisões políticas e corporativas, mas também aquelas de especialistas, são guiadas muito mais por escolhas teóricas e

metodológicas que se referem a campos tecnocientíficos do que por análises mais densas dos ambientes, conhecimentos, práticas e experiências locais. Como lugar comum nesse campo, as populações locais não fazem parte da elaboração das políticas públicas, senão como parceiros compulsórios de sua execução. É por isso que eu tenho afirmado, a partir das situações etnográficas que eu exploro, que uma infraestrutura global do digital opera – tanto em Natal quanto em Porto Alegre – um dispositivo que catalisa instituições e prescreve as relações locais entre humanos, mosquitos e seus ambientes.

Finalmente, as tecnologias viajam e distinguem pessoas, mas também outros seres, artefatos, regimes morais. Como escreveu Von Schnitzer (2013), as práticas excedem os projetos e por isso precisam ser sensíveis às formas políticas e criativas das tecnologias. A primeira vez que ouvi falar do site *Onde está o Aedes?* foi em 2016, quando eu vim morar em Porto Alegre. Eu procurava um apartamento para alugar e o agente imobiliário me disse que o bairro de *Moinhos de Vento* seria uma ótima opção. Em seu escritório, virou seu *notebook* para minha direção e apontou na tela: “Olhe aí no mapa, ali fica o *Moinhos*. Ali, tu fica livre de mosquitos; não tem nada”. Cada ponto de cor que eu via no mapa era uma armadilha. Algum tempo depois, quando iniciei a pesquisa no município, descobri que não havia nenhuma delas instalada naquele bairro. Tanto em Natal como em Porto Alegre, não há armadilhas para mosquitos nos bairros de classe média e alta. Isso não é nenhuma novidade. Todos nós aprendemos nas aulas de métodos que, curiosamente, sempre encontramos o que estamos procurando. Isso funciona também com algumas autoridades de saúde pública: elas procuram mosquitos na cidade e sabem exatamente onde querem encontrá-los.

Racismo ambiental e xenofobia são, também, um dos pontos de convergência com o caso de Argentina. Lá não se emprega tanta tecnologia. Um professor da Universidade de Buenos Aires mantém os mosquitos sob observação. Ele usa armadilhas para capturá-las para suas pesquisas. Os poucos dados disponíveis que se têm são fornecidos por ele, como uma espécie de restituição ao município de Buenos Aires. Essa cidade-capital é dividida em 15 comunas. Além dos serviços administrativos, cada uma delas possui uma espécie de associação. Elas são compostas por alguém em quem o prefeito confia e lideranças comunitárias, incluindo professores, religiosos ou aposentados considerados “sábios na vizinhança”. Eu participei de atividades das comunas 1 e 10. Há um grande contraste entre elas. A primeira refere-se à área mais central da cidade. Prédios governamentais, teatros, locais de comércio e outras atrações turísticas estão ali localizados. Ou seja, é uma região de baixa densidade residencial. Já a Comuna 10 está localizada no cruzamento de bairros residenciais e hospitalares. Mas, às suas margens, áreas

emergentes de trabalho precário estão aparecendo. Eles empregam principalmente os imigrantes bolivianos e peruanos, como costureiras e recicladores.

O que acontece é que uma das estratégias para combater a dengue em Buenos Aires foi a de mobilizar “equipes de vizinhos” nas Comunas com mais risco epidêmico – aquele novamente, materializado pela captura mosquitos. O que se sabe da localização das armadilhas é fruto de especulações. Então, as equipes *caçam as armadilhas* concluindo que os responsáveis pelos mosquitos moram perto delas. Alguns marcos como igrejas ou parques presentes nos relatórios fornecem uma localização aproximada e esta informação é transformada em mapa nas mãos das equipes. Esses *vizinhos* se autodenominam multiplicadores e atribuem a si mesmos qualidades morais para cuidar do bairro. De modo similar ao que Alex Nading (2013, 2014) descreve sobre Ciudad Sandino, na Nicarágua, esses multiplicadores incorporam um sentimento de médicos comunitários encorajados por um espírito patriótico⁵. Em um papel ambíguo, eles se sentem parte do governo por fazer um trabalho que reflete os interesses da saúde pública nacional, e também usam sua confiança como vizinhos para mediar a resistência popular contra o poder do Estado. Na Argentina, os trabalhadores da saúde não podem entrar em residências ou propriedades particulares, como no Brasil. Eles levam à sério o acordo liberal da propriedade privada. Então, quem conhece melhor a vizinhança da região ajuda a produzir um tipo de “lista de suspeitos”, incluindo referências e endereços pessoais e o próprio grupo de vizinhos passa a visitar suas casas. “É que precisamos descobrir quem são os assassinos que criam mosquitos”, disse-me alguém da Comuna 10. A maior ameaça, como sempre, são os estrangeiros⁶.

Recalcitrâncias, incertezas e aberturas

“Você tem que encontrar o inimigo antes que ele encontre você”, disse Ligia enquanto justificava os custos com os *softwares* e o PCR que usam em Porto Alegre. “A gente precisa ficar preparado – tem que estar sempre alerta”, ela enfatizou. A fala da gestora reforça a *emergência da biossegurança como um horizonte político internacional* – ou mais especificamente, um projeto global de conversão da saúde em um assunto de segurança. Frequentemente, essa mudança de escala e de natureza que afeta e intersecta saúde e segurança tem sido justificada por uma ideia elástica de globalização. Nela cabe a expansão da produção e do comércio internacional de produtos de origem animal e vegetal, mas também a

⁵ Ver, também, o trabalho de Figueperon (2017) sobre as comissões de vizinhos, centrado particularmente nas epidemias de cólera de 1867, 1868 e 1873, e nas epidemias de febre amarela de 1871 e 1886.

⁶ Ver Mason (2016) e a sua crítica sobre a racialização dos vírus a partir da experiência da SARS e a ideia de que ela era uma “doença da China”.

circulação de pessoas - incluindo migrantes e refugiados, e de conhecimentos e de técnicas da microbiologia. Assim, eventos descritos como ameaças em escala global têm mobilizado novas economias do risco, da prevenção e da resposta a epidemias (SEGATA, 2020b). Para ilustrar isso com um exemplo bem recente, no dia 11 de fevereiro deste ano, quando Tedrus Ghebreyesus, diretor geral da OMS, anunciou que Covid-19 seria o nome oficial da doença que resulta do novo coronavírus, disse:

“Eu era ministro das Relações Exteriores e discutia o terrorismo e assim por diante, mas um vírus pode ter consequências mais poderosas do que qualquer ação terrorista, e isso é verdade. Se o mundo não quiser acordar e considerar esse vírus inimigo como inimigo público número um, acho que não aprenderemos nossas lições. É o inimigo número um do mundo e de toda a humanidade e é por isso que temos que fazer tudo para investir em sistemas de saúde, investir em preparação e é por isso que eu sempre digo: é isso que me acorda à noite e deve acordar todos nós. (O vírus) é o pior inimigo que você pode imaginar. Pode causar estragos, política, econômica e social”⁷.

Para Stephen Collier (2011), há uma tendência em transferir para o campo da saúde o estado de alerta que quase adormeceu com o fim da Guerra Fria. Isso se potencializou com a emergência das *influenzas* há duas décadas, em especial a gripe aviária e a suína, mas também o ebola e mais recentemente a epidemia de zika. A vulnerabilidade ao terrorismo, materializado no ataque à torres gêmeas e mais particularmente o bioterrorismo anunciado nas cartas com antraz também não ficou de fora. Esses recentes eventos têm reanimado um imaginário contaminado por discursos catastróficos que descentram às ameaças com bombas nucleares para incluir em sua gramática superbactérias mutantes e resistentes a antibióticos ou cepas mortais de algum vírus adormecido que atravessa oceanos na carona de algum voo comercial (CADUFF, 2014). O quadro de Andrew Lakoff (2008) sintetiza essa tensão:

Formas de Segurança Coletiva

	Segurança da soberania do Estado	Segurança das populações	Segurança de sistemas vitais
Momento de Articulação	Século XVII, monarquias	Século XIX, higiene urbana	Meados do Século XX, defesa civil
Racionalidade Normativa	Interdição	Prevenção	Preparação
Tipos de ameaça	Adversários	Eventos de ocorrência regular	O imprevisível, eventos potencialmente catastróficos
Formas exemplares de conhecimento	Estratégia	Epidemiologia, demografia	Performances imaginativas
Operação	Deter ou defender-se do inimigo	Risco distribuído	Medir a vulnerabilidade, desenvolver competência

⁷ Ver “Coronavirus press conference 11 February, 2020” em https://www.who.int/docs/default-source/coronaviruse/transcripts/who-audio-emergencies-coronavirus-full-press-conference-11feb2020-final.pdf?sfvrsn=e2019136_2, Acesso em: 15/ fev. 2020. Todas as transcrições dos pronunciamentos oficiais da OMS estão disponíveis no seu website.

Como se pode observar, o quadro sintetiza e articula períodos-modelo (*da segurança da soberania do Estado aos sistemas vitais*) com seus pensamentos e práticas. Ele apresenta uma sequência que sugere deslocamentos que vão do certo para o incerto, do conhecido para o desconhecido, do concreto para o imaginado. Eu não tenho dúvidas que isso nos lança importantes pistas, que ao meu ver podem ser tencionadas com a etnografia. A primeira delas, certamente, é a localização desta segurança de sistemas vitais – ou mais diretamente, da biossegurança. Nick Bingham e Steve Hinchliffe (2008), no mesmo volume onde este quadro aparece, mostram que biossegurança tem uma variedade de significantes. Na Europa, por exemplo, o termo é frequentemente acionado em termos de segurança alimentar em contexto de manejo de produtos da agricultura e da pecuária. Na Austrália, ela concentra esforços para reduzir os efeitos das chamadas espécies invasoras, enquanto que nos Estados Unidos, elas se direcionam ao perigo da contaminação de humanos por agentes biológicos – seja o caso das doenças antropozoonóticas e zoonóticas ou o uso de patógenos em ações de bioterrorismo. Além disso, o quadro em si não deve prescrever uma linearidade. Muitas dessas políticas e práticas são sobrepostas e combinadas em contextos locais, ainda que quase sempre, importem problemas e soluções do norte para o sul global.

Nos casos aqui sumariamente descritos, eu busquei mostrar desde uma perspectiva etnográfica que há uma promessa precária em tendência: a de que as tecnologias digitais e da vida sugerem o futuro. No entanto, apesar deste empoderamento *high-tech* de algumas políticas, o pensamento que ainda as enquadra é bastante tradicional. Exemplo disto é a militarização da saúde e o mosquitocentrismo – para fazer um trocadilho, é uma espécie de ontologia política centrada no vetor combinada a uma cosmologia militar das práticas de vigilância e controle.

O ponto é que o *Aedes aegypti* é uma das mais sofisticadas tecnologias já fabricadas desde a Medicina Tropical. Ele se tornou uma infraestrutura de políticas científicas e epidêmicas (SEGATA, 2018). Ele foi convertido em uma infraestrutura de políticas científicas e epidêmicas⁸. Com ele, a saúde (sua ciência e suas técnicas) pode se internacionalizar (BENCHIMOL, 2001, 2011; LÖWY, 2006). Como sugeri anteriormente, ele é aquele tipo de elemento chave que permite que um experimento pule de contexto para outro, como se fosse neutro. Onde quer que você encontre o mosquito, você pode levar até ele um saber

⁸ Eu tenho em mente que a ideia de infra-estrutura, como no trabalho de Susan Star (1999) e Bryan Larkin (2013), refere-se a um dispositivo útil de governança que inclui artefatos, instituições, discursos e ações. Os elementos que formam este aparato não podem ser reduzidos a algo neutro por onde passa a ciência e a política; antes que isso, uma infraestrutura também é (e faz) política.

produzido em outro lugar. Da mesma forma acontece com as doenças que ele pode transmitir – ainda que sejam são bem diferentes, é o mosquito que formata parte das ações para de saúde, servindo com alvo de combate. É por isso que a maioria das políticas públicas para febre amarela, dengue, zika e chikungunya não atua sobre elas - sobre suas singularidades. Antes disso, muitas delas se resumem na matança de mosquitos com veneno. O mosquitocentrismo é recalcitrante (AUGUSTO; TORREZ; COSTA; PONTEZ; NOVAEZ, 1998; SEGATA, 2018).

Situação parecida é a da militarização da saúde. A descoberta do mosquito coincidiu com o início das intervenções dos Estados Unidos na América Latina, como a independência de Cuba e a construção do Canal do Panamá. Nos dois casos, a febre amarela matava pessoas, incluindo soldados e trabalhadores. Então, quando o general William Gorgas entrou em ação contra a doença, o mosquito se tornou um inimigo e começou a guerra contra ele: inimigo e guerra, e também território, campanha, mapeamento, vigilância, controle, combate e erradicação (ESPINOSA, 2009; LÖWY, 2006, 2017; MCNEILL, 2010; STEPAN, 2011). A semântica militar estava por toda parte e permaneceu. Foi o que aconteceu, por exemplo, quando a Fundação Rockefeller realizou a grande campanha contra a febre amarela na América Latina entre os anos 20 e 50. A sua meta era matar o inimigo antes que ele nos matasse – e a grande bomba para seu extermínio foi o DDT. Além disso, os especialistas da Rockefeller estabeleceram um padrão internacional conhecido como “índice de mosquitos” com base em sua característica sinantrópica. Desde então, medir a eficácia dos programas de saúde se baseia no vínculo entre o habitat do mosquito e os hábitos humanos. Na biopolítica das epidemias, o controle eficiente dos mosquitos também deve envolver a vigilância e o controle conjunto dos humanos e dos territórios que ambos constituem e partilham (LÖWY, 1990, 1996, 1999, 2006).

Alguns quadros são ainda mais antigos e se mesclam com o que LAKOFF (2008) esquematizou como sendo a segurança das populações. Antes do mosquito, as teorias sobre os miasmas e sobre o contágio apoiavam políticas higienistas na América Latina e no Caribe. No Rio de Janeiro, por exemplo, as políticas de saúde levaram à destruição de edifícios residenciais. Os pobres e os negros foram perseguidos e expulsos do centro das cidades sob a acusação de que eram sujos e perigosos. As teorias pasteurianas levaram Oswaldo Cruz e suas campanhas a vacinar coercivamente a população e invadir suas casas para aplicar enxofre (BENCHIMOL, 1992, 1999 2003; CHALHOUB, 1993, 2013). Como a antropóloga Heather Paxson (2008) escreveu, biopolítica e microbiopolítica sempre andaram de mãos dadas. Se os humanos, seus corpos, sua reprodução e seus territórios se tornaram controlados pelo Estado a partir dos meados do século XIX, os

micróbios revelados por Louis Pasteur assim também o foram. Higienistas e funcionários do governo lançaram as bases para o que eles acreditavam ser as relações sociais “puras”, isto é, relações que não seriam prejudicadas por irrupções microbianas, relações que poderiam ser previstas e, portanto, ordenadas racionalmente.

A tensão em pauta é a de que apesar do DNA e das novas tecnologias digitais, as políticas atuam nos mesmos círculos de exclusão conhecidos há mais de um século e meio. A geolocalização de áreas de risco imaginado atuam na manutenção e na produção de periferias morais e estruturas de desigualdade. Em Natal, por exemplo, as comunidades mais periféricas vivem sob um problema constante de suprimento de água potável. É comum as pessoas fazerem reservas em baldes. Por viverem em “zonas de risco”, marcadas pelos círculos vermelhos, os agentes os acusam de facilitar o aparecimento de criadouros com seus baldes de água. Focada no mosquito, a representação elaborada pelo software oblitera os problemas estruturais do município e transfere para as pessoas a culpa pela epidemia (SEGATA, 2016, 2016). A representação visual destes mapas faz com que as pessoas se vejam em círculos vermelhos e os conflitos se tornam frequentes. Existem situações violentas por conta da responsabilidade dos mosquitos. Expressões como “os mosquitos do vizinho” ou “pessoas da mancha vermelha” são algumas das categorias acusatórias que conheci no campo. Estar em um círculo vermelho significa ser acusado de ser sujo – significa ter sua propriedade desvalorizada, porque com a marcação em cor, o mosquito e o risco passam a ter dono, causa, custo e endereço. *A tecnologia não mente*, já ouvi muitas vezes. E quem tem seu território marcado pelo algoritmo tem seu futuro desgraçado na comunidade. Como Lucas costumava contar,

“você tem que ir de casa em casa e caçar o mosquito. Mas as pessoas não gostam disso. Eles querem saber quem fala das suas vidas. Eles ficam furiosos porque pensam que os estamos acusando de serem “donos de mosquitos”. Eles simplesmente vivem suas vidas, mas nós temos que cumprir nossa missão. Só que eles acham que as estamos perseguindo por causa da pobreza ou da sua cor. E não é verdade, mas não me envolvo na briga. Não quero levar uma bala como já aconteceu por aí” (LUCAS, AGENTE DE ENDEMIAS. NATAL, NOVEMBRO DE 2015).

Porto Alegre, por sua vez possui uma das tecnologias mais inovadoras para produção de informações sobre cenários de epidemia. É realmente espetacular. Mas outras responsabilidades do poder público do município não dialogam com ela. Isso porque, 44% da população não tem saneamento básico. Ou seja, a saúde, centrada na saúde faz com que haja PCR para mosquitos, mas desarticulada com

outros setores, faz com que não haja uma das tecnologias urbanas mais básicas, que consiste em dois canos - um que traga água potável e outro que destine adequadamente os resíduos. Além disso, embora até então a maioria das armadilhas esteja apenas instaladas em áreas sobremaneira mais pobres, algumas pessoas que adoeceram em Porto Alegre vivem em bairros ricos. Mas eles geralmente escondem que tiveram dengue devido à vergonha. É uma doença dos pobres. Além disso, segundo Ligia, tudo indica que existem pessoas que viajam para as praias de Pernambuco ou Bahia e contraem o vírus por lá. Para um dos gestores da política, “essas pessoas são muito perigosas porque podem contaminar nossos mosquitos”. O nordeste do Brasil é frequentemente responsabilizado pelos problemas do país, e essa é mais uma recalcitrância.

A presença do pessoal do mosquito também causa desconfortos morais. Em Natal, receber uma visita faz de você um “poluidor”. A partir de então, pode ser por sua causa que as pessoas ficam doentes. Como eu já mostrei, conflitos se tornam comuns – incluindo a hostilidade contra os agentes. Voltar para casa, fisicamente e psicologicamente seguro, é uma incerteza (SEGATA, 2017, 2019). Além disso, o *software* torna invisível o sofrimento cotidiano dos trabalhadores. A melhor proteção que recebem é a de ficarem contaminados, pois o seu EPI (Equipamento de Proteção Individual) é adoecer, pois em tese se tornam imunes. Todos os trabalhadores com quem eu convivi em Natal já haviam adoecido. Eles tiveram dengue, zika ou chikungunya. Eles não recebiam repelente, roupas apropriadas, sequer protetor solar, e o veneno também era manipulado sem luvas. A saúde dos trabalhadores humanos é outra incerteza (SEGATA, 2018). E eu nem vou falar muito dos outros trabalhadores – os mosquitos de Porto Alegre. O seu altruísmo agonístico de se tornarem parceiros não me parecia vantajoso para eles: afinal, a maioria morria grudado no adesivo da armadilha (VARGAS, 2018). Os que ainda estavam vivos eram “esmagadinhos” com a ponta de um palito de dentes e depois disso eram entubados, centrifugados em um laboratório, terminando suas carreiras como “material genético” em uma lâmina microscópica. Ainda que sua condição de sentinela tensione sua biografia de vilão, o seu destino ainda tem sido a morte. Os mosquitos são uma alteridade facilmente matável. Eles não habitam, por exemplo, a mesma encruzilhada conflituosa dos cães com Leishmaniose, onde convívio e contágio mobilizam amplas frentes de debates de ordem sanitária, mas sobretudo, moral. É que mosquito não é gente como cachorro. Eles nem têm rosto, talvez dissesse Levinas e por isso, não são pessoas.

Mas, como eu disse, existem resistências e eu gosto dos mosquitos justamente porque eles resistem. Eles são como os cogumelos da Anna Tsing:

insubordináveis (TSING, 2005, 2012). Eles nos alertam que nem sempre estamos no controle. Sendo otimistas, pensando na febre amarela matando os europeus que chegavam às areias quentes da América Latina e do Caribe, os mosquitos foram antes de nós os primeiros anticolonialistas. Eles resistiram ao embranquecimento da América, como também resistem à indústria de pesticidas e ao imperialismo da Saúde Global, nem o *lobby* do glifosato é mais forte do que eles. Eles sempre voltam – a questão é que às vezes eles demoram, e deixam os gestores das políticas um pouco preocupados. Existem várias razões para isso. Se chover demais os seus ovos são destruídos. Se não chove, eles não eclodem. Carlos reclamou disso quando perguntei a ele e ao Lucas sobre febre amarela em Natal - “os mosquitos não estavam colaborando naquele ano” e o projeto de epidemia poderia falhar. A falta de mosquitos parece boa, mas para os trabalhadores e políticos profissionais à frente de programas de controle isso não é verdade. Eles precisam do “salário do mosquito” para viver. Sem mosquitos os orçamentos não são renovados. Portanto, as autoridades devem convencer o governo federal de que eles ainda existem para oferecer perigo e serem combatidos. É por isso que os modelos de computador usam informações do passado e do presente para profetizar cenários de futuro. É que a catástrofe virtual do amanhã incerto justifica os custos e as estruturas do presente. Não se trata de prevenção, mas da produção e da ação sobre o que é incerto, tão logo, sempre fugindo do controle. Essa subjetivação da incerteza tem se tornado uma política global de saúde. “Estar alerta e preparado” é uma condição de suspensão do presente que forma e age o que Hannah Appel, Nikhil Anand y Akhil Gupta (2018) chamaram de *promessa de infraestrutura*. Infraestruturas criam expectativas, distribuem e governam a vida, e para mim a principal delas é a ambivalente intersecção de tantas incertezas convivendo com a precisão dos códigos binários e genéticos. Essas tecnologias prometem precisão mas potencializam a suspensão da certeza.

Enfim, as experiências que eu tentei descrever aqui de certa forma ecoam um pouco do encontro sobre o qual Arturo Escobar (2016) escreveu há 25 anos em *Welcome to Cyberia* - o da tecnossocialidade com a biossocialidade. Ele expressa um processo generalizado e onipresente de perturbação sociocultural e produção de vida e natureza por meio de tecnologias digitais. O que eu busquei mostrar é que DNA e algoritmos funcionam sob o mesmo princípio matemático - e ele tem tornado o digital um meio expressivo saliente. O mundo não é digital, mas nosso modo de apreendê-lo tem sido. Acontece que não podemos confundir modelagem genética e computacional com a própria vida. *Softwares* ou combinações de ácidos e proteína inscrevem realidades sustentadas pela confiança no cálculo computacional e na materialidade

universalizável da biologia. Não é por menos que as tecnologias digitais e da vida formam novas infraestruturas globais para o capitalismo da saúde – contidas nesses pacotes de inteligência, como aqueles de Natal e Porto Alegre. Se no início do século a internacionalização da saúde se baseou em tecnologias contra micróbios, e depois seguiu o rumo ao império mundial dos medicamentos no Pós-Guerra, chegamos ao momento de vender poderosos programas globais para o gerenciamento de políticas públicas locais. Eles ainda operam o mesmo elemento central para as políticas de saúde coletiva – a vigilância e o controle de populações e territórios, mas acrescenta agora uma mudança de interesse que se desloca da prevenção do risco generalizado para a “predição da ameaça performada”. Essas novas inteligências não impedem que epidemias aconteçam – o que elas fazem é nos oferecer um futuro para o qual devemos nos preparar. Assim, grande parte do trabalho dos trabalhadores de saúde é produzir dados para alimentar essas tecnologias de predição, em vez de agir sobre problemas concretos do presente. Como escreveu Gerda Reith (2004), o risco nos ajuda a colonizar o futuro – e a continuidade dessas políticas depende justamente disto. O problema é que para que tudo isso funcione, “todos devem fazer a sua parte”, incluindo, é claro, as pessoas, mas também os mosquitos, a epidemiologia, a entomologia, os algoritmos e os vírus. Como Carlos concluiu certa vez, “a verdade é que *os mosquitos são uma mina de ouro e cada epidemia é um cheque em branco*. Mas eles têm que ser mais discretos e colaborar com a gente: se aparecem demais a gente mata; se somem o dinheiro não chega”.

Enfim, tudo isso foi para dizer que muita informação tem sido produzida com essas novas inteligências epidêmicas – vários mapas, índices, séries históricas e frequência de dados que prometem antecipação e resposta. Mas quando os macacos começaram a morrer em Natal, o pessoal do mosquito não sabia se a febre amarela estava voltando. É que o tempo da doença não coincide, com o tempo da informação, muito menos com o da burocracia. Resta a conclusão de que o oráculo nem sempre consegue prever epidemias, mas pelo menos ele ajuda a prever os orçamentos e a continuidade das poucas políticas que temos. Temos constantemente vivido os prejuízos de operarmos muitas das nossas políticas de saúde sob a força de demandas instaladas: se não há problema evidente ou iminente, não há investimento. O mosquito, assim, é uma das principais infraestruturas para a manutenção das poucas políticas epidêmicas que hoje temos disponíveis. Na quantidade certa, os mosquitos são bons parceiros.

REFERÊNCIAS

- APPEL, H.; ANAND, N.; GUPTA, A. Introduction: temporality, politics, and the promise of infrastructure. *In*: ANAND, N.; GUPTA, A.; APPEL, H. (eds.). **The promise of infrastructure**. Durham: Duke University Press, 2018. p. 01-41.
- AUGUSTO, L.; TORREZ, J. P.; COSTA, A.; PONTEZ, C.; NOVAEZ, T. Programa de erradicação do *Aedes aegypti*: inócuo e perigoso (e ainda perdulário). **Cadernos de Saúde Pública**, Rio de Janeiro, v. 14, n. 4, p. 876-877, out./dez. 1998. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/csp/a/5Rhngw6N56MpPrwMqB86HnQ/?format=pdf>. Acesso em: 13 jul. 2020.
- BENCHIMOL, J. **Pereira Passos — um Haussmann tropical**: a renovação urbana do Rio de Janeiro no início do século XX. 2. ed. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, Turismo e Esportes, 1992.
- BENCHIMOL, J. **Dos micróbios aos mosquitos**: febre amarela e a revolução pasteuriana no Brasil. Rio de Janeiro: EdUFRJ/Editora Fiocruz, 1999.
- BENCHIMOL, J. **Febre amarela**: a doença e a vacina, uma história inacabada. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2001.
- BENCHIMOL, J. Reforma urbana e revolta da vacina na cidade do Rio de Janeiro. *In*: FERREIRA, J.; NEVES, A. (eds.). **O Brasil republicano**: economia e sociedade, poder e política, cultura e representações. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. p. 231-286.
- BENCHIMOL, J. Mosquitos, doenças e ambientes em perspectiva. *In*: Simpósio Nacional de História – ANPUH, 16., 2011. **Anais Eletrônicos** [...]. São Paulo: ANPUH-SP, 2011. p. 1-15. Disponível em: http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1311956562_ARQUIVO_JaimeBenchimolfinal.pdf. Acesso em: 30 out. 2020.
- BINGHAM, N.; Hinchliffe, S. Mapping the multiplicities of biosecurity. *In*: COLLIER, S.; LAKOFF, A. (eds.). **Biosecurity interventions**: global health and security in question. New York: Columbia University Press, 2008. p. 173-194.
- FASSIN, D. **Enforcing order**: an ethnography of urban policing. Malden: Polity Press, 2013.
- BIEHL, J.; AMON, J. J.; SOCAL, M. P. ; PETRINA, A. Between the court and the clinic: lawsuits for medicines and the right to health in Brazil. **Health and Human Rights: An International Journal**, [s. l.], v. 14, n. 1, p. 1-17, jun. 2012. Disponível em: <https://cdn1.sph.harvard.edu/wp-content/uploads/sites/2469/2013/06/Biehl-FINAL21.pdf>. Acesso em: 30 out. 2020.
- BIEHL, J. The judicialization of biopolitics: claiming the right to pharmaceuticals in Brazilian courts. **American Ethnologist**, [s. l.], v. 40, n. 3, p. 419-436, ago. 2013. Disponível em: <https://doi.org/10.1111/amet.12030>. Acesso em: 30 out. 2020.
- BRASIL. Ministério da Saúde, Secretaria de Vigilância em Saúde, Diretoria Técnica de Gestão. **Diagnóstico rápido nos municípios para vigilância entomológica do *Aedes aegypti* no Brasil - LIRAA**: metodologia para os índices Breteau e Predial. Brasília: Ministério da Saúde, 2005.

BRASIL. Ministério da Saúde, Secretaria de Vigilância em Saúde, Departamento de Vigilância Epidemiológica. **Diretrizes nacionais para a prevenção e controle de epidemias de dengue**. Brasília: Ministério da Saúde, 2009.

CADUFF, C. On the verge of death: visions of biological vulnerability. **Annual Review Anthropology**, [s. l.], v. 43, p. 105-210, out. 2014a. Disponível em: <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-102313-030341>. Acesso em: 30 out. 2020.

CADUFF, C. Sick weather ahead: on data-mining, crowd-sourcing and white noise. **Cambridge Anthropology**, [s. l.], v. 32, n. 1, p. 32-46, mar. 2014b. Disponível em: [https://kclpure.kcl.ac.uk/portal/en/publications/sick-weather-ahead-on-datamining-crowdsourcing-and-white-noise\(0e807f14-da51-421e-afd6-58803dad3be1\).html](https://kclpure.kcl.ac.uk/portal/en/publications/sick-weather-ahead-on-datamining-crowdsourcing-and-white-noise(0e807f14-da51-421e-afd6-58803dad3be1).html). Acesso em: 30 out. 2020.

CADUFF, C. **The pandemic perhaps: dramatic events in a public culture of danger**. Oakland: University of California Press, 2015.

CHALHOUB, S. The politics of disease control: yellow fever and race in Nineteenth Century Rio de Janeiro. **Journal of Latin American Studies**, [s. l.], v. 25, p. 441-463, out. 1993. Disponível em: <https://doi.org/10.1017/S0022216X00006623>. Acesso em: 30 out. 2020.

CHALHOUB, S. **A cidade febril: cortiços e epidemias na corte imperial**. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

COLLIER, S. **Post-Soviet social: neoliberalism, social modernity, biopolitics**. Princeton: Princeton University Press, 2011.

COLLIER, S.; LAKOFF, A. The problem of securing health. Mapping the multiplicities of biosecurity. In: Collier, S.; LAKOFF, A. (eds.). **Biosecurity interventions: global health and security in question**. New York: Columbia University Press, 2008. p. 7-32.

ESCOBAR, A. Bem-vindos à Cyberia: notas para uma antropologia da cibercultura. In: SEGATA, J.; RIFIOTIS, T. (eds.). **Políticas etnográficas no campo da cibercultura**. Brasília: ABA Publicações, 2016. p. 21-66.

ESPINOSA, M. **Epidemic invasions: yellow fever and the limits of Cuban independence, 1878-1930**. Chicago: University of Chicago Press, 2009.

FIQUEPERON, M. Los vecinos de Buenos Aires ante las epidemias de cólera y fiebre amarilla (1856-1886). **Quinto Sol**, Santa Rosa, v. 21, n. 3, p. 1-22, mai. 2017. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.19137/qs.v21i3.1230>. Acesso em: 30 out. 2020.

FISCHER, M. **Emergent forms of life and the anthropological voice**. Durham, Duke University Press, 2003.

FISCHER, M. **Futuros antropológicos: redefinindo a cultura na era tecnológica**. Rio de Janeiro: Zahar. 2011

HACKING, I. **L'émergence de la probabilité**. Paris: Seuil, 2002.

HARAWAY, D. **When species meet**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2007.

- INGOLD, T. **Anthropology and/as education**. London: Routledge, 2017.
- KECK, F. Les usages du biopolitique. **L'Homme**, [s. l.], v. 187, n. 188, p. 295-314, 2008. <https://doi.org/10.4000/lhomme.29305>. Acesso em: 30 out. 2020.
- KECK, F. Conflits d'experts: les zoonoses, entre santé animale et santé humaine. **Ethnologie française**, [s. l.], v. 39, n. 1, p. 79-88, 2009. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2924067>. Acesso em: 30 out. 2020.
- KECK, F. **Un monde grippé**. Paris: Flammarion, 2010.
- KECK, F. Sentinels for the environment: birdwatchers in Taiwan and Hong Kong. **China Perspectives**, [s. l.], v. 2, p. 43-52, 2015. Disponível em: <https://doi.org/10.4000/chinaperspectives.6723>. Acesso em: 30 out. 2020.
- KIRKSEY, E., HELMREICH, S. The emergence of multispecies ethnography. **Cultural Anthropology**, [s. l.], v. 25, n. 4, p. 545-576, 2010. Disponível em: https://anthropology.mit.edu/sites/default/files/documents/helmreich_multispecies_ethnography.pdf. Acesso em: 30 out. 2020.
- LAKOFF, A. From population to vital system: national security and the changing object of public health. Mapping the multiplicities of biosecurity. In: COLLIER, S.; LAKOFF, A. (eds.). **Biosecurity interventions: global health and security in question**. New York: Columbia University Press, 2008. p. 33-61.
- LAKOFF, A. Real-time biopolitics: The actuary and the sentinel in global public health. **Economy and Society**, [s. l.], v. 44, n. 1, p. 40-59, 2015. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/03085147.2014.983833>. Acesso em: 30 out. 2020.
- LAKOFF, A. **Unprepared: global health in a time of emergence**. Oakland: California University Press, 2017.
- LARKIN, B. The politics and poetics of infrastructure. **Annual Review of Anthropology**, [s. l.], v. 42, p. 327-343, ago. 2013. Disponível em: <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-092412-155522>. Acesso em: 30 out. 2020.
- LATOUR, B.; WOOLGAR, S. **A vida de laboratório: a produção dos fatos científicos**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997.
- LÖWY, I. Yellow fever in Rio de Janeiro and the Pasteur Institute Mission (1901-1905): the transfer of science to the periphery. **Medical History**, [s.l.], v. 34, n. 2, p. 144-163, 1990. Disponível em: <http://doi.org/10.1017/s0025727300050626>. Acesso em: 30 out. 2020.
- LÖWY, I. Éradication de vecteur contre vaccination: la Fondation Rockefeller et la fièvre jaune au Brésil, 1923-1939. In: WAAST, R. (ed.). **Médecines et santé**. Paris: Orstom Édition/IRD, 1996. p. 91-108. (Les sciences hors d'Occident au XX e Siècle - Vol. 4)
- LÖWY, I. Representação e intervenção em saúde pública: vírus, mosquitos e especialistas da Fundação Rockefeller no Brasil. **História, Ciências, Saúde, Manguinhos**, [s. l.], v. 5, n. 3, p. 647-677, 1999. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-59701999000100006>. Acesso em: 1 jan. 2020.
- LÖWY, I. **Vírus, mosquitos e modernidade: a febre amarela no Brasil entre ciência e política**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2006.

LÖWY, I. Leaking containers: success and failure in controlling the mosquito *Aedes aegypti* in Brazil. **American Journal of Public Health**, [s. l.], v. 107, n. 4, p. 517-524, abr. 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.2105/AJPH.2017.303652>. Acesso em: 30 out. 2020.

MACPHAIL, T. A predictable unpredictable: the 2009 H1N1 pandemic and the concept of “strategic uncertainty” within global public health. **Behemoth: a journal on civilization**, [s. l.], v. 3, n. 3, p. 57-77, dez. 2010. Disponível em: <http://doi.org/10.1524/behe.2010.0020>. Acesso em: 30 out. 2020.

MACPHAIL, T. **The viral network**: a pathography of the H1N1 influenza pandemic. Ithaca: Cornell University Press, 2014.

MASON, K. **Infectious change**: reinventing Chinese public health after an epidemic. Stanford: Stanford University Press, 2016.

MCNEILL, J. R. **Mosquito empires**: ecology and war in the greater Caribbean, 1620–1914. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

MOL, A. Ontological politics: a word and some questions. *In*: LAW, J. (ed.). **Actor network theory and after**. London: Blackwell, 1999. p. 74-89.

NADING, A. “Love isn’t there in your stomach”: a moral economy of medical citizenship among Nicaraguan community health workers. **Medical Anthropology Quarterly**, [s. l.], v. 27, n. 1, p. 84-102, mai. 2013. Disponível em: <https://doi.org/10.1111/maq.12017>. Acesso em: 30 out. 2020.

NADING, A. **Mosquito trails**: ecology, health and the politics of entanglement. Oakland: University of California Press, 2014.

Natal. (2015). Secretaria Municipal de Saúde, Departamento de Vigilância em Saúde, Centro de Controle de Zoonoses. **Vigi@dengue: nova abordagem na vigilância de dengue e outras arboviroses no município de Natal**. Natal, (mimeo).

PAXSON, H. Post-Pasteurian cultures: the microbiopolitics of raw-milk cheese in the United States. **Cultural Anthropology**, [s. l.], v. 23, n. 1, p. 15-47, mar. 2008. Disponível em: <https://doi.org/10.1111/j.1548-1360.2008.00002.x>. Acesso em: 30 out. 2020.

PORTO, R.; MOURA, R. O corpo marcado: a construção do discurso midiático sobre Zika Vírus e microcefalia. **Cadernos de Gênero e Diversidade**, [s. l.], v. 3, n. 2, p. 158-189, mai./ago. 2017. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/cadgendiv/article/view/22125/14757>. Acesso em: 30 out. 2020.

RABINOW, P. **Making PCR**: a story of biotechnology. Chicago: The University of Chicago Press, 1996.

RABINOW, P. Artificialidade e Iluminismo: da sociobiologia à biossocialidade. *In*: BIEHL, J. (ed.). **Antropologia da razão**: ensaios de Paul Rabinow. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1999. p. 135-158.

RABINOW, P. **The accompaniment**: assembling the contemporary. Chicago: The University of Chicago Press, 2011.

REIS-CASTRO, L.; HEIDRICKX, K. Winged promises: exploring the discourse on transgenic mosquitoes in Brazil. **Technology in Society**, [s. l.], v. 35, p. 118-128, jan. 2013. Disponível em: https://www.academia.edu/44220894/Winged_promises_Exploring_the_discourse_on_transgenic_mosquitoes_in_Brazil. Acesso em: 30 out. 2020.

REITH, G. Uncertain Times: the notion of 'risk' and the development of modernity. **Time & Society**, [s. l.], v. 13, n. 2-3, p. 383-402, set. 2004. Disponível em: <http://doi.org/10.1177/0961463X04045672>. Acesso em: 30 out. 2020.

ROSE, N. **A política da própria vida**: biomedicina, poder e subjetividade no Século XXI. São Paulo: Paulus, 2013.

SEGATA, J. A doença socialista e o mosquito dos pobres. **Iluminuras**, Porto Alegre, v. 17, n. 42, p. 372-389, ago./dez. 2016. Disponível em: <https://www.seer.ufrgs.br/index.php/iluminuras/article/view/69998/39458>. Acesso em: 30 out. 2020.

SEGATA, J. O Aedes aegypti e o digital. **Horizontes Antropológicos**, [s. l.], v. 48, n. 23, p. 19-48, jun. 2017. Disponível em: <https://journals.openedition.org/horizontes/1570>. Acesso em: 30 out. 2020.

SEGATA, J. Virus, algorithmics and DNA: anthropology and new epidemics intelligence. Symposium - Global epidemics, local anthropologies? 18th IUAES World Congress, Florianópolis, Brazil.

SEGATA, J. El mosquito-oráculo y otras tecnologías. **Tabula Rasa**, [s. l.], v. 32, p. 103-125, out./dez. 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.25058/20112742.n32.06>. Acesso em: 30 out. 2020

SEGATA, J. Covid-19, biossegurança e antropologia”. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 26, n. 57, p. 275-305, mai./ago. 2020a. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/horizontesantropologicos/issue/view/4000/817>. Acesso em: 1 jan. 2021.

SEGATA, J. Covid-19, crystal balls, and the epidemic imagination. **American Anthropologist**, Arlington, 2020b. Disponível em: <http://www.americananthropologist.org/2020/07/02/covid-19-crystal-balls-and-the-epidemic--imagination/>. Acesso em: 2 abr. 2020.

SEGATA, J.; BECK, L.; MUCCILLO, L.; LAZZARIN, G. “A Covid-19, a indústria da carne e outras doenças do capitalismo”. In: MATTA, G.; REGO, S.; SOUTO, E.; SEGATA, J. (eds.). **Os impactos sociais da Covid-19 no Brasil**: populações vulnerabilizadas e respostas à pandemia. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2021a. p. 73-87.

SEGATA, J.; BECK, L.; MUCCILLO, L. Beyond exotic wet markets: COVID-19 ecologies in the global meat-processing industry in Brazil. **eTropic: electronic journal of studies in the tropics**, [s. l.], v. 20, n. 1, p. 93-115, 2021b. Disponível em: <https://journals.jcu.edu.au/etropic/article/view/3794/3650>. Acesso em: 30 out. 2020.

STAR, S. The ethnography of infrastructure. **American Behavioral Scientist**, [s. l.], v. 43, n. 3, p. 377-391, nov. 1999. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/00027649921955326>. Acesso em: 30 out. 2020

STEPAN, N. **Eradication**: ridding the world of diseases forever? London: Reaktion Books, 2011.

TSING, A. **Friction**: an ethnography of global connection. Princeton: Princeton University Press, 2005.

TSING, A. Unruly edges: mushrooms as companion species. **Environmental Humanities**, [s. l.], v. 1, p. 141-154, 2012. Disponível em: https://www.environmentandsociety.org/sites/default/files/key_docs/eh_1.9_tsing.pdf. Acesso em: 30 out. 2020.

VALENTE, P. Zika and reproductive rights in Brazil: challenge to the right to health. **American Journal of Public Health**, [s. l.], v. 107, n. 9, p. 1376-1380, 2017. Disponível em: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC5551524/>. Acesso em: 30 out. 2020

VON SCHNITZER, A. Traveling technologies: infrastructures, ethical regimes, and the materiality of politics in South Africa. **Cultural Anthropology**, [s. l.], v. 8, n. 4, p. 670-693, out. 2013. Disponível em: <https://doi.org/10.1111/cuan.12032>. Acesso em: 30 out. 2020.

Transformações urbanas nas paisagens hídricas de Belém (PA): reflexões sobre memórias ambientais e as interações entre humanos e não humanos na Bacia do Una

Pedro Paulo de Miranda Araújo Soares
Flávio Leonel Abreu de Silveira

Introdução

Sabe-se que entre os anos de 1993 e 2004 uma grande área da cidade de Belém – aproximadamente 60% de seu sítio urbano (figura 1) – passou por significativo processo de transformação em suas paisagens hídricas afetando diretamente o seu entorno, ou ainda, a margem de influência das dinâmicas hídricas sobre os modos de vida urbano na capital mediante a intervenção estatal pela via das políticas públicas destinadas a gestão dos recursos hídricos no mundo urbano belenense.

Neste sentido, o que antes era conhecido nos termos locais como "baixadas", isto é, locais caracterizados pelo seu posicionamento abaixo da cota de 4 metros em relação ao nível do mar, e identificados como lugares com ocupações espontâneas, principalmente pela população empobrecida – e, portanto, caracterizados pela ausência de serviços básicos de infraestrutura urbana – foi o objeto de um grande projeto de reconfiguração das dinâmicas hídricas no contexto urbano, onde destacaram-se a execução dos sistemas viário e de drenagem, bem como de elaboração de redes de esgotos e abastecimento de água voltados à população. Esta intervenção foi denominada *Projeto de Macrodrenagem da Bacia do Una* (PMU) ou, simplesmente, *Projeto Una*.

Entre outras medidas sanitárias foi possível notar que o Projeto Una aterrou áreas alagadiças, de maneira a incorporar as baixadas à malha urbana, neste caso através da abertura de um conjunto de ruas onde havia a predominância de pontes de madeira distribuídas de acordo com as ocupações, ou seja, edificadas sem critérios técnicos e de forma a seguir a espontaneidade não-linear das baixadas em conformidade com um saber-viver urbano de matriz cabocla e ribeirinha no contexto urbano¹.

¹ Neste estudo entendemos a figura do caboclo e/ou do ribeirinho urbano, como a expressão contra-hegemônica de coletivos expropriados que praticam espaços citadinos e mobilizam saberes e fazeres relativos ao continuum rural-urbano amazônico no contexto da capital, a partir da ocupação de áreas de várzea ao longo de cursos hídricos que recortam as paisagens metropolitanas. Obviamente, a questão é mais complexa e abrangente, exigindo de nós reflexões mais detalhadas e oportunas em outro momento

O projeto em questão criou um amplo sistema de drenagem e acúmulo de águas pluviais formado por galerias subterrâneas e quilômetros de canais, redefinindo as paisagens espontâneas caboclo-ribeirinhas e urbanas².

Figura 1 - A Bacia do Una em Belém (PA)



Fonte: Elaboração de Luã Gustavo de Oliveira das Neves

É sabido que, conforme decisões de ordem técnica, alguns desses canais foram construídos com seção retangular e outros com seção trapezoidal (SILVA, 2004), isto é, alguns canais têm suas paredes internas em um ângulo de 90° com o leito, se assemelhando a grandes valas, outros conservaram certa declividade em suas margens, dando acesso à água e, assim, emulando a aparência de rio.

Alguns desses canais foram revestidos com placas de concreto. Outros, por sua vez, mantiveram seus taludes em estado denominado de "natural",

² Sobre o tema dos caboclos urbanos, ou dos ribeirinhos urbanos ver as dissertações de Bassalo (2011) e de Isabelle (2013), bem como o artigo de Silveira e Isabelle (2017).

como aparece nos manuais técnicos³, isto é, com terra e vegetação altamente antropizados, definindo certo paisagismo à intervenção técnica. Nestes termos, tais redes de canais de drenagem ao se sobreporem à antiga calha dos principais igarapés de Belém, como os igarapés do Una, do Galo ou o São Joaquim, redefiniram as feições paisageiras da Bacia do Una. Aqui é necessário lembrar que alguns desses igarapés já tinham sido alvo de intervenções no passado, a exemplo da retificação do Canal São Joaquim na década de 80 (ABELÉM, 2018).

Logo, percebe-se que há intenção, por parte dos técnicos do campo da gestão dos recursos hídricos, de solucionar os impasses em torno dos dilemas relativos aos movimentos das águas no mundo urbano belenense que duram no tempo e se porventura não houve a ambição de recuperar totalmente as áreas degradadas – entendidas sob a ótica da proteção dos recursos hídricos – ao menos se buscou parcialmente investir na melhoria da qualidade de vida de seus habitantes, neste caso, muito mais pelo viés técnico do que por uma perspectiva de uma cidadania socioambiental, como ficará mais evidente a seguir.

Ora, estes cursos d'água à época já passavam por um processo de degradação ambiental ao receberem, em um primeiro momento, uma série de dejetos industriais na década de 60 (PENTEADO, 1968) e, posteriormente, devido ao esgotamento sanitário não só das casas que ocuparam seu leito, mas da cidade de Belém como um todo. Isso significa que o Projeto Una representou a consolidação, nas baixadas, de um processo que já estava em andamento pelo menos desde a década de 70 na cidade de Belém: a canalização dos igarapés⁴ e sua apropriação pela malha urbana através do paradigma da via-canal, isto é, da urbanização e retificação das margens desses veios d'água, transformando-os em ruas ou avenidas. Tal rearranjo dos espaços citadinos reconfigurou a localidade das paisagens praticadas pelos habitantes das baixadas e, mesmo, dos espaços ocupados pelas camadas médias no corpo da urbe amazônica, já que os limites entre baixadas, bairros de classe média e alta nem sempre são precisos na cidade de Belém⁵, fazendo com que, de formas distintas, todos os praticantes do mundo urbano experimentem as transformações, ou mesmo, sofram as consequências dos maus usos das águas urbanas na metrópole amazônica.

³ A exemplo dos documentos denominados “Manual de Operação e Manutenção de Drenagem, Vias e Obras de Artes Especiais da Bacia do Una (Companhia de Saneamento do Pará, 2002); “Manual de Operação e Manutenção das Comportas do Una e Jacaré” (Companhia de Saneamento do Pará, 2001a) e do “Manual de Operação e Manutenção do Sistema de Esgoto Sanitário e Água Potável da Bacia do Una (Companhia de Saneamento do Pará, 2001b)

⁴ Neste estudo compreendemos que a noção de igarapé é corrente no contexto amazônico, referindo-se a um curso d'água de proporções variáveis, que pode tanto indicar a existência de um córrego ou de um pequeno rio que banha certa região, com extensão bastante diversa, constituindo uma microbacia.

⁵ As fronteiras entre os bairros nobres e as ocupações pauperizadas na cidade, se não aparecem necessariamente como manifestações físicas de afastamento, dada a proximidade entre ambos, manifesta-se visivelmente pela assimetria de caráter simbólico e na configuração paisagística, envolvendo certo planejamento e acesso a bens e equipamentos urbanos, quicá de arborização.

O Projeto de macrodrenagem da Bacia do Una foi completado pela instalação de comportas na foz dos canais do Una e do Jacaré, de modo a evitar a livre entrada das águas da Baía do Guajará no interior da cidade e, assim, impedir os alagamentos (Companhia de Saneamento do Pará, 2006). A partir de então, antigos igarapés se tornaram canais de drenagem, seus fluxos em direção à Baía do Guajará foram bloqueados, e uma bacia hidrográfica foi transformada em um sistema técnico com pouca utilidade além do acúmulo de águas pluviais e de esgoto.

É preciso deixar evidente que ao longo das observações etnográficas realizadas especialmente entre os anos 2013 e 2016 – associadas ao fato de que ambos os autores são moradores de Belém – foi comum encontrar profissionais e técnicos contrários a este paradigma de projeto de drenagem. "O igarapé morreu", diziam alguns. De todo modo, a etnografia junto às comunidades impactadas pelo Projeto Una – e que deu origem à tese de doutorado do primeiro autor (SOARES, 2016) sobre as transformações urbanas e a dinâmica das memórias ambientais em Belém (PA) – revelou que realmente foram produzidas mudanças sensíveis nas relações entre as pessoas e as paisagens hídricas que, todavia, engendraram outras complicações socioambientais no contexto urbano metropolitano.

O artigo em questão enfoca algumas destas mudanças nas relações com as paisagens hídricas, mais especificamente a partir do ponto de vista de sujeitos que vivem em áreas que sofreram impactos diretos ou indiretos das obras de macrodrenagem da Bacia do Una. Portanto, buscamos a partir do olhar de seus habitantes urbanos indicar não apenas as novas feições dos lugares, mas as problemáticas oriundas do projeto técnico que afeta diretamente as suas vidas. Além disso, discutimos as concepções de moradores das margens de canais da Bacia do Una sobre as complexidades ecoantropológicas que seriam próprias às dinâmicas de uma natureza natural (INGOLD, 2000) reverberando nas interações humanas e não-humanas na cidade de Belém, considerando-se as ambiguidades inerentes aos interstícios entre a casa, a rua e o canal (DAMATTA, 1997) como um dilema socioantropológico "ecologicamente situado" – para usar uma expressão de Freyre (1973) – no seio da metrópole amazônica.

O pano de fundo dessa discussão é no nosso ponto de vista o advento de grandes projetos de saneamento que reconfiguraram as fronteiras entre os domínios ontológicos da cultura e da natureza (DESCOLA, 2003) na urbe, principalmente nas margens dos canais, colocando em outros termos as complexas relações entre humanos e não humanos visíveis e invisíveis no mundo urbano contemporâneo de Belém, bem como as feições das paisagens vividas no

entrelaçamento entre humanos, não humanos e sobre-humanos no contexto de uma metrópole situada na Amazônia Oriental.

O igarapé – ente natural implicado nas cosmologias dos mundos do fundo e das encantarias como expressões culturais sensíveis do universo amazônica – pode até estar “morto”, dessacralizado ao transformar-se em “canal”, vala ou valão, estes últimos sendo entes culturais e signos de uma modernidade degradadora do vivo, construídos e entendidos como derivações simbólicas do perecimento do igarapé. No entanto, a força simbólica das imagens relativas ao corpo hídrico persiste como potência cosmológica amazônica na urbe – um ente não humano fluido – ainda que transfigurada na forma morta ou moribunda do canal, indicando que as ações humanas operam na transformação dos naturais em matérias primas para a produção de bens e usos diversos, isto é, como motriz da lógica capitalista que aprisiona o vivo na perspectiva do consumo.

Não é raro alguns moradores referirem-se ao canal como “vala” ou “valão”, sobretudo em situações que trazem à tona a questão da sujeira e do risco de contaminação pelo contato com a água. Nesse contexto, a relação entre risco, culpa e tecnologia se torna evidente. A tecnologia, como apontaram Mary Douglas e Aaron Wildavsky (1992), já foi um dia responsável pela superação da vinculação entre moral e perigo. Se antes a falta de conhecimento científico sobre perigos naturais era vista como um problema moral, hoje é a utilização dessa tecnologia – representada no caso de Belém por um sistema de macrodrenagem anacrônico, receptor de esgoto sanitário e incapaz de conter a demanda pluviométrica da cidade – que emerge como fator de risco.

Geralmente associado a doenças, lixo e inundações, o canal é compreendido por parte da população – e alguns técnicos – como um rio que morreu sacrificado por políticas públicas de urbanização e saneamento equivocadas, que desconsideram as complexidades dos cursos d'água no contexto amazônico e, muito menos, a sua simbólica de imagens e fulgurações imaginárias. Assim, na ausência de uma síntese satisfatória entre a cidade e seus rios, o canal representou uma solução técnica para a instrumentalização da natureza com alto custo social e ambiental para os coletivos mais que humanos existentes nos lugares de pertença que praticam (ou vibram na) a sua topografia fantástica e sua ecoantropologia sensível.

Sendo assim, neste artigo tentaremos mostrar que esta “morte” do curso d'água não é definitiva e que as ideias de “igarapé” ou de “canal” são categorias negociadas e situacionais que variam conforme os pontos de vista, as perspectivas, ou ainda, de acordo com as posições que ocupam aqueles que

narram os lugares no jogo dos poderes instituídos na arena socioambiental urbana, a partir de suas visões de mundo atreladas à práticas socioespaciais citadinas. Ao redor destas categorias e valores orbita um conjunto diverso de imagens em torno do universo sensível das águas na Amazônia que evoca tanto um psiquismo hidrante (BACHELARD, 2008), quanto uma problemática antropológica que mescla relações interespécies de caráter ecológico, porque ecossistêmicas, além de uma simbólica das imagens perspectivadas na transfiguração de formas bioculturais⁶, ou mesmo de “devires biosociais” (PITROU, 2015; INGOLD; PALSSON, 2013) no contexto belenense.

Isso significa que as categorias “igarapé” e “canal”, assim como, “natural” e “cultural”, ressoam em outras categorias caras à antropologia, tais como “pureza” e “impureza” (DOUGLAS, 1983) ou sagrado e profano, por exemplo. Sendo assim, elas não apenas emergem com sua importância na vida social, sendo alternadas nos jogos simbólicos das sociedades complexas (VELHO, 2003), como revelam-se enquanto dimensões socialmente diferenciadas na percepção dos agentes sociais em interação, a ponto de engenheiros, moradores e antropólogos acionarem seus distintos – mas nem por isso excludentes – sistemas simbólicos para qualificar as transformações nas paisagens hídricas belenenses.

No entanto, o exame das atitudes em relação ao ambiente hídrico urbano não se refere apenas aos significados atribuídos aos espaços, mas também leva em conta as interações entre humanos e não humanos, mediante uma socialidade na qual os não humanos – e entre eles a própria água – devem ser considerados mediante suas (inter)agências como entes que interferem ativamente nas práticas humanas, sendo responsáveis pela produção do espaço urbano e pelas significações que emergem nas interações entre humanos e não humanos nas paisagens coexistenciais urbanas (SILVEIRA, 2016), considerando suas dimensões multi, inter e transespécies no mundo urbano contemporâneo belenense.

Portanto, se estamos atentos às estratégias de poder materiais e discursivas sobre o controle dos recursos naturais na urbe moderna, centradas em grande parte na gerência/gestão sobre as formas de vida – humanas e não humanas – e em processos de higienização, também não podemos perder de vista as sutilezas da “cidade sensível” (SANSOT, 1986), a partir da qual vislumbramos uma ecossistêmica urbana vivenciada no cotidiano e suas proliferações simbólicas de sentido no e acerca do mundo, quando aquilo que se entende por “natureza” agencia a produção da vida social e contribui para moldar as suas feições na urbe pela produção diversa de vida outra-que-humana.

⁶ Aqui nos inspiramos, obviamente, no perspectivismo ameríndio (Viveiros de Castro, 2002), mas também naquele de caráter caboclo (Wawzyniak, 2003; 2012; Maués, 2012), assim como numa leitura antropológica das estruturas do imaginário (Durand, 2002).

1. As chuvas e a re-naturalização do urbano

No decorrer do século XX e início do século XXI a Bacia do Una converteu-se no foco de problemas habitacionais e socioambientais na cidade de Belém, envolvendo uma vasta rede técnica de drenagem e escoamento de águas e esgotos em direção à Baía do Guajará. A outra função desse sistema de macrodrenagem era a de evitar os alagamentos, que durante muito tempo acometeram os habitantes das baixadas, diante da sazonalidade dos meses de chuva e das chamadas “marés altas” (variando, geralmente, de dezembro/janeiro a abril/maio, dependendo do ano). No entanto, sabe-se pelo menos desde 2005, que as obras do Projeto Una têm se mostrado incapazes de corresponder à demanda pluviométrica da cidade (SOARES; CRUZ, 2019). O resultado tem sido a ocorrência de sucessivas inundações pelo transbordamento dos canais em alguns pontos da referida bacia hidrográfica. As causas técnicas e políticas desses alagamentos e as falhas no Projeto Una não são objeto deste artigo, embora seja necessário dizer que a manutenção do sistema de drenagem prevista nos manuais de operação do projeto após a sua conclusão, jamais foi executada (SOARES, 2016). Esta falta de manutenção tem resultado em inundações recorrentes, as quais constituem episódios em que as complicadas fronteiras entre cultura e natureza numa cidade amazônica são reconfiguradas pelos seus habitantes, enquanto experiências tensionais ligadas às formas de praticar a urbe sob o signo constante do risco e da catástrofe.

Neste contexto de crise ambiental com fortes implicações socioantropológicas no mundo urbano belenense, as relações entre humanos e não humanos nas proximidades dos canais também são reconfiguradas pelas suas interações no mundo urbano. Isso se dá principalmente a partir das possibilidades de relações interespecíficas nas paisagens coexistentiais urbanas que encerram aspectos tensionais, envolvendo formas de sociação e de socialidades simbólico-práticas que entrelaçam sensivelmente entes biótico e abióticos – e, por isso mesmo, habitada por entidades culturais imaginárias (LEZAMA LIMA, 1988) de caráter sobrenatural – figurando, assim, como dimensões de lugares altamente manejados e detentores de memórias, pois emergem como fenômenos heterogêneos que tanto (re)aproximam quanto friccionam as relações entre existentes visíveis ou não, quiçá visíveis em determinadas situações ao longo do tempo no espaço urbano.

Há uma dinâmica de forças e imagens, enfim, de formismos interespecíficos no vir a ser das paisagens citadinas onde, por exemplo, os desastres como inundações urbanas constituem o colapso das maneiras

institucionalizadas de se relacionar com aquilo que se entende por “natureza” (OLIVER-SMITH, 2002) na urbe. A literatura antropológica sobre catástrofes naturais possui vertentes que pontuam a importância de observar como as relações com a natureza e o natural – no sentido ecossistêmico – são modificadas em eventos nos quais as pessoas experimentam extremos climáticos (OLIVER-SMITH, 2002, p. 24). Nestes termos, o pilar da formação do pensamento filosófico ocidental e do conhecimento científico, a distinção entre cultura e natureza enquanto domínios ontológicos distintos (DESCOLA, 2003), é sensivelmente afetado quando ocorrem desastres socionaturais.

No contexto urbano amazônico, consideramos que tal questão tem consequências não apenas ecossistêmicas, mas também se relaciona às “formas sensíveis” (SANSOT, 1986), ou seja, ao imaginário e à sua potência de imagens (DURAND, 2002), ou melhor, implica a manifestação de imagens sutis do sobre-humano. Nessas ocasiões os elementos naturais que se acreditava estarem “domesticados” retomam suas agências e se reapresentam de maneira agressiva e incontrolável nos lugares. Para o caso de Belém, uma tempestade rigorosa parece ser capaz de transpor os limites impostos pelas tecnologias de drenagem e saneamento, tomando para si o controle da situação e, conseqüentemente, da vida na urbe, pois uma paisagem é sempre algo que, parcialmente, escapa ao controle humano no sentido de ser um imponderável da vida socioambiental.

Em uma metrópole amazônica como Belém, onde a presença das águas no cotidiano dos habitantes e no funcionamento dos equipamentos urbanos de saneamento tornam imprecisas as fronteiras entre cultura e o que se entende como natureza, as inundações urbanas levantam suspeitas sobre a “não-naturalidade” da metrópole (COLTEN, 2005), ao mesmo tempo em que representam a reconquista da cidade pelos elementos naturais, no caso as águas, e todos os seres existentes possíveis que habitam e circulam naquele meio. Assim, as sensibilidades em relação à natureza e ao natural diante da cultura são afetadas, sobretudo, porque as certezas do controle dos seres humanos sobre o mundo natural são questionadas, ou mesmo, colocadas em risco, já que suas fronteiras são borradas. Neste processo, não são apenas as subjetividades individuais que são atingidas. São postas à prova as formas de organizar as coisas no mundo dentro de uma cosmologia que separa cultura e natureza, enfim, que pressupõe o domínio da primeira sobre a segunda como condição de sua existência. É nesse jogo relacional que as agências não humanas emergem com a força que lhes é inerente, exigindo do humano um reposicionamento simbólico-prático diante de seus dinamismos.

Susanna Hoffman (2002), em seu trabalho sobre o grande incêndio de Oakland no estado da Califórnia em 1991, chama a atenção para alguns aspectos do simbolismo dos desastres e seu papel no colapso da dualidade ontológica. O referido incêndio ocorreu durante três dias seguidos em uma área urbana habitada por camadas médias e bem educadas, deixando mais de três mil casas destruídas. No decorrer do artigo a autora dá um exemplo sobre como o desastre alterou a relação entre humanos e não humanos naquele contexto. Conta a autora (HOFFMAN, 2002, p.123) que existia um medo generalizado de que os animais domésticos que haviam escapado do incêndio e se perdido nos bosques tivessem se asselvajado, retornando assim ao descontrole da selvageria e ao temor que ela evoca. O empenho em localizar os bichos de estimação se constituía como mais uma das formas de reconduzir as paisagens caóticas do bairro de volta à ordem. Portanto, redomesticá-los significava, naquele momento, a reafirmação da separatividade entre natureza e cultura reificando o domínio de uma pela outra, colocando assim as coisas em seu devido lugar.

No trabalho desta autora é perceptível que "cultura" escapa à sua dimensão semiótica, para se configurar como sinônimo da ação humana sobre a natureza. Esta ação, caracterizada por Marx como a condição humana por excelência – o trabalho – estabelece uma relação dialética entre sujeito e objeto que mais tarde é reaproveitada por Lévi-Strauss (2009) em sua distinção entre natureza e cultura. O esquema lévi-straussiano sugere que humanos agem sobre a natureza tornando-a domesticada na medida em que imprimem ordem e regras particulares ao todo indiferenciado de uma natureza vista como universal (LÉVI-STRAUSS, 2009). A desordem, assim, aponta para a retomada por parte da natureza de sua agência, escapando ao controle humano, quando há o risco das regras particulares da cultura – históricas, dinâmicas, frágeis – serem engolidas pela universalidade e perenidade das leis da natureza. O medo de retorno à natureza sinaliza a disrupção da ontologia naturalista moderna, segundo a qual a natureza engloba os humanos enquanto espécie, ao passo em que estes sentem que precisam progressivamente se distanciar da natureza para serem verdadeiramente humanos (VIVEIROS DE CASTRO, 2002).

Ora, em Belém é a água que provoca destruição e tensiona as fronteiras entre cultura e natureza, caotizando os seus limites físicos e imaginários no mundo urbano. Isto fica evidente quando pensamos no maior desvanecimento entre as já confusas relações entre os espaços públicos e privados na Amazônia, que se dá em virtude do regime de chuvas associados aos intensos fluxos das águas e de suas elevações de níveis, neste caso, sob a forma catastrófica das

enchentes, quando as águas do espaço público constituído pelos canais de drenagem invadem o âmbito privado das residências⁷.

Foi possível observar este processo em uma visita à casa de Alexandre, morador do Bairro da Pedreira, na Vila Freitas, logradouro que parte das margens do Canal do Galo. Durante a visita à Alexandre logo após uma inundação percebia-se o cenário caótico provocado pela invasão das águas: nele a inversão da ordem e de lugares era evidente. Ali o que antes pertencia ao público e aos privados se confundia, pois o que havia dentro da casa a água havia levado, se considerarmos papéis, documentos, partes do assoalho, das paredes de madeira e pequenos objetos facilmente carregados pela água. Por outro lado, aquilo que pertencia ao fundo do canal fora trazido para dentro da casa, tal como lixo, lodo, dejetos sanitários e, até mesmo, animais como peixes e répteis, como ficou evidente após aquela inundação. Naquela mesma semana, Dona Raimundinha, outra moradora da rua, encontrou no seu quintal uma família de tartarugas. Nem ela e nem Alexandre sabiam dizer se os quelônios procediam do canal que transbordou ou se eram oriundas da criação de algum vizinho das redondezas.

A elevação do nível das águas e o transbordamento dos canais, além dos problemas sanitários e das perdas materiais decorrentes, trazem à tona o problema da convivência com animais indesejados e que são trazidos pela inundação. Certa vez Alexandre falou sobre como era a sua casa na época em que se mudou para a Vila Freitas. Enquanto falava sobre a drenagem da rua e da água que se acumulava embaixo das casas, lembrou-se de um episódio em que teve medo da presença de animais trazidos pela enchente até a sua morada:

Então, eu me lembro bem disso: foi em 85 que nós viemos pra cá. Nós viemos pra cá no dia 16 de dezembro de 1985. E eu observava que quando a minha mãe lavava a louça, debaixo da casa na direção da pia a água ficava limpa. Então eu via bem assim pedaço de tomate, bago de arroz que cai no ralo né. E eu me lembro que tinha. Eu achava que eram cobras, mas não eram. Eram muçuns, moreias. Então eu observava que eles ficavam ali comendo essa comida, esse resíduo. E aí eu pegava a bolacha creme-craque e jogava e eles comiam a bolacha. [...] No dia 14 de abril de 1986 deu uma chuva. O Projeto Una, ainda não se ouvia falar em Projeto Una. [...] E aí, eu me lembro bem disso, que a mamãe, a Dona Arlete, nossa vizinha dizia: “Minha vizinha, está enchendo!” A

7 No mundo urbano belenense a existência de certa dimensão confusional (MAFFESOLI, 1980) entre o público e o privado coloca em voga tanto as problemáticas inerentes às proximidades tensionais entre a casa e a rua apontadas por DaMatta (1997) para o contexto brasileiro, quanto as complexas dinâmicas que evocam o declínio do homem público (SENETT, 1999) no sentido dos jogos sociais relativos às manifestações da vida vivida, que considera o privado como constituição de si, inclusive na esfera das instituições próprias ao sistema individualista moderno (DUMONT, 1985), indicando as tensões em torno da noção de cidadania (DAMATTA, 1997), por exemplo, assim como, de um declínio da própria coisa pública, no sentido do descaso com o bem comum a partir de diversas esferas da vida social individualistas no sentido do egoísmo contido no termo, ou ainda, de diversos vetores de relação (MAFFESOLI, 1987) envolvendo projetos distintos (VELHO, 2003) na urbe que definem assimetrias socioculturais.

mamãe com sono entendia ela dizer: “Está chovendo!” A mamãe abriu a janela e disse: “Eu já sei”. Mas a mamãe pensava que ela estava dizendo que estava chovendo. Então, quando a mamãe acordou de manhã, quando ela tentou descer a escada, quando a mamãe pisou... Ela achou estranho o botijão de gás flutuando dentro da casa. E algumas coisas assim, panela, flutuando. E aí o quê que a mamãe faz? Ela bateu na parede me chamando: “Alexandre, Alexandre, acorda!” Aí quando eu me acordei, eu me sentei na cama e meti o pé na água. Aí: “meu deus, água!” [...] Tá, e aí quando eu acendi a luz eu vi a água limpa e o meu sapato, um com a meia boiando e outro com a meia no fundo. O sapato do uniforme da escola. E aí o que me ocorreu naquela hora? Aquelas cobras, aqueles muçuns, aquelas moreias que eu dava alimento: “eles devem estar aqui dentro”!

A narrativa do rapaz indica o estabelecimento de relações sinantrópicas que consideram o coabitar e o comensalismo entre humanos e não humanos, na qual os animais (os peixes muçuns – *Synbranchus sp*) povoavam as franjas do espaço doméstico – tirando proveito das interações com os humanos – quando, no caso, se alimentavam dos restos de comida da família sob o assoalho da morada, evocando associações interespecies bastante singulares. Com a inundação, as fronteiras entre natureza e cultura são rompidas e a parte superior da casa deixa de ser a morada humana de modo exclusivo. A tácita relação de comensalidade transforma-se em convivência indesejada quando humanos e não humanos partilham, compulsoriamente, as águas mediante uma experiência de devir coexistencial por ocasião das inundações. Portanto, a partir de posições/perspectivas distintas fica evidente que compartilham paisagens catastróficas interespecificamente.

O episódio catastrófico exacerba o fato de que animais e humanos se constituem mutuamente (CASSIDY, 2012) em termos interacionais, mesmo nos contextos urbanos. Porém, esses encontros interespecíficos não podem ser isolados de seus aspectos sociais e políticos. A elevação do nível das águas provocando a inundação de casas revela, sintomaticamente, os processos de marginalização e vulnerabilização das populações mais pobres na cidade de Belém. Estas se encontram desprotegidas, em primeiro lugar, por ocuparem terrenos mais baixos e com dificuldades de drenagem em virtude da lógica da distribuição de terras na cidade, bem como da segregação socioespacial que se desenvolve a partir desse processo. Nas áreas altas, habitadas por classes médias e abastadas, as relações de domesticação e de comensalismo, provavelmente se dão de maneira diferente e em outros termos, como aponta o trabalho de Silveira (2016).

A época das chuvas conduz constantemente outros seres considerados como selvagens às proximidades dos espaços domésticos, tensionando as fronteiras entre selvagem e doméstico. Até os dias de hoje os jornais da capital repercutem notícias

do aparecimento de ofídios trazidos pelas grandes águas da época de chuvas. Estes répteis são vistos, geralmente, nos taludes dos canais em meio ao mato e, às vezes, atravessando as vias marginais dos cursos d'água, chamando a atenção dos moradores que, motivados pelo sensacionalismo do insólito acontecimento, acionam a imprensa (figura 2) e o corpo de bombeiros para capturar o animal.

Figura 2 – Notícias sobre ofídios e répteis no mundo urbano de Belém



Fonte: SOARES, 2016, p. 116.

Entre as espécies encontradas com mais regularidade está a jiboia (*Boa constrictor*), que não é peçonhenta e tem hábitos pacíficos, apesar de ser popularmente considerada um animal perigoso, podendo medir de dois a quatro metros de comprimento na idade adulta. A outra espécie encontrada com ainda mais frequência que aquele réptil é a sucuri (*Eunectes murinus*), que também não é peçonhenta, pois assim como a anterior também mata suas presas por constrição, isto é, envolvendo o corpo da vítima e sufocando-a.

A simbólica da serpente tem as suas fulgurações imaginárias na Amazônia. As cobras grandes são seres encantados muito temidos e respeitados não apenas no interior, mas também no mundo urbano, pois estão associadas aos mistérios aquáticos, às turbulências das águas. Elas, como bem mostrou Eliade (1993), são as guardiãs das nascentes e dos cursos d'água, portanto, ofendê-las é de alguma forma desrespeitar a própria dinâmica das águas.

As serpentes, ainda, se ligam intimamente à ideia de construção de espaços que na Amazônia são tidos como "naturais", e entre eles destacamos os igarapés.

⁸ Sobre o tema das encantarias ver Maués (1999; 2012).

Assim como os humanos que abrem caminhos pelas matas, erguem pontes sobre a água e “domesticam” as paisagens consideradas selvagens, as cobras também agem sobre o meio, como aparece no trabalho de Sautchuk (2011) em que pescadores do Lago Piratuba reconhecem o espaço lacustre como resultado da agência combinada de muitos seres. Os pescadores se movimentam pelos caminhos das cobras⁹ (SAUTCHUK, 2011), em uma referência às marcas deixadas na água, no solo e na vegetação pela movimentação constante de grandes ofídios pelo local. Se os igarapés são – como afirmam as narrativas locais – caminhos de cobras, logo as serpentes são donas dos cursos d'água porque conservam sua agência sobre os lugares que criaram ao deslizarem seus imensos corpos pela mata.

Em Belém, não só a cidade avançou sobre as florestas alagadiças e de terra firme que ocupavam esses territórios, como também após a consolidação do núcleo urbano este manteve atrelamentos culturais e ecológicos com as águas e ilhas de seus arredores, formando um sistema por onde as serpentes ainda circulam nos interstícios entre o “natural” e o “artificial” da cidade. Portanto, existem grandes ofídios nas margens do urbano. É possível, inclusive, encontrar notícias em jornais (figura 2) onde tais seres “invadem” residências próximas aos canais e cursos d'água colocando moradores em risco, especialmente crianças pequenas.

As preocupações de Dona Barroso, por exemplo, senhora idosa moradora na comunidade Nova Aliança, situada na confluência entre os bairros da Sacramento e do Barreiro, giravam em torno desta questão. Nas proximidades tanto do Canal do Galo quanto do Canal São Joaquim, a Nova Aliança consistia em um bolsão de alagamento no interior de uma quadra sem qualquer serviço de infraestrutura urbana. O terreno, constantemente alagado, constituía em meio propício à atração da fauna oriunda dos canais. Por esta razão, Dona Barroso contou certa vez sobre uma cobra que havia ficado presa debaixo de uma casa em uma das passagens da Nova Aliança:

Aqui na Santa Rosa, debaixo duma casa lá, tem uma sucuri que a cabeça dela é bem desse tamanho! Eles viram um dia desse, viram um barulho: ela pegou um gato e engoliu! Um gato inteiro! Veio doze bombeiros e não conseguiram pegar ela, nem matar e nem pegar. Quando ela se mexe ali, sacode as casas lá. O bombeiro disse: “Não deixe criança brincar aqui!” Que ela engoliu um gato, como é que ela não pode engolir uma criança? Veio doze bombeiros e não conseguiram pegar porque eles vieram com um negócio pra jogar nela e ela só... Aí eles disseram que quando ela varar de novo é pra telefonar, que eles vem botar uma bomba e aí mata ela. Se secasse isso aí, como eu te disse: se botasse uma bomba pra puxar essa água aí, ela ia sair. Aí eles iam pegar ela, porque a água ia secar.

⁹ Conforme aparece no trecho a seguir: “A Cobra-grande [...] é o ser que detém em maior intensidade essa capacidade generalizada para gerar caminhos – onde ela passa surgem cursos d'água, onde ela mora aparecem poços profundos, onde ela não mais transita a água seca” (SAUTCHUK, 2011, p.92)

Ela não ia ficar no seco. É um perigo aí, essa cobra. Ela tem esse tamanho aqui, a cabeça dela! Sabe lá a grossura do corpo dela. Se engoliu um gato... E eles moram em cima dela. Muito perigoso, eu nem te mostrei a casa que ela mora, que ela vive lá de baixo. Quando ela se mexe lá, treme a casa. Porque ela não é pequenina. E eles ficam nem aí, nem ligam, nem nada!

O relato de Dona Barroso reflete as potências do imaginário em torno das serpentes amazônicas, especialmente do ofídio gigantesco que viveria abaixo da cidade de Belém e que, porventura, quando morder a sua própria cauda – fulgura a imagem do Oroboros e, por isso mesmo, do tempo – tudo virá abaixo, ou ainda, tudo na superfície tremerá diante de sua movimentação, como afirmam os narradores da cidade (MONTEIRO, 2007). Neste sentido, a casa serve como metonímia à cidade de Belém, pois evoca narrativas que contam sobre a existência de uma cobra gigante que habita os subterrâneos da metrópole. Trata-se, assim, de um animal de dimensões fantásticas que dorme sob a cidade, sustentando Belém sobre o seu corpo. Sua cabeça encontra-se nos subterrâneos da Igreja da Sé, enquanto a ponta da cauda está sob a Basílica de Nazaré. O dia em que esta cobra grande acordar e vier à superfície será o mesmo dia em que terá fim o projeto civilizacional belenense.

Símbolo cíclico do eterno processo de criação, destruição e recriação (ELIADE, 2000), a cobra promete aniquilar a cidade, o que também pode ser compreendido como a devolução de Belém à natureza. Portanto, a narrativa de Dona Barroso oscila entre o real e o fantástico como dimensões indissociáveis no devir das paisagens urbanas, sobretudo ao falar de um ofídio de dimensões consideráveis habitando sob o assoalho de uma casa na Nova Aliança, já que tal oscilação mostra-se como a reverberação das potências imaginárias da serpente no mundo amazônico. As casas, e especialmente a Igreja da Sé, tremerão pelo movimento da besta gigantesca cuja imagem mítica repercute nos movimentos do réptil que comumente faz a frágil habitação tremer na Nova Aliança. Aqui mito e história do presente se confundem na etnografia na cidade de Belém.

De todo modo, o relato de Dona Barroso aponta para o fato de que durante os invernos chuvosos amazônicos, as sucuris são vistas com relativa frequência nas baixadas, bem como nos arredores dos resquícios de matas ou nos canais que recortam a cidade, despertando fascínio, curiosidade e medo nos habitantes dessas áreas urbanas. Esses animais que habitam as margens dos rios e áreas verdes nas cercanias da cidade são trazidos para o interior da malha urbana pelas enormes massas pluviométricas, ficando presas no sistema de drenagem e, a partir daí procurando alimentos próximo aos cursos d'água onde há lixo, ratos, animais domésticos e, em situações mais trágicas, crianças. No caso narrado por Dona

Barroso é possível imaginar que a serpente tenha vindo do Canal São Joaquim, permanecendo embaixo de uma casa após a descida do nível das águas e, por fim, escolhendo o local para habitar. O solo constantemente alagado da Nova Aliança, assim como a abundância de detritos domésticos e animais de pequeno e médio portes para servirem de alimento podem ter constituído um habitat apropriado para o animal, evidenciando novamente uma relação sinantrópica interespecífica entre humanos e não humanos na metrópole amazônica.

Estes episódios mostram que o aparecimento de cobras e de outros bichos nos canais na época de chuvas reconfigura o papel simbólico do canal. De um espaço aparentemente estéril e transformado pelo homem, este se vê convertido em um lugar onde a vida e a natureza ainda podem emergir episodicamente e com força. A natureza aqui é entendida como os seus elementos inanimados juntamente com os seres que a habitam, bem como os fenômenos bioquímicos e físico-metabólicos que envolvem os elementos naturais, ou seja, é concebida como exterior à sociedade e pré-humana (HEYNEN *et al.*, 2006). No entanto, este conceito de natureza, bem como os discursos tecnocráticos que o legitimam é tensionado pelas práticas dos habitantes da Bacia do Una e, mesmo, pelos agenciamentos dos não humanos que compõem os ambientes urbanos. Nestes termos, as pessoas a percebem dentro de uma cosmológica multiversa, unindo o ecossistêmico ao fantástico num conjunto de paisagens sutis.

De fato, o cotidiano das pessoas que moram próximo aos canais é marcado por inúmeras tentativas do que poderíamos chamar de re-naturalização desses espaços. Um artigo do Amazônia Jornal, de 12 de março de 2011 (Portal ORM, 2011), revelava a existência de peixes no Canal da Avenida Visconde de Inhaúma, no Bairro da Pedreira. O jornal dava destaque às “centenas” de tilápias (*Oreochromis niloticus*) que apareciam mortas na superfície do canal, sendo que as autoridades já começavam a investigar a causa da morte dos peixes. O pesquisador Wolmar Wosiacke, do Museu Paraense Emílio Goeldi, declarou ao jornal que os peixes podiam ter aparecido no canal escapando de tanques de piscicultura, ou vindo da Baía do Guajará durante as enchentes. Espécie exótica e invasora, as tilápias também se reproduzem rápido e toleram água com pouco oxigênio. Por estas razões, o especialista afirmou que colônia de peixes não desapareceriam completamente do canal. Ainda, segundo o artigo, apesar de advertidos pelas autoridades sanitárias a não se alimentarem daqueles peixes, os moradores já haviam incorporado as tilápias do canal em sua dieta.

Como previra o pesquisador do Museu Emílio Goeldi, as tilápias não desapareceram do Canal da Visconde de Inhaúma. Em visitas ao local durante o trabalho de campo etnográfico, um dos autores deste artigo avistou um cardume.

Cinzentas, de dorso avermelhado e de vários tamanhos, elas nadavam nas águas claras e surpreendentemente límpidas do Canal da Visconde. Seu Alfredo, um morador de 85 anos que acompanhava o pesquisador, explicou o que acontecia: aqueles eram os resquícios do igarapé que existia antes na região. As águas cristalinas desse antigo curso d'água continuavam vertendo no leito do canal e nos quintais das casas de suas margens. Em algumas áreas da Bacia do Una os moradores ainda conseguem identificar as águas da proximidade de nascentes dos antigos igarapés, o que denota uma relação cotidiana da ordem do sensível, que contrasta com a concepção tecnocrática que orientou a transformação deste conjunto de corpos d'água em um imenso sistema de acúmulo de águas pluviais – e depois de esgoto sanitário – com destino à Baía do Guajará.

A presença de peixes no canal, e sua retirada para alimentação, reflete a tentativa dos moradores de re-naturalizar as paisagens hídricas agonizantes na cidade. Em várias ocasiões os moradores buscam retomar esta relação com o canal que um dia já foi rio, ou igarapé. Bosques de árvores frutíferas são plantados nas margens numa espécie de contra-uso do espaço (PROENÇA LEITE, 2002), motivado pela criatividade popular que em suas agências reconfiguram as paisagens urbanas, o que culmina na transformação desses lugares em quintais, jardins e pomares à revelia da fiscalização e da vontade do poder público municipal de dominá-lo tecnocraticamente.

Casais namoram à beira dos canais e amigos se reúnem reproduzindo formas de sociabilidade ribeirinhas no mundo urbano belenense. Deques de madeira são erguidos sobre os taludes dos canais, onde os moradores tomam sua cerveja enquanto apreciam o “rio”. Além disso, estabelecimentos comerciais como bares são construídos – de maneira absolutamente informal – sobre os taludes dos canais, evidenciando as táticas de sobrevivência dos moradores dessas áreas, o que é possível pela dinâmica da presença e da ausência do Estado em suas margens (DAS; POOLE, 2004). Ao mesmo tempo, estes pequenos comércios emulam as formas elitizadas de apropriação e consumo dos espaços ribeirinhos da orla da cidade nas últimas décadas, porém não sem remeter ao magnetismo das águas e às formas de sociabilidade que lhes são derivadas, fazendo referência à duração de experiências ribeirinhas por parte dos habitantes da cidade, seja no mundo urbano belenense seja no interior do estado para o caso daqueles que migraram para a capital.

As grandes chuvas que geralmente ocorrem de dezembro a abril também têm certa agência na re-naturalização do urbano. Elas parecem potencializar o retorno dos canais a um estado – por certo idealizado – anterior à intervenção técnica sobre a natureza na Bacia do Una. Quando há grandes precipitações, o volume de água muda a aparência dos canais, remetendo às grandes marés da

Baía do Guajará que invadiam a cidade antes da instalação de comportas¹⁰ na sua foz. O ambiente estéril dos canais parece ganhar vida com a aparência de movimento de maré causada pela intensa pluviosidade. Assim, o excesso de água durante o inverno também altera a percepção dos moradores sobre e separação entre cultura e natureza estabelecida nas intervenções urbanísticas ocorridas na Bacia do Una. Ao narrarem as experiências com inundações e alagamentos, é comum alguns moradores dizerem: “isso aqui virou um rio” – fazendo referência às mudanças na aparência e no comportamento dinâmico das águas.

Em algumas ocasiões foi possível testemunhar essa mudança de status do canal em rio. Numa tarde de chuva intensa um dos pesquisadores observava um adulto e algumas crianças tomando banho no Canal do Galo. Este banho mostrava que o canal podia virar rio novamente a partir da alteração de seu volume de águas, ou seja, podia ganhar volume e correnteza. Ao alimentar-se com as águas das chuvas que diluem a sua sujeira, ganhava a cor barrenta dos rios da região ao invés do usual tom cinzento-escuro.

Com as chuvas, o canal adquire profundidade novamente e seu solo lamacento encontra-se a metros da superfície, onde os pés não podem alcançar. O canal cheio d’água prestes a transbordar apresenta certa beleza, um vislumbre do rio que já foi um dia, mesmo porque paisagens catastróficas podem também ser belas (CLOAREC, 1989). O ambiente agenciado pela ação humana pode rejeitar as intervenções sofridas, mesmo que apenas por uma tarde de chuva, evocando paisagens de outrora, assim como antigas práticas e formas de sociabilidade trazidas à tona pela memória coletiva dos habitantes do lugar.

As chuvas encadeiam a re-naturalização dos canais sob uma perspectiva lúdica através banhos no canal. Do ponto de vista do insólito e do fantástico, as chuvas colapsam dualidades ontológicas com o aparecimento de animais selvagens no interior da malha urbana e suas figurações monstruosas, como é o caso das Cobras Grandes. Porém, não se pode esquecer que o excesso de águas que caracteriza esses eventos também evidencia as deficiências estruturais de drenagem da cidade, o que seria no nosso ponto de vista uma outra faceta do monstruoso. No último caso, a re-naturalização do ambiente é experimentada no cotidiano de maneira negativa, pois a ambiguidade da natureza se revela na medida em que ela deixa de se apresentar enquanto “mãe” para apresentar como “monstro” (HOFFMAN, 2002) durante os alagamentos, uma terceira via de sua figuração na urbe. Nestas ocasiões em que a natureza se apresenta enquanto monstruosidade causadora de destruição e impossível de ser controlada, fica

¹⁰ Barreiras mecanizadas que controlam o fluxo de água entre a Baía do Guajará e o sistema de macrodrenagem da Bacia do Una.

evidente o quanto as “catástrofes naturais”, como inundações, abalam a fé no progresso e colocam em ponderação o fiasco tecnológico das cidades (HOFFMAN, 2002), bem como dos modelos de urbanização implantados pelos tecnocratas.

2. Outros entes não humanos: encantados e visagens na urbe

Os não humanos que habitam os canais e suas margens não se limitam às cobras, muçuns, tartarugas, ou mesmo, filhotes de jacarés. É necessário reafirmar que naqueles canais que mantiveram seus taludes "naturais", os moradores plantam árvores frutíferas e cultivam pequenos jardins. A relação dos moradores com aquilo que se entende por natureza inclui as plantas como mais uma categoria de não humanos no contexto da Bacia do Una urbanizada. Portanto, assim como acontece no caso de animais que partilham as substâncias domésticas com humanos e invadem as residências, as plantas também podem transgredir as fronteiras da não-humanidade estabelecidas no cotidiano dos moradores, embaralhando a distinção entre os domínios ontológicos entre natureza e cultura no mundo urbano contemporâneo de Belém.

Tal dimensão sensível da vida social emergiu na narrativa de Seu Laércio, um senhor de 74 anos, marido de Dona Lourdes, uma das interlocutoras da pesquisa, ambos moradores na Mena Barreto, comunidade situada às margens do Canal do Galo, no Bairro do Telégrafo. Enquanto a Passagem Mena Barreto consiste em um emaranhado de vielas que se estendem pelo interior do quarteirão, a casa de Dona Lourdes e Seu Laércio situa-se bem à frente do canal. No pátio de sua casa, rodeado pelas plantas cultivadas pela senhora, e bem próximo à vegetação das margens do canal, Seu Laércio encadeou as seguintes narrativas sobre paisagens fantásticas na urbe:

Aqui dentro de casa [risos], o quarto era desse lado de cá. Eu tinha uma penteadeira e a Lourdes pegou uma vasilha com uma aguinha, assim, e colocou uma planta aquática dentro daquilo ali. Nessa época o meu ex-genro ainda tava aqui com a gente morando. Aí eu dormi e veio aquele pesadelo! Aí eu gritava: "Dona Lourdes, Dona Lourdes, Téo, chama a Dona Lourdes, tem um cara aqui perto de mim!" Disque era um caboco grande! Nu da cintura pra cima! Assim, de braço cruzado. Tá bom, aí eu despertei. Aí o sono pegou em mim. Pegou de novo e eu senti aquela mão aqui na minha cabeça. E haja eu gritar na rede: "Téo, Téo, chama a Dona Lourdes!" Quando foi de manhã eu disse: "Olha, tira essa planta daqui que ela tá fazendo visagem pra mim!" [...] "Eu já vi. Eu já vi coisas assim... Ano passado! Eu levantei era de manhã cedo, era umas quatro e meia pras cinco, eu sempre tenho o costume de tá levantando e olhando aqui fora. Aí do canto pra cá aí eu vi um moreno, calça branca e nu da cintura pra cima. Aí vim seguindo pra cá. De repente que eu virei, cadê o cara? Desapareceu. Aí eu olhei lá no canto onde tinha uns pedaços de tubo pra ver se era onde o cara tava escondido. Aí contei pro pessoal:

"Olha, tinha um camarada aí andando de manhã cedo!" Bom, nós temos plantas aqui que se transformam! Aquele rio negro... Pra você ver, às vezes, a gente não vê, mas acontece com outras pessoas."

A sua narrativa envolvendo um episódio fantástico evoca uma série de imagens presentes no universo sensível amazônico, mais especificamente àquelas relacionadas às plantas que se transformam em homens de torsos nus. Seu Laércio prosseguiu contando mais uma história semelhante:

Aqui no quintal onde tá a casa da minha filha tinha uma Castanhola. Aí veio uma menina cedo da noite. Ela veio passando, ela olhou debaixo da castanhola, tinha um camarada lá. Do mesmo jeito: nu da cintura pra cima. Ela chegou comigo, assim: "Seu Laércio, olha, tem um homem aí no quintal, vai lá olhar!" Eu disse: "Não, não vou, não!" A mulher chega tava pálida! Aí demos um copo de água pra ela, ela bebeu e foi embora. Passou uns dias, uma família que tava bem aqui, tava pra Brasília. E a menina que era filha da dona da casa vinha da festa. Aqui, e lá na casa da minha neta, tinha outra castanhola e tinha um pé dessa planta Rio Negro. Quando chegou mais perto, que ela viu, saiu correndo! Ela se assustou de ver aquele homem em pé! Quando foi de manhã ela veio me falar: "Seu Laércio, tinha um homem em pé debaixo da castanhola!" Mas é tudo da, como é que se diz, tudo da planta. Do Rio Negro. Tem o Rio Negro, tem o Rio Branco. O Rio Branco ele é todo pintado. Tem a Jiboinha, tem Comigo Ninguém Pode. Essas plantas a gente já tem aqui há muitos anos. Um tempo desse eu tava assistindo um programa na televisão e uma senhora falou o seguinte: "Olha, se você tiver planta na sua casa, não corte. Deixe ela ficar aí, que essas plantas protegem muito a pessoa". Como é que elas chamam? Espada de São Jorge, Comigo Ninguém Pode. Ali naquele canto do canal tá cheio desse Rio Negro!

Na parte final de sua narrativa, Seu Laércio dá nome à planta que se metamorfoseia, Rio Negro, definindo a sua função protetora ao mesmo tempo em que situa as margens do canal como habitat da planta. Embora não tenha sido mencionado na referida entrevista, a condição de habitantes da cidade de Belém também insere os autores em determinadas redes, onde sujeitos portadores de um saber popular amazônico sobre vegetais e suas propriedades consideram o Rio Negro uma planta medicinal capaz de curar parasitoses e outros males intestinais de pessoas doentes.

As histórias contadas por Seu Laércio foram suscitadas por uma pergunta feita durante uma entrevista realizada na casa do interlocutor, neste caso, a respeito da incidência de visagens e assombrações nas imediações do canal. Sabe-se que as águas amazônicas conservam uma dimensão fantástica e fabulatória que se expressa nas histórias de encontros com seres sobrenaturais como as mães d'água, oiaras, animais encantados e espíritos protetores dos rios (Tocantins, 1976). Estudiosos da Amazônia em trabalhos clássicos (GALVÃO, 1976) e contemporâneos (MAUÉS, 1999; CRAVALHO, 1998) situam seres fantásticos

como encantados e espíritos do fundo como elos – e, mesmo, enquanto mediadores – das relações entre populações ribeirinhas e as águas, o que indica as potências imaginárias dos entes culturais de caráter sensível (SANSOT, 1986; LEZAMA LIMA, 1988; DURAND, 2002) presentes no mundo amazônico, inclusive, na metrópole.

Fora da região amazônica – mas com aspectos que reverberam nas problemáticas que estudamos – o trabalho de Devos (2007) com habitantes do Delta do Jacuí, Região Metropolitana de Porto Alegre (RS), sugere que o aparecimento de seres imaginários como fogos-fátuos reproduzem interdições morais ligadas aos cuidados com a água em um contexto mais amplo de crise urbana e ambiental. Mais do que uma bússola ética da relação dos humanos com os recursos naturais no mundo material que remete às relações entre moral e perigo, discutidas por Mary Douglas e Aaron Wildavsky (1992), os encantados e visagens vêm sendo considerados pela antropologia contemporânea (VIVEIROS DE CASTRO, 2002; LANGDON, 2001) enquanto categorias de não humanos, sendo alteridades em conjunto com as quais os humanos compõem uma ordem cosmológica que não apenas organiza as concepções de cultura e natureza a partir do vivido, mas também norteia as relações entre o mundo visível e o mundo invisível, bem como as consequências da interpenetração de um pelo outro e, enfim, de seus entrelaçamentos (INGOLD, 2000). Trata-se, portanto, de expressões imaginárias no contexto amazônico.

A vida próxima ao rio e seus afluentes acaba por incluir na convivialidade cotidiana de seus habitantes toda uma gama de seres ou entes que, a princípio, estão relacionados à natureza do lugar. Já citamos os animais e a própria água na qualidade de não humanos que interagem com os moradores e tensionam a ontologia naturalista moderna. Ao associar a metamorfose da planta a uma aparição “visagenta”, Seu Laércio indica que o homem descamisado é um encantado, ou uma alma penada.

É necessário contextualizar os assombros e visagens nas proximidades dos cursos d'água em Belém. Para darmos um exemplo, o antigo Igarapé das Armas – hoje conhecido como a via canal Avenida Visconde de Souza Franco – também era conhecido como Igarapé das Almas. Os dois nomes – das Armas e das Almas – remetem a uma mesma experiência histórica. Monteiro (2007) conta que no século XIX os revolucionários separatistas conhecidos como cabanos tinham como prática esconder suas armas, as quais eram enterradas nas margens do referido igarapé, que na época situava-se nos arrabaldes da cidade. O nome “das Almas” surge após o massacre dos revoltosos. Conta-se que muitos dos combatentes caídos foram vistos às margens do igarapé procurando as armas que haviam enterrado em vida. Logo, as narrativas sobre os espíritos dos mortos que habitavam as margens daquele curso d'água remetem a uma “cultura do

terror” (TAUSSIG, 1993) ligada à contenção e massacre da revolta popular denominada Cabanagem, ocorrida no século XIX.

Por um lado, narrativas sobre visagens como a de Seu Laércio apontam para a acomodação de um tempo cíclico (DURAND, 2008) e da experiência civilizacional belenense baseada no terror¹¹. Por outro, assombros desse tipo também mantêm uma relação com as práticas cotidianas dos moradores das margens dos canais. O Rio Negro, a planta visagenta, encontra-se em grande número nos taludes do Canal do Galo, os quais são usados como espaços para a elaboração de pequenas hortas por alguns moradores.

Por outro lado, sabe-se que o aumento das famílias e a repartição do terreno da casa entre irmãos também ocasiona a perda de área verde no interior das quadras, tornando-as, principalmente, locais para a construção de habitações situadas muito próximas umas das outras. Neste caso, a função de quintal ou de jardim, enquanto espaços conviviais, se desloca para as encostas íngremes dos taludes dos canais.

De todo modo, observamos entre a casa e as margens do canal duas séries combinadas de não humanos interagindo na vida cotidiana da família de Seu Laércio: as plantas e os mortos. Consideramos o espectro do cabano como uma figuração sobre-humana, a partir das reflexões de Viveiros de Castro (2002) sobre cosmologias amazônicas que não reconhecem a descontinuidade sociológica entre vivos e mortos, figurando assim de forma análoga ao não reconhecimento da ruptura entre cultura e natureza. Viveiros de Castro explica que, de acordo com a sua noção de perspectivismo, a medida da humanidade de um ser é o seu corpo, pois é através do corpo que ele percebe a humanidade em si e nos outros. A partir do momento em que os espíritos estão separados de seus corpos e à deriva na natureza, então deixam de ser humanos (VIVEIROS DE CASTRO, 2002). Havendo uma disjunção do espírito em relação ao seu corpo, este espírito é atraído por outro corpo, como, por exemplo, o corpo dos animais ou, no caso da narrativa apresentada, de uma planta que habita as margens do canal. Ao considerarmos o espírito como um sobre-humano vinculado a um não humano, o humano nas paisagens é ressituaado. Percebe-se que na narrativa de Seu Laércio a continuidade social e cultural entre vivos e mortos é observada na díade espírito-planta que confunde as fronteiras entre humanos e não humanos, bem como evidencia o conteúdo transespécies no devir de suas formas no espaçotempo intimamente ligadas ao mundo aquático amazônico.

¹¹ O tema das visagens e narrativas fantásticas na urbe amazônica já foi focado pelos autores deste artigo em outros trabalhos, a exemplo de Silveira e Soares (2008; 2012).

Fica evidente, portanto, o animismo amazônico presentes nas expressões imaginárias locais, ou seja, os aspectos sociais das relações entre humanos e não humanos de caráter sensível. A planta não apenas se mostra sob a aparência humana em um dado contexto, mas a ela também são atribuídos intencionalidades e agências. Na medida em que a planta cura doenças, protege a casa e interage com os humanos, colapsando a dualidade cultura e natureza, bem como estabelecendo uma continuidade social entre vivos e mortos, o episódio narrado por Seu Laércio não se resume à mera projeção metafórica de características humanas sobre a planta, mas sim de um entrelaçamento sensível de caráter simbólico-prático no mundo urbano no qual todos partilham, em algum grau, a condição humana e cultural nas paisagens urbanas.

Assim como o patriarca seu Laércio, a planta também protege a família, zela pela casa e afasta o "mau-olhado". Em alguns casos, a humanidade dessas plantas protetoras é confirmada pelo desenho de sua sombra que em muito se assemelha a um homem, no caso das narrativas sobre o Tamba-tajá (MONTEIRO, 2007), ressaltando que o Rio Negro é também considerado um vegetal da "família" dos Tajás. No caso do Rio Negro, a planta trazida das margens do canal se transforma em espírito ou o espírito se manifesta na planta, já que a condição de "encantado" implica esse complexo devir planta-espírito. Neste caso, a planta é um existente sutil e alberga em si ontologias possíveis, assim como fantasmagorias que pulsam no mundo urbano belenense.

Como destaca Rebecca Cassidy (2012), as ontologias animistas valorizam esta inseparabilidade da vida de pessoas e animais, o habitar dos espíritos nas coisas aparentemente inanimadas, bem como a porosidade entre o mundo desperto e um mundo de sonhos povoado, para o caso da história contada por seu Laércio, por plantas que se metamorfoseiam. Estes aspectos marcam uma (cosmo)lógica que considera a continuidade social entre humanos e não humanos, visíveis ou invisíveis sem que seja reconhecida simbolicamente e, na prática, a cisão entre cultura e natureza que postula a incomunicabilidade entre esses mundos. Não se observa a universalização de uma natureza despersonalizada e a singularização da humanidade, mas sim o aparecimento de várias agências em interação. Nesse sentido, humanidades diversas coabitam as águas e as margens dos canais, habitando a cidade e produzindo o urbano como a manifestação sensível de um mutualismo pulsante.

É necessário também dar relevância ao lugar de fala de Seu Laércio. Ao narrar estas experiências ele expressa as rupturas e (des)continuidades representadas pelo seu deslocamento do campo em direção à cidade. Além disso, estas narrativas representam um esforço de inteligibilidade sobre o meio em que

estabelece moradia, pois a “baixada” se configura como forma específica de articulação entre o natural e o construído na cidade, onde a relação com a água e com os não humanos vivos a ela relacionados constitui parte significativa da vida cotidiana dos habitantes locais.

Ao mesmo tempo, quando estas paisagens são transformadas por políticas públicas de drenagem e o antigo igarapé se torna um “canal”, o que antes era parte integrante do domínio ontológico natural adquire um status ambíguo e relacional no mundo urbano de Belém. Desse modo, assim como a presença de cobras e outros animais nas margens desses cursos d'água agonizantes, a presença do fantasma cabano também re-naturaliza as paisagens hídricas pela sua vinculação à existência vegetal, evocando o antigo rio em cujas margens os revoltosos cabanos esconderam suas armas. Ou ainda, paradoxalmente culturaliza sensivelmente aquilo que é da ordem da natureza na urbe. Nestes termos, humanos, não humanos e sobre-humanos se entrelaçam nas paisagens coexistenciais e sensíveis na metrópole amazônica, configurando não apenas as feições da urbe, mas também, dinamizando a aura dessas mesmas paisagens no espaçotempo amazônico.

Considerações Finais

O Projeto de Macrodrenagem da Bacia do Una (PMU) constituiu, dos anos 90 até os dias de hoje, uma manifestação tecnocrática das relações da cidade de Belém com as suas águas. Tais relações sempre foram problemáticas, justamente porque o processo de urbanização da cidade está fundado na antinomia entre águas e civilização. O poeta Augusto Meira Filho escreveu em 1973 que a vocação de Belém para a “opulência” e “progresso” só seria realizada “vencendo baixadas, matas e pirizais” (MEIRA FILHO, 1973, p. 44). As palavras do poeta mostravam que no mito de fundação da urbanização de Belém aparece a narrativa de conquista da cidade em relação às águas que recortam o seu território ao longo do tempo.

Assim sendo, o contexto histórico da cidade de Belém no qual o PMU é concluído, remete a um conjunto de ideias de hostilidade à matéria líquida que se configura neste tipo de política pública voltada à drenagem e ao saneamento, redefinindo as feições da urbe. Essa antinomia entre águas e civilização se desdobra em outras oposições tais como, por exemplo, natural e construído, natureza e cultura, ou ainda, natureza e cidade. O modelo de macrodrenagem implementado na Bacia do Una é uma política de urbanização que produz significados sobre o que é natural e o que é construído, artificial ou cultural, instituindo, assim, formas de separar forçosamente a natureza da cultura no meio urbano contemporâneo.

Este estudo procurou discutir aspectos em tono do fato de que, apesar da institucionalização da relação entre cidade e natureza por grandes projetos de infraestrutura urbana, as relações entre os habitantes da cidade e o meio hídrico modificado são negociadas constantemente. Portanto, parece-nos que há uma complexa negociação de realidades em torno de projetos distintos (VELHO, 1994), indicando tensões entre estratégias e táticas de poder (DE CERTEAU, 1994) na configuração das paisagens urbanas belenenses ao longo do tempo (considerando a mobilidade sensível de suas camadas). Nestes termos, o rio que foi negado pelas soluções técnicas de engenharia é evocado, novamente, nas práticas e eventos cotidianos daqueles que habitam as proximidades dos “canais”. O papel das suas margens é, assim, reconfigurado sob a lógica do magnetismo que as águas e a beira do rio exercem sobre as pessoas que movem isto que entendemos como culturas ribeirinhas da Amazônia, e no mundo urbano não poderia ser diferente já que tais potencias imaginárias vibram nele (SILVEIRA; SOARES, 2008; 2012).

As transformações sofridas pela cidade de Belém ao longo do século XX, e início do século XXI mostram que, principalmente, no que diz respeito ao ambiente hídrico, ocorrem rupturas que tensionam os limites entre cultura e natureza no contexto urbano, as quais modificam as dinâmicas entre humanos e não humanos no corpus da cidade. No entanto, estas reflexões tentam mostrar que as lógicas de projetos tecnocráticos não prevalecem incólumes a longo prazo quando se pensa nas dimensões simbólico-práticas da vida vivida ribeirinha no contexto urbano. Muito pelo contrário, se observa as intensas agências das pessoas sobre os projetos e as políticas públicas, mostrando que não somente a separação instituída entre natureza e cultura é ressignificada, como também os próprios projetos são questionados pelos habitantes a partir das suas práticas cotidianas mediante as formas diferenciadas de se engajar nas paisagens e de produzir cidadanias urbanas contra-hegemônicas.

REFERÊNCIAS

- ABELÉM, Aurileia G. **Urbanização e remoção**: por que e para quem? Belém: NAEA, 2018.
- BACHELARD, Gaston. **A água e os sonhos**. São Paulo: Martins Fontes, 2008
- BASSALO, Terezinha. **Diálogos com a metrópole**: um estudo antropológico sobre moradores da ilha do Maracujá em relação de proximidade com Belém (PA). 2011. Dissertação (Mestrado em antropologia) - Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal do Pará, Belém, 2011.
- CASSIDY, Rebecca. Lives with others: climate change and human-animal relations. **Annual Review of Anthropology**, [s. l.], v. 41, p. 21-36, out. 2012. Disponível em: <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-092611-145706>. Acesso em: 30 out. 2020.
- CLOAREC, Jacques. Le paysage “catastrophe”: symboles et réalités. **Ethnologie Française**, [s. l.], v. 19, n. 3, p. 299-303, jul./set. 1989. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/40989137>. Acesso em: 30 out. 2020.
- COLTEN, Craig E. **An unnatural metropolis**: wrestling New Orleans from nature. Louisiana: Louisiana State University Press, 2005.
- COMPANHIA DE SANEAMENTO DO PARÁ. Governo do Estado do Pará. Informações gerais sobre o Projeto Una. Belém, 2006.
- CRAVALHO, Mark A. “De doente a ‘encantado’: o conceito de mecanismo de defesa constituído culturalmente e a experiência de uma vítima de um ‘espírito mau’ em uma comunidade rural na Amazônia” *In*: ALVES, Paulo César e RABELO, Miriam Cristina (orgs.), **Antropologia da saúde**: traçando identidade e explorando fronteiras. Rio de Janeiro, Editora FIOCRUZ; Rio de Janeiro: Editora Relume Dumará, 1998.
- DAMATTA, Roberto. **A casa e a rua**: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.
- DAS, Veena; POOLE, Deborah. State and its margins. *In*: DAS, Veena e POOLE, Deborah (orgs.), **Anthropology in the margins of the state**. Santa Fe: School of American Research Press, 2004, p. 6-32.
- DESCOLA, Phillipe. **Par-delà nature et culture**. Paris: Gallimard, 2003.
- DEVOS, Rafael. **A Questão Ambiental sob a ótica da antropologia dos grupos urbanos, nas ilhas do Parque Estadual Delta do Jacuí, Bairro Arquipelago, Porto Alegre, RS**. 2007. Tese (Doutorado em antropologia) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social), Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2007. Disponível em: <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/8688>. Acesso em: 30 out. 2020.
- DOUGLAS, Mary. **Risk and Culture**. Los Angeles: University of California Press, 1983.
- DOUGLAS, Mary; Wildavsky, Aaron. **Risk and Blame: Essays on Cultural Theory**. London: Routledge, 1992.
- DUMONT, Louis. **O Individualismo**: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

DURAND, Gilbert. **As estruturas antropológicas do imaginário**: introdução à arquetipologia geral. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

DURAND, Gilbert. **Campos do Imaginário**. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

DURAND, Gilbert. **Ciência do homem e tradição**: o novo espírito antropológico. São Paulo: Triom, 2008.

ELIADE, Mircea. **O mito do eterno retorno**. Lisboa: Edições 70, 2000.

ELIADE, Mircea. **Tratado de História das Religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

FREYRE, Gilberto. **Problemas Brasileiros de Antropologia**. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio/MEC, 1973.

GALVÃO, Eduardo. **Santos e visagens**. Um estudo da vida religiosa de Ita, Baixo Amazonas. São Paulo: Ed. Nacional; Brasília, INL, 1976.

HEYNEN, Nik; KAIKA, Maria; SWYNGEDOUW, Erik. Urban Political Ecology: politicizing the production of urban natures. *In*: HEYNEN, Nik, KAIKA, Maria e SWYNGEDOUW, Erik (orgs.). **In the nature of cities. London and New York**: Routledge, 2006. p. 1-19.

INGOLD, Tim. **The Perception of the environment**: essays on livelihood, dwelling and skill. Londres: Routledge, 2000.

INGOLD, Tim; PALSSON, Gisli. Biosocial Becomings. **Integrating social and biological anthropology**. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

ISABELLE, Véronique. **Mergulhar nas Águas e Trilhar o Porto do Sal**: ensaios de um percurso etnográfico. 2013. Dissertação de Mestrado (Programa de Pós-Graduação em Antropologia). Universidade Federal do Pará. Belém, 2013. Disponível em: <https://pdfs.semanticscholar.org/685a/082a8b68859e3283f0728f73afaf62a8e296.pdf>. Acesso em: 30 out. 2020.

HOFFMAN, Susanna. The Monster and the Mother: The Symbolism of Disaster. *In*: HOFFMAN, Susanna e OLIVER-SMITH, Anthony (orgs.). **Catastrophe and Culture**: The Anthropology of disasters. Santa Fe: School of American Research Press, 2002. p. 113-142.

LANGDON, Esther Jean. Doença como experiência: o papel da narrativa na construção sociocultural da doença. **Etnográfica**, [s. l.], v. 5, n. 2, p. 241-260, 2001. Disponível em: http://ceas.iscte.pt/etnografica/docs/vol_05/N2/Vol_v_N2_241-260.pdf. Acesso em: 30 out. 2020.

LEITE, Rogério P. Contra-usos e espaço público: notas sobre a construção social dos lugares na manguetown. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, [s. l.], v. 17, n. 49, p.115-134, 2002. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbcsoc/a/v6ync4yt8tMpKWYRrvTpR5p/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 30 out. 2020.

LEVI-STRAUSS, Claude. **Natureza e Cultura**. **Antropos**, Brasília, v. 3, n. 2, p. 17-26, 2009. Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/158588112/Natureza-e-Cultura-Claude-Levi-Strauss>. Acesso em: 30 out. 2020.

- LEZAMA LIMA, José. **A expressão americana**. São Paulo: Brasiliense, 1998.
- MAFFESOLI, Michel. L'homme contradictoire. *In*: MAFFESOLI, Michel (org.). **La galaxie de l'imaginaire**. Dérive autour de l'œuvre de Gilbert Durand. Paris: Berg International Editeurs, 1980. p. 37-47.
- MAFFESOLI, Michel. **O Tempo das Tribos: O Declínio do individualismo nas Sociedades de Massa**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987.
- MAUÉS, Raymundo H. **Uma outra “invenção” da Amazônia: religiões, histórias, identidades**. Belém: Cejup, 1999.
- MAUÉS, Raymundo H. O perspectivismo indígena é somente indígena? *Cosmologia, religião, medicina e populações rurais na Amazônia. Mediações*, Londrina, v. 1, n. 17, p. 33-61, jan./jun. 2012. Disponível em: <https://www.uel.br/revistas/uel/index.php/mediacoes/article/view/12609/10987>. Acesso em: 30 out. 2020.
- MONTEIRO, Walcyr. **Visagens e assombrações de Belém**. Belém: Smith, 2007.
- OLIVER-SMITH, Anthony. Theorizing disasters: Nature, Power, and Culture. *In*: HOFFMAN, Susanna; OLIVER-SMITH, Anthony (orgs.). **Catastrophe and Culture: The Anthropology of disasters**. Santa Fe: School of American Research Press, 2002. p.23-48.
- PENTEADO, Antonio R. **Belém – Estudo de Geografia Urbana**. Belém: Universidade Federal do Pará, 1968. 2 v.
- PITROU, Perig. Uma antropologia além de natureza e cultura? *Mana*, [s. l.], v. 21, n. 1, p. 181-194, 2015. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/0104-93132015v21n1p181>. Acesso em: 22 jul. 2012.
- PORTAL ORM, 2012, **Morte misteriosa de peixes** em: <http://noticias.orm.com.br/noticia.asp?id=520996&%7Cmorte+misteriosa+de+peixes#.VWYwgc-4TIU>. Acesso em: 22 jul. 2012.
- SANSOT, Pierre. **Les formes sensibles de la vie sociale**. Paris: PUF, 1986.
- SAUTCHUK, Carlos. Gestos, água e palavras na pesca amazônica. **Anuário Antropológico 2010/II**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2011.
- SENNETT, Richard. **O Declínio do Homem Público: as tiranias da intimidade**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- SILVA, Andressa Macêdo. **Gestão de conflitos pelo uso da água em bacias hidrográficas urbanas**. 2003. Dissertação de Mestrado (Programa de Pós-Graduação em Engenharia Civil). Universidade Federal do Pará. Belém, 2003.
- SILVA, Kleber R. M., 2004, **A implantação de obras civis na Bacia do Una, em Belém do Pará, e as condicionantes relacionadas às características geológicas e geotécnicas**. 2004. Dissertação de Mestrado (Programa de Pós-Graduação em Engenharia Civil). Universidade Federal do Pará. Belém, 2004.
- SILVEIRA, Flávio L. A. da. As paisagens coexistenciais interespecíficas, ou sobre humanos e não-humanos compartilhando espaços domésticos numa cidade amazônica. **Iluminuras**. Porto Alegre, v. 17, n. 42, 2016. Disponível em: <http://seer.ufrgs.br/index.php/iluminuras/article/view/69988>. Acesso em: 19 jul., 2017.

SILVEIRA, Flávio L. A.; ISABELLE, Veronique. Paisagens e imaginários amazônicos na contemporaneidade. Reflexão preliminar sobre as “cosmo-lógicas” caboclas no continuum rural-urbano. *In*: LUCAS, Flávia C. de Araújo *et al* (orgs.), **Naturezas e Sociedades, estudos interdisciplinares sobre Ambiente, Cultura e Religião na Amazônia**. São Paulo: Fonte Editorial, 2017. p. 145-178.

SILVEIRA, Flávio L. A.; SOARES, Pedro P. M. A. As paisagens fantásticas numa cidade amazônica sob o olhar dos taxistas. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, [s. l.], v. 27, p. 153-167, out. 2012. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbcsoc/a/fsW8LJgmBcBZHm69BjPcN6c/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 19 jul. 2017.

SILVEIRA, Flávio L. A.; SOARES, Pedro P. M. A. Narrativas Sobre Belém (PA): Paisagens Urbanas, Memórias e Visagens no Distrito de Icoaraci. **Humanitas**, [s. l.], v. 13, p. 97-135, 2008.

SOARES, Pedro P. M. A. **Memória ambiental na Bacia do Una. Estudo antropológico sobre transformações urbanas e políticas públicas de saneamento em Belém (PA)**. 2016. Tese (Doutorado em Antropologia) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2016. Disponível em: <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/207184>. Acesso em: 19 jul. 2017.

SOARES, Pedro P. M. A.; CRUZ, Sandra. H. R. A Ecologia Política das inundações urbanas na Bacia do Una em Belém (PA). **Emancipação**, [s. l.], v. 19, n. 1, p. 1–15, 2019. Disponível em: <https://revistas.uepg.br/index.php/emancipacao/article/view/10947>. Acesso em: 19 jul. 2020.

TAUSSIG, Michael. **Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem: um estudo sobre o terror e a cura**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

TOCANTINS, Leandro. **Belém do Grão Pará: instantes e evocações da cidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1976.

VELHO, Gilberto. **Projeto e Metamorfose: antropologia das sociedades complexas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. *In*: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (org.). **A Inconstância da alma selvagem e outros ensaios de Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2002, p. 347-399.

WAWZYNIAK, João. V. “Engerar”: uma categoria cosmológica sobre pessoa, saúde e corpo. **Ilha**, Florianópolis, v. 2, n. 5, p. 33-55, dez. 2003. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/view/15357/15348>. Acesso em: 19 jul. 2020.

WAWZYNIAK, João. V. Humanos e não-humanos no universo transformacional dos ribeirinhos do rio Tapajós – Pará. **Mediações**, Londrina, v. 1, n. 17, p. 17-32, jan./jun. 2012. Disponível em: <https://www.uel.br/revistas/uel/index.php/mediacoes/article/view/12608/10986>. Acesso em: 19 jul. 2020.

WAWZYNIAK, João. **Subúrbio**. São Paulo, EdUnesp, 1998.

O tempo na política pública: o caso da operação urbana consorciada jardim Botânico em Goiânia

Pedro Henrique Baima Paiva

Introdução

Esse artigo é fruto da minha dissertação de mestrado em Antropologia Social defendida em 2017 na Universidade Federal de Goiás. Uma pesquisa sobre planejamento urbano e a vida nas cidades a partir do conflito entre a prefeitura, os moradores de uma ocupação e de empresários do setor imobiliário durante a proposta de uma Operação Urbana Consorciada (OUC) em torno do maior parque na capital, o Jardim Botânico, com um milhão de metros quadrados.

É desafiador romper com a histórica concepção de que o poder público é o definidor e produtor da cultura, da cidade e das sociabilidades. É essa concepção que tem servido como justificativa para a reafirmação das ideologias de grupos dirigentes/dominantes que celebram e impõe a história do vencedor (LIMA FILHO, 2015). Interessa-me pensar a partir de conceitos como memória e lugar, um mundo multicultural em processos de hibridização e homogeneização.

O lugar dessa reflexão me parece importante sobre dois aspectos principais, primeiro por eu estar envolvido nessa empreitada como burocrata e pesquisador, e segundo por ser em Goiânia, no Brasil, onde os sentidos do sertão ainda encantam nosso imaginário. Portanto, pretendo pensar esses conceitos a partir de três perspectivas documentadas durante a pesquisa realizada na Ocupação Consolidada Jardim Botânico entre janeiro de 2016 e julho de 2017.

Após uma reunião em que representei a administração pública, a pesquisa se desenvolveu em parceria com os moradores por meio da observação participante em reuniões, em audiências públicas, em eventos festivos da comunidade e durante a realização coletiva, filmagem, roteiro e edição, de um vídeo etnográfico com relatos e memórias sobre a origem das casas e seus primeiros moradores.

Preâmbulo

Goiânia é uma cidade planejada e foi construída na década de 1930 sob o ideário da modernização e do desenvolvimento do interior do país, sendo anunciada pela mídia da época como a manifestação prática da conquista do *Brasil pelo Brasil*, um movimento profundo de nacionalidade proporcionado pela Marcha para o Oeste, política desenvolvida pelo governo de Getúlio Vargas para estimular a ocupação branca e a exploração das riquezas naturais do Centro Oeste brasileiro, região também conhecida como “sertão”. (MACHADO, 2007).

Como parte de um país imaginado dual pela sociedade brasileira, Sena (2011) destaca que a região Centro Oeste, ou o “sertão”, em oposição ao litoral, invoca como mito um lugar mantido em um tempo congelado, ora cheio de mistérios e natureza, ora como espaços decadentes, violentos, atrasados ou periféricos, sempre em oposição à modernidade e ao desenvolvimento.

No caso da histórica Ocupação Consolidada Jardim Botânico (OCJB), no centro da OUC, fundada por famílias que vieram para construir e viver na nova capital planejada, após anos de revisões nos planos diretores da cidade, e agora em rota de colisão com o mais novo vetor de crescimento imobiliário, se tornou o que Lima (2011, p. 165) chamou de “sertão do sertão”, espaço que dentro do imaginário do Estado é considerado “vazio pela sua resistência à domesticação/aceitação do aparelho do estado” de cima para baixo. Do ponto de vista urbanístico, uma região onde os traçados e a arquitetura contrastam com as vias largas e os arranha-céus que se aproximam.

Em abril de 2016 a prefeitura iniciou um conjunto de audiências públicas para apresentar à população um projeto de Operação Urbana Consorciada (OUC) encabeçada pelo setor imobiliário da capital. A apresentação do projeto ficou a cabo do arquiteto responsável que caminhando em cima de um tablado com o microfone na mão e projetando imagens em um telão, diagnosticou um cenário muito ruim.

Em síntese, o diagnóstico apresentou uma condição muito frágil de habitabilidade no local. Isso é visto pelas ocupações, pelas questões ambientais e pelo sistema de áreas públicas que são muito deficitárias. O que é mais evidente é o déficit enorme de equipamentos. A atividade econômica é diversificada, mas ela é sem competitividade. Há um processo latente de degradação ambiental, de baixo padrão de mobilidade e acessibilidade, e o mais relevante para essas pessoas, a insegurança do bairro.

¹ Uma intervenção urbanística e de regulação do mercado imobiliário proposta pela iniciativa privada. Ver: PAIVA, P. H. B., Quando as Imagens vão à luta: uma breve reflexão sobre representação em audiências públicas. Fragmentos de Cultura, v. 28 n. 3, jul/set, Goiânia, 2018.

E em seguida propôs,

A partir do diagnóstico nós fizemos um plano para o futuro que tem o objetivo de: 1º fortalecer o contexto social, 2º promover a competitividade da economia local, 3º valorizar o patrimônio socioambiental, 4º reconquistar a rua para o pedestre, 5º reformular o modelo espacial e 6º gerir o processo de mudança. É interessante observar que nós temos um déficit de 297.370 m² de área de equipamentos públicos, com bairros que não tem nenhuma área com equipamento público. A previsão dentro desse contexto é de adicionar 88.100 m² de áreas públicas para atender os equipamentos públicos.

Ao final das audiências realizadas pela prefeitura, a população saiu acusando o Estado de estar a serviço do capital imobiliário, e frustrada de o projeto, que já parecia finalizado, não considerar os hábitos, as memórias nem o desejo daquelas pessoas continuarem morando onde estão. Políticos aproveitaram o momento para capitalizar alguns votos, a mídia deu publicidade por alguns dias e a prefeitura recuou.

Após uma péssima repercussão, as audiências foram canceladas pelo Prefeito. Contudo, preocupados com o destino traçado para eles no projeto, alguns moradores da região, reunidos em uma associação chamada ILOGU², Instituto Comunidade Pró Logística Urbana, organizaram suas próprias audiências e chamaram a prefeitura para dialogar.

Figura 1 - Minutos antes de uma audiência pública na comunidade.



Fonte: PAIVA, Pedro Henrique Baima, 2017

Nas duas audiências realizadas pela comunidade não houve apresentação do projeto, pois o arquiteto não compareceu às reuniões, por outro lado, os

² Segundo a página na *internet* do ILOGU: www.ilogu.org.br, o instituto está registrado como pessoa jurídica de direito privado e surgiu da necessidade coletiva de ajudar os moradores da comunidade onde o instituto está localizado, na Avenida Segunda Radial, número 794, bairro Vila Redenção em Goiânia, Goiás, ameaçados de despejo pela prefeitura

moradores invocaram e apresentaram outros sentidos com performances musicais. Antes, porém, para refutar o discurso “oficial”, gravaram vídeos com narrativas da ocupação e da construção da cidade pela perspectiva deles, moradores da OCJB. Em um desses vídeos uma antiga moradora relata:

Olha, eu estou aqui há 58 anos, vai fazer esse ano [...] eu vim para essa beirada de córrego porque eu tinha cinco filhos e não tinha dinheiro para furar uma cisterna, por isso eu vim para cá [...]. Aqui enfrentei cobra, enfrentei cascavel, vaca, cavalo, porco, tudo que o pessoal soltava aí para ver se acabava com a gente aqui, mas Deus é mais [...]. Lá em cima era pior antes porque tinha que furar cisterna, aqui em baixo era uma maravilha, água limpinha, tinha uma bica d'água linda.

Em outro relato escolhido pelos moradores como importante para ser registrado está o de Sueli, que caminhando trieiro abaixo em direção ao córrego Botafogo e apontando para casas por todos os lados, nos conta a história de sua família que se mistura com a história das nove casas construídas no terreno que um dia foi todo de seu pai.

Meu nome é Sueli Mendanha e já tem mais de 15 anos que eu moro aqui. Morava com a minha mãe, aí meu pai deu um pedacinho aqui para gente morar. Meu pai tem 22 anos que ele faleceu. Minha mãe hoje tem 75 anos e mora ali com minha irmã, ela teve AVC e é aposentada do Estado. Aqui mora só família. Minha mãe na época alugava um barracão para o pessoal, mas como muitos não tiveram condições de pagar um teto, minha mãe dava um pedacinho para eles morarem, ficava com dó. Minha mãe chegou até a vender para umas duas famílias baratinho, para poder ajudar eles, né? Mas que a gente mora aqui tem mais de 30 anos. Quando meu pai comprou aqui, naquela época era assim: pagou comprou, não tinha escritura e nenhum recibinho. Meu pai construiu aqui, era só um cômodo quando nós mudamos, aqui era cheio de mato. Eram cinco pessoas na família em um cômodo só. Aí meu pai foi aumentando os cômodos aos poucos, então nós batalhamos aqui, nós sofremos aqui. Minha mãe vinha para cá no começo com medo de alguém invadir.

Na OCJB, as histórias das pessoas são também as histórias de suas casas. Sua arquitetura aparentemente desordenada, para ser entendida, precisa ser vista por outra ordem, a ordem dos sentidos, dos laços familiares, da relação com o córrego Botafogo e com a mata do Jardim Botânico. O córrego que abasteceu a cidade de água no início de sua construção, que permitiu o assentamento de muitas famílias com suas nascentes e com o plantio de hortas em suas margens que agora só existem na memória, atualmente recebe apenas esgoto doméstico.

Por isso, a arquitetura da ocupação pode ser vista como uma arquitetura do cotidiano. O cotidiano, apesar de regulador da vida social, atua também na adequação dos indivíduos e em sua relação com a sociedade, e o meio. As atividades

desenvolvidas diariamente manifestam-se como um campo de ritualidades moralmente adequadas e reguladas pela mecanização da vida econômica das cidades. Além disso, o cotidiano garante o senso de confiança necessário para a existência individual e a coesão social das comunidades, apesar de ser também constituído de ações que rompem com a normalidade (LEITE, 2010).

As formas da construção da cidade e do cotidiano dos moradores estão imbricadas na arquitetura e são narradas como lembranças da vida. Na OCJB não é incomum as casas construídas na beirada do córrego terem seus tanques de lavar roupa voltados para as águas do Botafogo, onde cantigas ainda são entoadas para as árvores e aos animais do parque. Muitas casas que foram posteriormente construídas mais acima, seguindo trilhos³ sinuosos em direção ao córrego e a mata, curiosamente, possuem a lavanderia como primeiro cômodo, de alguma forma ainda voltada para o Botafogo.

A terceira perspectiva desse preâmbulo fica por conta do então secretário de habitação e planejamento da capital goiana, que acredita que as audiências foram suspensas por “falta de diálogo e mesquinha política”. Para o secretário,

Faz parte do debate democrático. Acho que elas foram efetivas, é o retrato da cidade que nós temos, cheia de contradição e de conflitos. Elas foram suspensas por determinação expressa do gabinete do prefeito, que mandou esperar a revisão do Plano Diretor⁴. O que é mais importante para mim na região é ter o botânico como botânico, e não somente como parque, ele tem que ter a função dele como botânico assim como em qualquer lugar do mundo.

E quanto às pessoas que moram no entorno do Jardim Botânico, o secretário finaliza, “tranquilidade, a prefeitura, nós já tiramos muita gente da área de risco. Ter tranquilidade e confiar no poder público”. Portanto, três olhares para a mesma região, mas três perspectivas diferentes, de um lado o arquiteto representando o setor imobiliário, em seguida as moradoras da ocupação e por fim, a visão da administração pública por meio do secretário de planejamento e habitação.

Memória e lugar

Os sentidos dados aos lugares, bem como as transformações de seus significados ao longo do tempo estão relacionados com a memória, considerada

³ Caminhos de terra feitos ao longo do tempo pela passagem das pessoas. Na OCJB muitos foram consolidados e cimentados formando o circuito “oficial” onde transitam pessoas, bicicletas e motos. Ver: Planejamento urbano em Goiânia: a câmera participante e um estudo pelas margens, PAIVA, P., H., B., Iluminuras, v. 19, n. 46, 2018.

⁴ Plano diretor que foi sancionado através da LC n. 171, de 29 de maio de 2007 e que tinha previsão legal de ser revisado em 2017, o que ainda não aconteceu.

aqui conforme Viana (2020), como um conjunto de lembranças armazenadas na mente dos indivíduos que são ativadas ou inativadas durante suas vidas a partir de suas relações sociais, ideias e das concepções assimiladas, e que é diferente da cronologia histórica oficial. A memória é um campo de disputa e elemento fundamental para a compreensão dos conflitos da cidade.

Para Leite (2007), expressam-se na cidade os usos e contra-usos dos lugares, a tensão manifesta entre as estratégias usadas pelas políticas públicas para disciplinar o uso dos lugares, versus as táticas usadas pelas pessoas que alteram os usos e sentidos dados a esses lugares. Estratégias, que para De Certeau (2014) são mecanismos dos que têm o poder sobre o planejamento e o cotidiano da vida social, e táticas os mecanismos de burlar as estratégias utilizadas pelos que não possuem o poder sobre o planejamento urbano oficial para a construção do cotidiano.

Vamos começar analisando esse lugar de dissenso, que conforme Leite (2007), são formas distintas de atribuição de sentido aos lugares, pela percepção das moradoras e seus relatos acima, com cuidado para não universalizar, mas, tomando essas narrativas como exemplos práticos, produzidos e selecionados pela comunidade como representativos durante a pesquisa.

Diferente das perspectivas oficiais que narram a origem de Goiânia, para as moradoras da OCJB a construção da cidade é contada a partir de representações do cotidiano, das táticas criadas para driblar as faltas, a falta de água, de esgoto, de ruas e de moradia por exemplo. Remete à vinda de famílias para a capital planejada que não tinha lugar para os operários, que não oferecia condições de assentamento para pessoas de várias partes do país que se fixaram nas beiradas dos córregos e construíram as primeiras ocupações irregulares da capital. Cada casa conta o desenrolar dos laços geracionais simbolizados pelos novos cômodos que abrigaram a família que crescia junto com o lugar.

Tanto as ideias quanto a matéria compõem o universo da realidade humana através da memória, portanto, as imagens que nos cercam nesse vasto universo, tomadas como matéria, se ancoram no realismo filosófico mediadas pelo corpo humano, no centro, produzindo novos sentidos e percepções idealistas do mundo. A percepção, por sua vez, exige um esforço de memória em busca dos momentos e das lembranças. Como nem todas as imagens são percebidas por nós, nossas percepções, plurais, se tornam nossas representações pessoais (BERGSON, 1999).

O filósofo Gaston Bachelard (1994) ressaltou a importância de se compreender o tempo como sendo constituído pelas experiências sensoriais, descontínuas e rememoradas a todo instante pelas percepções do dia a dia. O autor ilustra suas ideias por meio do desenho de ondas cortadas ao meio pela

linha do presente, onde buscamos no passado e até mesmo nos momentos temporariamente esquecidos a explicação do presente, do passado e do futuro.

Contudo, essa rememoração está condicionada aos valores, tabus e a mentalidade da sociedade em que estamos inseridos, é determinada social e culturalmente, sendo diferentes na memória social e nas memórias coletivas. A primeira trata-se de um conjunto de memórias reificadas nos discursos, narrativas e na construção simbólica dos lugares, feita pelas elites dominantes ao longo do tempo e a segunda, memórias de grupos sociais silenciados nas versões oficiais. Embora o lugar não seja o único elemento formador da memória, a memória ativada por valores e sentidos construídos socialmente, é fundamental para a construção simbólica do lugar (VIANA, 2020).

Nesse ponto, me parece fundamental já fazer a relação entre memória e a construção do lugar. Ora, se a percepção que fazemos do mundo é mediada por nosso corpo em conexão direta com nossas lembranças e experiências, o lugar também é uma construção pessoal, intersubjetiva e de sentidos. Assim como a memória, o uso e os sentidos dos lugares também estão relacionados a valores, regras que são social e culturalmente constituídos.

Segundo Tuan (1983), a princípio, um bairro é uma confusão de imagens e vai se fazendo conhecido a partir de quando o morador passa a identificar locais significantes como esquinas, casas e outros referenciais dentro do espaço do bairro como centros de valor para as pessoas. Para o autor, os lugares são centros aos quais atribuímos valor que nos atrai ou nos repele em graus variados e onde são satisfeitas nossas necessidades biológicas de comida, água, descanso e reprodução.

Considero aqui o lugar como o dos sentidos, proposto por Marc Augé (2010, p. 51), o “lugar antropológico”, do sentido inscrito e simbolizado, que “é simultaneamente princípio de sentido para aqueles que o habitam e princípio de inteligibilidade para quem o observa”, sendo constituído de pelo menos três características: é identitário, relacional e histórico.

O lugar é constitutivo da identidade individual, pois todos somos de algum lugar, mas também é relacional, pois se situa numa configuração de conjunto cuja inscrição no solo é compartilhada com outros e se define por uma estabilidade temporal mínima que o torna histórico, de maneira que as pessoas nele inserido não fazem história, elas vivem a história (AUGÉ, 2010).

Os lugares, portanto, são humanizados e humanizantes. São construídos fisicamente e simbolicamente por meio das agências, da memória, da religião, da arquitetura e etc., misturando a história das pessoas com o lugar onde vivem. Os lugares têm uma característica personalizada, isto é, tomam os

atributos das pessoas, e para estudar o sentido de lugar das pessoas é preciso andar pelos lugares com elas (TAMASO, 2012).

A identidade de qualquer lugar não é determinada em termos de qualquer conjunto de parâmetros claramente definidos; lugares são estabelecidos em relação a um complexo de estruturas objetivas, subjetivas e intersubjetivas que são inseparavelmente conjugadas dentro da estrutura do lugar (TAMASO, 2007, p. 469).

Portanto, a memória é fundamental para a formulação de outras duas categorias importantes para as pessoas, o tempo e o lugar. As experiências, vivências e sentidos são constantemente resignificados na memória e constituintes de nossas percepções, se tornando dissensos, isto é, formas diferentes de ver e estar no mundo. Agora, vamos ver a cultura, outra categoria importante que carrega conjuntos de signos, arranjos e códigos que procuram ordenar nossas vidas.

Culturas e identidades

Olhando agora a perspectiva do arquiteto, lanço mão da categoria cultura para compará-lo com a percepção das moradoras e ilustrar o dissenso. Para Manuela Carneiro da Cunha (2017), cultura é uma categoria de ida e volta, isto é, exportada das metrópoles e adotada pelos colonizados durante o período colonial, que se tornou no século XX um argumento central e político para muitas sociedades.

Para tornar mais didático esse “encontro” cultural, a autora trabalha com cultura, como esquemas interiorizados que organizam a ação das pessoas nas mais diversas sociedades, e “cultura” com aspas, um sistema interativo que mescla a cultura levada pelos colonizados, reorganizada e em constante negociação (CARNEIRO DA CUNHA, 2017). Para esse artigo, a categoria cultura nos ajuda a observar as múltiplas possibilidades de o tempo, a memória e o lugar, articulados, significarem a realidade em nossa volta.

Para Canclini (1998), uma das boas maneiras de se entender a ambivalência do desenvolvimento moderno é observar a estrutura sociocultural das contradições. A transformação proposta para a região do Jardim Botânico faz parte de um projeto de poder que busca transformar aquela paisagem com a construção visual e estética de um bem cultural de alto valor, uma paisagem de poder, que conforme Sharon Zukin (2000) é uma ordem espacial imposta ao ambiente, natural e construído, que é, portanto, sempre cultural e socialmente construída, e ordenada pelo poder das instituições sociais dominantes.

A construção de uma paisagem de poder passa pela reprodução do regime semiótico organizado pelos grupos hegemônicos normalmente dissimulando os conflitos e as contradições, e impõe uma ordem de uso, de classificação e de viver. Ademais, a divisão técnica e social do trabalho define a apropriação do patrimônio comum como bairros, objetos ou saberes (CANCLINI, 1998).

Se considerarmos que talvez uma das formas mais eficientes de colonização seja a do saber. A maneira como nos relacionamos com tudo a nossa volta depende muito dos significados, valores e conceitos que atribuímos ao que existe no mundo material e espiritual. Entretanto, nesses “encontros” culturais, para Shiva (2003, p. 24), “os sistemas ocidentais de saber têm sido considerados universais e têm progressivamente se expandido no mundo a partir de uma visão dominante, mas que não passam de uma versão globalizada de uma tradição local extremamente provinciana”.

Todavia, ao se considerar o único “científico” e universal, isto é, um saber neutro que não é determinado pela mediação social, o saber ocidental eurocêntrico se legitima frente aos outros. Esse rótulo atribui a ele uma espécie de sacralidade ou imunidade social e um sentido quase providencial de destino histórico. Com a globalização, esse saber intensificou sua apropriação da produção cultural, intelectual e material de não europeus, negando ao mesmo tempo, tanto os feitos destes últimos quanto a apropriação realizada, consolidando assim, seu sentido de si mesmo e glorificando sua própria antropofagia cultural (STAM, 2003).

É interessante observar que com essa antropofagia cultural intensificada durante o século XX, muitos povos se viram definidos e conceituados por outros e passaram a pensar sua cultura como exógena, vinda de fora. Contudo, para negociar e atingir seus objetivos, muitos grupos sociais precisam operar com conhecimentos e com a cultura dominante em vez de contestá-los. Assim como fizeram os moradores da OCJB ao organizarem suas próprias audiências públicas.

Isso porque os moradores não concordaram ou se identificaram com a avaliação técnica apresentada. Primeiro questionaram a acusação de estarem degradando o meio ambiente com a ocupação das margens do córrego, argumentaram que a maioria das árvores que existem na região foi plantada pelos moradores, que junto aos animais com quem mantêm relações afetivas, congregam anos de coevolução⁵.

Muitos moradores acusaram o poder público de transferir a culpa pela falta de infraestrutura à população que por muitos anos foi conquistada aos poucos

⁵ Evolução interdependente de mais de uma espécie, em decorrência das importantes relações ecológicas existentes entre elas.

junto a políticos locais, como asfalto, energia e por último, a água tratada já na década de 1990. O saneamento ainda é precário na região. Como os argumentos dos moradores eram prontamente contestados pelos especialistas, que já tinham uma ideia formada sobre a região, foi preciso reconstruir essas narrativas a partir de suas próprias perspectivas, isto é, da “cultura”. Outro ponto que para muitos moradores não condiz com a realidade é a acusação de ser um lugar violento.

Para Carneiro da Cunha (2017), com a globalização do capital e das culturas dominantes, as pessoas têm vivido ao mesmo tempo a cultura e a “cultura”. Nesse contexto, nos ajuda observar as pessoas com o que Stuart Hall (2015) chama de identidade cultural na modernidade tardia. Para o autor, como uma espécie de “crise de identidade”, o sujeito pós-moderno, “previamente vivido como tendo uma identidade unificada e estável, está se tornando fragmentado; composto não de uma única, mas de várias identidades, algumas vezes contraditórias ou não resolvidas”.

Essas identidades mudam de acordo com a forma como o sujeito é interpretado ou representado, no nosso caso, os atores da política pública. O cidadão tornou-se enredado nas maquinarias burocráticas e administrativas do Estado moderno que tem o objetivo principal de disciplinar as vidas, as atividades, as tristezas e as alegrias dos indivíduos (HALL, 2015).

As identidades, argumenta Hall, não são coisas com as quais nascemos, mas que são adquiridas no interior das representações culturais através dos discursos. Isto é, dos modos de construir sentidos que influenciam e organizam as concepções que temos de nós mesmos, e que, portanto, não devem ser pensadas como unificadas, mas como um dispositivo discursivo que hibridiza as sociedades modernas (HALL, 2015).

O que é importante para nosso argumento quanto ao impacto da globalização sobre a identidade é que o tempo e o espaço são também as coordenadas básicas de todos os sistemas de representação. Todo meio de representação – escrita, pintura, desenho, fotografia, simbolização através da arte ou dos sistemas de telecomunicação – devem traduzir seu objetivo em dimensões espaciais e temporais. Assim, a narrativa traduz os eventos numa sequência temporal começo-meio-fim; os sistemas visuais de representação traduzem objetos tridimensionais em duas dimensões. Diferentes épocas culturais têm diferentes formas de combinar essas coordenadas espaço-tempo (HALL, 2015, p. 40).

Para esse artigo, onde o autor fala “espaço”, podemos ler lugar. Para Hall (2015), como todas as identidades estão localizadas em algum lugar e em um tempo simbólico, a modelagem e remodelagem na relação tempo e lugar nos sistemas de representação provoca profundos efeitos sobre a forma como as

identidades são localizadas e representadas. Contudo, essas identidades, assim como as culturas, são diferentes analiticamente e nesse artigo trataremos essas diferenças no nível dos sentidos ou das perspectivas de seus diferentes grupos, nesse caso, os moradores, os especialistas e os políticos.

O tempo e as políticas públicas

É desafiador romper com a histórica concepção de que o poder público é o definidor e produtor da cultura, da cidade e das sociabilidades. É essa concepção que tem servido como justificativa para a reafirmação das ideologias de grupos dirigentes/dominantes que celebram e impõe a história do vencedor (LIMA FILHO, 2015).

É com a ajuda do conceito de cidadania patrimonial que gostaria de problematizar as relações assimétricas que compõe as agendas de elaboração das políticas públicas percorrendo as linhas dessa malha. Malha que conforme Ingold (2012) representa o modo como os movimentos e ritmos da atividade humana e não humana são registrados no espaço vivido, como uma malha de linhas entrelaçadas de crescimento e movimento.

Para Lima Filho (2015, p. 139), trata-se de cidadania patrimonial,

a capacidade operativa dotada de alto poder de elasticidade de ação social por parte de grupos sociais e étnicos, em suas dimensões coletivas ou individualizadas de construir estratégias de interação (de adesão à resistência/negação) com as políticas patrimoniais tanto no âmbito internacional, nacional ou local, a fim de marcar preponderadamente um campo constitutivo identitário, pelo alinhamento dos iguais ou pela radicalidade da diferença.

Vejam que para o autor, cidadania patrimonial se aproxima do conceito de “cultura” como um sistema interativo de negociação, reorganização e modulações interculturais e identitárias, e por isso tomo o mesmo conceito para pensar outras políticas públicas que não são patrimoniais. Acredito que a reafirmação da cultura e da identidade como estratégia de interação se dá em várias políticas públicas, como no exemplo desse artigo, em uma política de ordenamento do solo urbano.

É importante ressaltar que há algum tempo as Ciências Sociais têm se dedicado a estudar as políticas públicas, principalmente por lançar mão de dados qualitativos e pelo seu cuidado com a subjetividade dos atores envolvidos. Segundo Giddens (2009, p. 02) “a subjetividade é o centro previamente constituído da experiência de cultura e história, e como tal fornece o fundamento básico das ciências sociais ou humanas”.

No caso da antropologia, seu olhar está voltado principalmente para as contradições, incompatibilidades e tensões que compõem as condições dinâmicas

subjacentes à ordem social, bem como os diferentes atores participam e reagem à implantação dessas políticas (MIRANDA; OLIVEIRA; PAES, 2007).

A contraditória fala do secretário, citado acima, sintetiza a intenção do poder público de se reafirmar como ordenador da cidade para alguns em detrimento de outros. Se o mais importante para o secretário é o Jardim Botânico se tornar um verdadeiro Jardim Botânico, leia-se acabar com as “invasões”, as pessoas do entorno e os moradores da OCJB são um entrave para o “desenvolvimento” local.

É nesse sentido que, pensando essas narrativas trazidas nesse artigo, que a perspectiva comparativa da antropologia e a etnografia, proposta por Fabian (2003), nos ajuda a fazer uma reflexão acerca das políticas públicas, quer dizer, nos faz pensar que para além da análise de políticas públicas, a antropologia pode contribuir para a elaboração dessas políticas de maneira mais equânime e, portanto, mais justas, contribuindo para uma maior reflexão acerca da natureza ideológica dos conceitos temporais usados nos dissensos, pois não há conhecimento sobre o Outro que não seja também um ato temporal, histórico e político, o que faz do conhecimento uma forma de poder.

A antropologia que se dedica a explicação do Outro a partir de métodos científicos inspirados nas ciências naturais, começou analisando registros de viajantes, missionários e navegadores, e suas impressões sobre as populações encontradas fora da Europa. Contemporânea ao Iluminismo, à ascensão do capitalismo e sua expansão colonialista-imperialista nas sociedades investigadas, a antropologia serviu como ferramenta para justificar a ocupação do espaço considerado como subutilizado pelos colonizadores ocidentais.

Para Fabian (2003) a antropologia e a etnografia, por meio de descrições e discursos em um “tempo evolutivo” herdado das ciências naturais, permitiram a hierarquização das sociedades e influenciaram o emprego colonialista de conceitos como desenvolvimento, modernização e cultura, conceitos essencialmente temporais e constitutivos de uma determinada realidade social.

Portanto, com base na análise feita pelo autor, proponho entendermos como os atores envolvidos nas políticas públicas se veem, e como elaboram e percebem os seus discursos, e suas formas de imaginar e usar os espaços públicos a partir desse tempo evolutivo. Os agentes públicos, técnicos formados e políticos legitimados pelo Estado para a elaboração e implantação de políticas públicas; os agentes privados detentores de tecnologias, de influência política e de dinheiro para investimentos; e os cidadãos imersos nas experiências do cotidiano, muitas vezes desarticulados e com pouco acesso a informações e aos fóruns de decisão política (FABIAN, 2003).

Para Herzfeld (1991, p. 10), atores que percebem a história popular e a história oficial de maneiras diferentes, no “tempo monumental” e no “tempo social”,

Social time is a grist of everyday experience. It is above all the kind of time in which events cannot be predicted but in which every effort can be made to influence them. It is the time that gives events their reality, because it encounters each as one of a kind. Monumental time, by contrast, is reductive and generic. It social experience to collective predictability. Its main focus is on the past – a past constituted by categories and stereotypes. In this extreme forms, it is the time frame of nation-state. To it belongs the vicarious fatalism – the call to submit to one’s ordained destiny - that marks all authoritarian control.

Para analisar as políticas públicas, proponho considerar que os atores envolvidos estão como sugere Herzfeld (1991), em um debate cultural na prática social, e alinham suas formas de imaginar e usar o espaço público a partir de suas mentalidades, resultado de suas memórias, trajetórias, isto é, de seu processo histórico de vida, e assim elaboram argumentos e conceitos temporais que compõe o que proponho chamar de tempo na política pública. Um tempo anacrônico por natureza composto por três tempos distintos: o “tempo político”, o “tempo burocrático ou técnico”, e o “tempo das pessoas”. Alinhados a esse tempo os atores se posicionam em uma perspectiva evolutiva uns aos outros, muitas vezes colonizadora, conforme seu poder e seu saber.

O tempo político se caracteriza por ações de curto prazo que dão visibilidade política desvinculadas de projetos passados. Ele se pauta por uma racionalidade que busca garantir a permanência no poder e é pressionado pelos setores organizados da sociedade para usar e alterar as políticas por meio de estratégias de poder.

O tempo burocrático ou técnico normalmente possui vínculo com políticas e projetos passados, ele busca resolver problemas por meio da racionalidade técnica, objetivando ao máximo as subjetividades envolvidas. Já no tempo das pessoas, os atores normalmente lançam mão de memórias e são mais comprometidos com as tradições e as sociabilidades, ele é composto por subjetividades e está ligado aos acontecimentos locais pautados pelas relações culturais e identitárias.

O tempo das pessoas não se trata do arcaico tempo linear do historicismo evolucionista, mas do tempo que dura na consciência cujo pivô é o presente, e não mais o passado. Conforme Rocha e Eckert (2013, p. 34), ele “consiste em um tempo interior, que leva em conta a subjetividade vivida na experiência humana com o espaço, contexto do princípio de ação-percepção”. Dessa forma, o tempo das pessoas se assemelha ao que é o tempo social para Herzfeld (1991).

O tempo na política pública nos ajuda a perceber o anacronismo dos discursos e a dificuldade de consenso, expõe relações de poder escamoteadas em conceitos e na representação de saberes que provocam uma aporia nos momentos de participação social nas políticas públicas, e como consequência, a impossibilidade de se estabelecer um diálogo intersubjetivo. A observação desses tempos evolutivos por meio dos discursos e argumentos dos atores nessas arenas de debate cultural e político é fundamental para a elaboração, implementação e avaliação de políticas públicas.

Nesse capítulo procurei mostrar como que os atores envolvidos nas políticas públicas se interagem em sistemas representacionais diferentes. Se pensarmos desde a importância da memória e das experiências na construção dos lugares, articulados em sistemas culturais onde podemos modular nossas identidades e exercer nossa cidadania patrimonial, podemos nos contrapor à racionalidade objetiva e parcial do poder público e capitalista dos setores econômicos.

Conclusões finais

Durante a discussão acerca da proposta de Operação Urbana Consorciada Jardim Botânico em Goiânia, os moradores de uma ocupação histórica se organizaram para defender suas casas após serem notificados de despejo pela prefeitura. Após a apresentação do projeto que pretendia revitalizar a região, as audiências públicas realizadas na comunidade mostraram como esses diferentes grupos imaginavam e usavam aquele espaço.

Para rejeitar a proposta modernizante do projeto apresentado pelo setor imobiliário da cidade, os moradores apresentaram a região por uma perspectiva diferente, a partir de suas memórias, das relações de vizinhança e de família, da convivência com a mata do parque e seus animais. Mostraram como durante anos lutaram contra as faltas, falta de água, de luz, de asfalto, de saneamento e contra a violência, às vezes vinda do Estado, outras vezes de pessoas que não os querem naquele lugar.

O encontro de horizontes apresentado durante as audiências públicas, reuniões, festas e o cotidiano deve ser levado em consideração quando se faz uma proposta de requalificação urbana. A observação do tempo nas políticas públicas dá pistas sobre as assimetrias que compõem a agenda de elaboração, implementação e avaliação de políticas públicas nos permitindo buscar o maior equilíbrio entre as diferentes perspectivas dos atores envolvidos.

REFERÊNCIAS

- AUGÉ, Marc. **Por uma antropologia da mobilidade**. Tradução de Bruno César Cavalcante, Rachel Rocha de Almeida Barros; revisão Maria Stela Torres B. Lameiras; EDUFAL, UNESP, Maceió, 2010.
- BACHERLARD, G. **A dialética da duração**. São Paulo: Ática, 1994.
- BERGSON, H. **Matéria e Memória**: Ensaio da relação do corpo com o espírito. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- CANCLINI, N. G. Culturas híbridas: poderes oblíquos. *In: Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*, São Paulo: EDUSP, 1998.
- CARNEIRO DA CUNHA, M. “Cultura” e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais. *In: CARNEIRO DA CUNHA, M. Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2017, p. 311-373.
- DE CERTEAU, M. **A invenção do cotidiano**: artes de fazer. 22. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2014.
- FABIAN, J. **O tempo e o outro**: como a antropologia estabeleceu seu objeto. Petrópolis: Editora Vozes, 2003.
- LIMA FILHO, M. F. Cidadania Patrimonial. **Revista Antropológicas**, Recife, v. 26, n. 2, p. 134-155, 2015. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/revistaantropologicas/article/view/23972/19475>. Acesso em: 20 abr. 2019.
- GIDDENS, A. **A constituição da sociedade**. Tradução de Álvaro Cabral, 3. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fonte, 2009.
- HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva & Guacira Lopes Louro, Rio de Janeiro: Lamparina, 2015.
- HERZFELD, M. A place in history: social and monumental time in a Cretan Town. *In: The Anthropology of Space and Place: locating culture*/edited by Setha M. Low and Denise Lawrence-Zúñiga. Blackwell Publishing, 1991.
- INGOLD, T. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos em um mundo de materiais. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 18, n. 37, p. 25-44, jan/jun, 2012. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ha/a/JRMDwSmzv4Cm9m9fTbLSBMs/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 20 abr. 2019.
- LEITE, R. P. **Contra-usos da cidade**: lugares e espaço público na experiência urbana contemporânea, 2. ed., Campinas: Editora UNICAMP, Editora UFS, Aracaju, 2007.
- LEITE, R. P. A inversão do cotidiano: práticas sociais e rupturas na vida urbana contemporânea. **Revista de Ciências Sociais**. Rio de Janeiro, v. 53, n. 3, p. 737-756, 2010. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/dados/a/LccrnkQVLvYc5ZyqG3KgnTB/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 20 abr. 2019.
- LIMA, R. Três nós: *In: SENA, Custódia Selma; SUÁREZ, Mireya (orgs.). Sentidos do Sertão*. Goiânia: Câne Editorial, 2011. p. 153-188.

MACHADO, L. A. Uma cidade no sertão. *In*: LIMA FILHO, Manuel Ferreira; MACHADO, Laís Aparecida (orgs.). **Formas e tempos da cidade**. Goiânia: Editora da UCG; Cãnone Editorial, 2007. p. 49-88.

MIRANDA, A. P. M.; OLIVEIRA, M. B.; PAES, V. F. Antropologia e Políticas Públicas: notas sobre a avaliação do trabalho policial. **Cuad. Antropol. Soc**, Buenos Aires, n. 25, p. 51-70, jan./jul. 2007. Disponível em: <http://www.scielo.org.ar/pdf/cas/n25/n25a03.pdf>. Acesso em: 2 abr. 2020.

ROCHA, A. L. C.; ECKERT, C. Etnografia da Duração: antropologia das memórias coletivas em coleções etnográficas. **Marcavisual**, Porto Alegre, 2013.

SENA, C. S. Uma narrativa mítica do sertão. *In*: SENA, Custódia Selma; SUÁREZ, Mireya (orgs.). **Sentidos do Sertão**, Goiânia: Cãnone Editorial, 2011. p. 101-122.

SHIVA, V. **Monoculturas da mente**: perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia, São Paulo: Gala, 2003.

STAM, R. Introdução à teoria do cinema. *In*: MASCARELLO, Fernando (org.). **História do cinema mundial**. Campinas: Papirus, 2006. - (Coleção Campo Imagético)

TAMASO, I. M. Etnografando os sentidos do lugar: pintando, declamando e cantando a cidade de Goiás. *In*: TAMAZO, I. M., LIMA FILHO, M. F. **Antropologia e Patrimônio Cultural**: trajetórias e conceitos, Brasília: Associação Brasileira de Antropologia, 2012. p. 219-244.

TAMASO, I. M. **Em nome do Patrimônio**: representações e apropriações da cultura na cidade de Goiás. 2007. Tese (Doutorado em antropologia) - Programas de Pós-graduação da CAPES, Universidade de Brasília, Brasília, 2007. Disponível em: http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select_action=&co_obra=99902. Acesso em: 25 jun. 2020.

TUAN, Y. F. **Espaço e lugar**: a perspectiva da experiência, tradução Livia de Oliveira, São Paulo: DIFEL, 1983.

VIANA, N. **Memória e Sociedade**: a luta pela rememoração, Goiânia: Edições Enfrentamento, 2020.

ZUKIN, S. Paisagens Urbanas pós-modernas: mapeando cultura e poder. *In*: ARANTES, Antônio Augusto (org). **O espaço da diferença**, Campinas: Papirus, 2000. p. 80-103.

Sociabilidades urbanas e cotidiano



Rua São Cristovão, no centro de Aracaju SE
Jesus Marmanillo, Fevereiro/2022

Clandestino: notas sobre mobilizações de jovens punks em Aracaju

Luiz Gustavo Pereira de Souza Correia

O presente texto aborda o Clandestino, evento de arte libertária promovido por jovens *punks* de Aracaju, Sergipe. O Clandestino está entre as três manifestações artístico-culturais promovidas por grupos de jovens em espaços públicos da cidade analisadas na pesquisa que deu origem à dissertação intitulada “Juventude e ocupações culturais em Aracaju: Arte e Política” (FUSARO, 2018), desenvolvida junto ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia, da Universidade Federal de Sergipe, e vinculada ao Grupo de Estudos Culturais, Identidades e Relações Interétnicas - GERTS. Além do Clandestino, foram objeto da pesquisa o Ensaio Aberto e o Sarau Debaixo¹. Todos eram eventos de expressão artística, intervenção urbana e consumo cultural da juventude local, realizados em espaços públicos, tais como parques, praças e viadutos de Aracaju, de forma independente e espontânea, unindo apresentações artísticas e intervenções urbanas, promovendo encontros e formação de redes entre os jovens, trazendo excitação ao cotidiano (ELIAS; DUNNING, 1996) e criando espaços de sociabilidade na cidade.

Aracaju é a capital de Sergipe, o menor estado em área territorial do Brasil, formado por 79 municípios, e é a 19ª capital em termos populacionais, com aproximadamente 665 mil habitantes². É uma cidade litorânea banhada por mar aberto e cercada por manguezais e três rios: Sergipe, Poxim e Vaza-Barris. É considerada a capital com menor desigualdade do Nordeste brasileiro, e a cidade com hábitos de vida mais saudáveis do país. Embora seja uma capital de estado, Aracaju sempre foi narrada em falas e versos pelos jovens como uma cidade de “ritmo de vida de interior”, não só pela área geográfica que ocupa e pela população relativamente pequena para os

¹ O Ensaio Aberto foi um coletivo e série de eventos mensais ocorridos entre os anos de 2015 e 2016, sempre no Parque dos Cajueiros, nos domingos, às 4h20, e chegava a ter mais de mil frequentadores, em média, por edição. O Sarau Debaixo, por sua vez, teve início em 2013, poucos meses após as grandes manifestações que tomaram todo o país. O Sarau acontecia na terceira terça do mês, embaixo do viaduto do DIA, lugar emblemático das mobilizações por melhorias na mobilidade urbana e no transporte coletivo em Aracaju, e teve sua última edição em janeiro de 2015.

² Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/cidades-e-estados/se/aracaju.html>

parâmetros das grandes metrópoles brasileiras, mas também pelo estilo de vida³ que a cidade proporciona à população jovem.

Entre os participantes dos grupos pesquisados era comum ouvir a frase “Aracaju é um ovo”, uma forma aparentemente pejorativa de indicar a proximidade, a familiaridade e a pessoalidade como elementos marcantes nas relações estabelecidas entre os sujeitos nesse recorte específico da juventude local, a autodenominada “galera alternativa da cidade”. Os jovens procuravam passar a impressão de que “aqui todo mundo se conhece”, outra afirmação bastante recorrente. Esta percepção dos vínculos estabelecidos em suas trajetórias pessoais e coletivas refletia e reforçava o sentimento de pertencimento aos grupos (KOURY, 2006) e aos lugares constituintes do mapa afetivo da cidade (CERTEAU, 1994) dentro deste circuito alternativo.

Jovens, tempos e espaços da cidade

Os três grupos de jovens analisados na pesquisa foram escolhidos devido às semelhanças em relação ao formato dos eventos promovidos, aos espaços da cidade selecionados para as intervenções, ao perfil socioeconômico dos organizadores e aos estilos de vida dos grupos frequentadores. Todos os encontros eram organizados por jovens, ocupavam espaços públicos e promoviam ações político-artísticas, se utilizando das mais diversas formas de expressão performáticas, musicais e audiovisuais. A música, no entanto, ocupava o papel de protagonista em termos de expectativa e presença de público entre as atrações dos eventos. Além de ter um apelo importante devido à possibilidade de reações imediatas intensas que os amplificadores de som são capazes de proporcionar, a potência da música se dá também no caráter intersubjetivo e polissêmico da própria linguagem, capaz de provocar afetos e reflexões, sentimentos de pertencimento e disputas lúdicas entre os presentes. “O som não é para se curtir, é para incitar o bando à ação” (CAIAFA, 1985, p. 102).

As apropriações dos espaços da cidade efetivadas pelos eventos organizados pelos grupos jovens aqui analisados podem ser pensadas em termos de desencaixe e reencaixe das suas experiências cidadinas. Se, por um lado, nas interações sociais contemporâneas há o desencaixe, ou seja, há o “deslocamento das relações sociais de contextos locais de interação”, na cidade também é possível encontrar os espaços de reencaixe, “a reapropriação ou remodelação de

³ Sobre o conceito de estilo de vida proposto por Simmel, ver Waizbort (2000), Bárbara (2014) e Koury (2010) Aqui busca-se seguir a potencialidade do termo para pensar as formas de socialização e conflitos no lócus urbano, as performances, estetizações e tensos vínculos que dão forma ao cotidiano cidadão.

relações sociais desencaixadas de forma a comprometê-las a condições de tempo e lugar” (GIDDENS, 1991). Tais observações vão ao caminho da valorização do cotidiano, da dinâmica das práticas cotidianas, como noção base para a compreensão dos sentidos em jogo nas ações humanas.

As formas de expressão das distintas juventudes são tratadas aqui na sua pluralidade a partir das referências de Feixa e Leccardi (2010) e Marcon (2016), que compreendem os jovens como grupos diversos que compartilham experiências específicas nesta fase da vida, e não como um grupo homogêneo em termos geracionais e determinado estritamente por uma faixa etária rígida. Esta perspectiva coincide com os participantes dos eventos pesquisados, considerando que, embora houvesse um grande número de pessoas na faixa dos “vinte e poucos anos”, as idades podem variar bastante dentro dos grupos. Tais grupos compõem, assim, a autodenominada “galera alternativa de Aracaju”. Em suma, jovens de classe média pertencentes a um “circuito” (MAGNANI, 1998) específico de produção e consumo artístico-cultural autoral, independente e não comercial que se espalha e ocupa a capital sergipana.

Em Aracaju, os frequentadores destes circuitos interagem cotidianamente entre si e compartilhavam experiências comuns, invariavelmente relatadas em termos de *mesmice* e tédio. Tais narrativas abriram a possibilidade de pensar o “tempo vivido” (FRANCH, 2018) como forma de acessar os sentidos atribuídos às experiências individuais e coletivas dos jovens. Seguindo a proposta de Franch, o Clandestino e os eventos promovidos por coletivos de jovens de Aracaju podiam ser entendidos como formas de recriar o tempo para “vencer a *mesmice*” (FRANCH, 2018, p. 124), para preencher com experiências intensas o tempo vazio, o nada do cotidiano, como tempo contraposto à rotina maçante ou o tempo disciplinar das tarefas a cumprir.

Pode-se afirmar existir um caráter de grupo geracional (MARCON, 2016) entre estas três manifestações culturais, a partir das experiências comuns e vínculos estabelecidos entre tais jovens dentro de um contexto social e histórico específico, constituído por circunstâncias locais de quem vive na cidade e nestes grupos, a partir de influências globais, compostas pela política, economia, pelas tecnologias, entre outros.

Sendo assim, para diferenciar uma geração da outra é necessário que haja alguma quebra destes vínculos, uma espécie de descontinuidade histórica, que poderia ser caracterizada por eventos sociais, econômicos, tecnológicos ou políticos. Uma mudança na grade curricular de ensino ou a popularização de algum equipamento eletrônico, por exemplo, podem criar uma atmosfera nova

de cumplicidade para aqueles que compartilham desta mesma experiência, os distinguindo daqueles que não passaram por ela.

A juventude como etapa da vida, compartilhada por uma variedade incomensurável de modos de ser jovem na contemporaneidade, é enquadrada por balizas de contextos particulares que também globalizaram tal experiência nas últimas duas décadas. Se por um lado tais experiências são complexamente distintas, por outro se tornam referências de uma temporalidade compartilhada globalmente. (MARCON, 2016, p. 332).

Esta ideia de experiência compartilhada pode ser elaborada a partir de diferentes maneiras e formas de vínculos, de acordo com os grupos concretos aos quais seus membros pertencem, o que Feixa e Leccadi (2010) entendem por “unidade geracional”. Através do conceito de geração os longos tempos da história são fixados em relação aos tempos da existência humana e entrelaçados com a mudança social. Para Abramo (1994), o conceito de geração possibilita a problematização da herança cultural e a produção de um estilo particular de “sentir, pensar e agir” por parte dos jovens de cada contexto histórico particular. Esse conceito oferece uma maneira de examinar os vínculos entre determinadas manifestações juvenis, como um grupo geracional específico, e o momento histórico que o produz.

Buscando lidar com essas questões [do seu tempo], alguns grupos de jovens deram início a um estilo próprio, com espaços específicos de diversão e atuação, elegendo e criando seus próprios bens culturais, sua música, suas roupas, buscando escapar do tempo vazio do cotidiano, do tédio do consumo massificado e das imposições da indústria da moda. É com essas criações que eles manifestam sua posição no mundo e a questões com que se debatem (ABRAMO, 1994, p. 67).

Embora houvesse regularmente eventos direcionados a cada estilo musical, os públicos se misturavam e conviviam no seu dia a dia e nos espaços de sociabilidade alternativos da cidade. O mesmo público que frequentava os eventos de *rock* poderia aparecer nas festas de *hip-hop*, de samba, *forró*, *punk*, *reggae* etc. Os grupos de jovens alternativos da capital sergipana costumavam circular pelos mais variados estilos e eventos, mas dentro de um circuito que de forma fluida os integrava, o “circuito alternativo de Aracaju”. A articulação se dava em torno de uma pergunta tão recorrente quanto significativa: “o que está rolando na cidade nesta semana?” A iniciativa de elaboração compartilhada do roteiro de lazer do fim de semana revelava nas entrelinhas a queixa comum a respeito de poucas alternativas de diversão na cidade. O surgimento dos três eventos aqui analisados foi, em boa parte, justamente reflexo da angústia desta

geração de jovens e as formas imaginadas por eles para promover experiências de diversão autogerida como forma de se contrapor ao tédio e a mesmice do cotidiano na cidade.

Em síntese, quatro pontos eram comuns aos eventos: a) eventos artístico-culturais, com espaço aberto para a arte autoral e independente nas mais diversas formas de expressão artística; b) mobilizações promovidas por grupos formados, em sua maioria, por jovens da classe média de Aracaju; c) utilizavam espaços públicos da cidade para a realização de seus eventos de forma gratuita, espontânea e livre; d) se caracterizavam por discursos e estratégias de mobilização visando concomitantemente à diversão e ao ativismo político-cultural. Os formatos dos três eventos eram semelhantes, os personagens envolvidos até certo ponto se confundiam e havia proximidade entre os estilos musicais e artísticos constituintes do universo alternativo ou estilo de vida *underground* (SILVA, 2020). Além disso, em todos os manifestos, falas e narrativas, de uma maneira ou de outra, estava presente a reivindicação pelo direito à cidade (CAFRUNE, 2016), mais especificamente ao uso dos espaços públicos como espaços de sociabilidade e diversão.

O problema da acessibilidade na cidade e dos espaços públicos de fato democráticos era uma reflexão compartilhada pelos grupos observados durante a pesquisa. Reivindicações relacionadas ao direito à cidade surgiam como temáticas dos eventos, estavam nas poesias e nas letras das músicas, inspiravam textos e artes publicados em fanzines, eram evocadas nos cartazes e nas palavras de ordem e norteavam os discursos e debates. Estavam também presentes na estruturação dos próprios eventos, na forma como se apropriavam e intervinham no tempo e no espaço da cidade.

O Clandestino

No entanto, as formas de articulação e reivindicação entre os grupos jovens aracajuanos diferiam sensivelmente, tornando alguns pontos distintivos bastante relevantes. Tanto os integrantes do Sarau Debaixo como os organizadores do Ensaio Aberto se reconheciam e se apresentavam como coletivos. Tinham identidade visual, logomarca, camisetas, faziam cartazes de divulgação para cada evento, se organizavam em reuniões e mantinham atualizada uma pauta de reivindicações e de debates. O Clandestino não se considerava um coletivo. Os organizadores sempre falavam do Clandestino como um evento, um acontecimento efêmero, imprevisível, com o propósito e compromisso único de promover diversão e reflexão. Era um posicionamento que condizia com o estilo

de vida deles, se opondo a qualquer tipo de organização formal, mesmo que em um formato mais livre como o dos coletivos contemporâneos.

O Clandestino era o mais antigo dos três eventos. De todos, era nele que se mostrava de forma mais evidente a percepção dos organizadores e frequentadores sobre a relação entre seu estilo de vida e a cidade. Diferente do Ensaio Aberto e do Sarau Debaixo, o Clandestino acontecia de forma itinerante, nos mais variados locais, como praças, praias ou pistas de *skate*. Era realizado pelos integrantes de uma banda de *punk rock*, *The Renegades of Punk*. O movimento *punk* era norteador de toda a estruturação do evento, desde as discussões sobre o direito à cidade e a ocupação de locais públicos até a maneira como seus organizadores se articulavam com outras bandas e coletivos para tornar o evento viável.

Nem mesmo os organizadores sabem ao certo qual é a origem do nome Clandestino. O evento já existia em Aracaju, com esse mesmo nome, organizado por grupos *punks* locais entre o final da década de 80 e o início dos anos 90 do século passado, com shows relâmpagos nas ruas da cidade. O ciclo de edições do Clandestino aqui apresentado teve seu início no final de 2012, inspirado em relatos do evento original e trazendo esse ímpeto de fazer *shows punks* na rua. O Clandestino seguia a filosofia pragmática do “Faça você mesmo”, ou “*Do it yourself*” (CAIAFA, 1985; BITTENCOURT, 2011), usava expressões provocativas e impactantes, prezava pela autonomia e autogestão, pela liberdade de fazer os eventos de acordo com sua vontade e para o seu prazer, sem datas fixas, sem periodicidade definida.

A ideia do evento autônomo e autogerido foi retomada pelos integrantes de uma das mais conhecidas bandas de *punk rock* de Sergipe, “*The Renegades of Punk*”, em um momento em que, segundo seus organizadores, a cena punk estava praticamente sem opções de locais para tocar. Dani foi uma das principais, se não a principal, idealizadora do retorno do evento e era guitarrista e vocalista da banda *The Renegades of Punk*. Dani é companheira de Ivo, o baterista da banda. Além de tocarem juntos e assumirem a dianteira na produção do Clandestino, eles têm uma empresa de marmitas de comida vegana, filosofia de alimentação que ambos seguem. Durante os eventos, eram eles que recebiam em sua casa as bandas que vinham tocar em Aracaju, fosse de amigos, ou amigos de amigos, da mesma forma que várias vezes foram recebidos quando viajavam em turnê por outros estados. Dani é graduada em Ciências Sociais e cursava doutorado em Sociologia à época da pesquisa. João era a terceira pessoa fixa na produção do Clandestino. João foi o baixista da *The Renegades of Punk* até 2015, quando resolveu deixar a banda, mas continuou junto da organização, da qual

participava da logística durante o dia dos shows, como transporte dos equipamentos, montagem de som, entre outros, já que manter redes e contatos com as bandas e as decisões finais ficavam por conta do casal. As narrativas aqui apresentadas são frutos de diálogos com os membros da banda e organizadores do evento durante entrevistas realizadas para a pesquisa e em conversas durante os próprios eventos ou diferentes “rolês”.

A gente já sabia desse evento, o Clandestino. O nome não é nosso, mas de uma galera do punk das antigas que fazia na rua. Então a gente pegou a ideia e repaginou, entende? Aí fizemos a primeira edição alugando um gerador para ser o mais autônomo possível para nem usar a energia da cidade. A gente só usa o chão! (DANI).

O grupo de organizadores do Clandestino buscava utilizar as formas contemporâneas de articulação e divulgação disponíveis, as redes sociais digitais, em especial o *Facebook*⁵, para agendar os encontros, compartilhar fotos, vídeos e informações do evento. O tom do anunciado nas redes sociais virtuais era de “rasgue os papéis, e ria deles”, uma representação do posicionamento do próprio evento. Esse era o mote que instigava tanto o público frequentador a comparecer e se engajar quanto os produtores a realizar o evento catalisador da mobilização. Em todas as edições, os convites propunham a rebeldia, a subversão, a transgressão e a resistência ao poder estabelecido. Os enunciados do evento eram provocativos, convites para a ação direta. Um deles, por exemplo, dizia: “a insurgência ocorrerá na Praça Camerino”. Podia-se ler nas camisetas e publicações da página do Clandestino na página do *Facebook*, frases do tipo: “não precisamos da sua aprovação”, “vomitemos o lixo que nos é empurrado garganta abaixo” e “faça você mesmo, ou morra!”.

Todas as edições do Clandestino seguiam um esquema de divulgação padrão. Um convite era publicado na página do evento no *Facebook*, com uma ou duas semanas de antecedência. A publicação expunha a arte do cartaz, o mote da edição, a data, o horário e as atrações da edição, mas nunca o local. Este só era informado no dia de realização do evento. O sigilo não estava prioritariamente relacionado à ideia de criar uma expectativa no público, embora criasse. Era também uma forma de proteção, divulgação sem chamar a atenção de nenhum órgão público, como forma de evitar qualquer possibilidade de interrupção. O evento, obviamente, não buscava alcançar multidões. Ao contrário, a média de público confirmado através das postagens nas redes sociais digitais somava, em

⁵ Lançado em 2004, o *Facebook* é uma rede social virtual atualmente em decadência entre os jovens aracajuanos, em especial os alternativos. À época da pesquisa, no entanto, o uso era intenso e a repercussão das publicações entre os jovens interlocutores era bastante perceptível.

média, 200 pessoas. Nos eventos, de fato, o número era visivelmente menor. O Clandestino voltava-se para um público específico dentro da galera alternativa de Aracaju, ainda mais reduzido, formado em boa parte por amigos e conhecidos *punks* “das antigas”.

A gente é uma banda de *punk rock*. A gente não almeja estrelato e tal. A gente faz uma coisa diferente, um caminho torto para onde quase ninguém vai. E uma das coisas mais básicas deste rolê todo, que a gente faz parte, e que formou a gente também como pessoas, é a autonomia e a ideia do ‘faça você mesmo’ (DANI).

O Clandestino acontecia no chão, sem palco ou equipamentos de iluminação, aproveitando as luzes da própria cidade. Os equipamentos de som eram abastecidos com a energia do gerador que os realizadores alugavam. O evento ocorria em datas esporádicas, mas sempre nos finais de semana, ao entardecer, em lugares bastante distintos e inusitados. Poderia ser um coreto de uma praça, uma pista de *skate*, na beira do rio, na beira da praia ou nas ruínas de algum prédio abandonado. As edições circulavam entre áreas mais elitizadas da região central da cidade, as orlas urbanas e o Centro Histórico, nunca nas áreas periféricas.

É amor, é ódio, é prazer, tudo junto, reunido numa coisa só. Clandestino pra mim representa a coisa mais punk que eu possa expressar na minha fala. O Clandestino hoje é pra mim o que a Karne Krua era nos seus primeiros dias, nos seus primeiros ensaios, a coisa mais bruta e visceral que possa existir. O Clandestino hoje é uma realidade da cena sergipana, e eu só tenho a agradecer à Renegades por prezar por isso, valorizar isso e colocar em prática como eles tão colocando. Eu fiz três, eles fizeram dez. Sensacional, maravilhoso, verdadeiro! (Silvio Campos, vocalista da Karne Krua e idealizador do Clandestino nos anos 80)

Segundo os organizadores, as opções de espaço a ser ocupado pelo Clandestino estavam relacionadas às áreas de circulação comum aos realizadores e frequentadores do evento. Não significava, para eles, a exclusão da periferia, mas algo coerente com as suas práticas cotidianas e áreas de circulação da própria galera alternativa de Aracaju. Tais mapas, produzidos pelas narrativas pedestres (CERTEAU, 1994), eram marcados não só pelo circuito das demais festas e eventos que este grupo circula, mas também eram constituídos pelos locais de residência, estudo e trabalho. Nas palavras de Dani, este era o seu “rolê”, então o Clandestino era realizado onde ela e sua banda se sentiam mais à vontade. Rolê pode ser aqui entendido em um sentido próximo ao de “pedaço”, tal como proposto por Magnani, ou seja, “um espaço de mediação cujos símbolos, normas e vivências permitem reconhecer as pessoas diferenciando-as” (MAGNANI, 1998, p. 117).

O Clandestino não tinha periodicidade fixa nem agenda pré-definida, poderia ocorrer com intervalos de um mês entre algumas edições ou acontecer apenas três vezes em um ano. Ao todo foram 17 edições organizadas pela Renegades, sendo a primeira em janeiro de 2012 e a última em novembro de 2016. Acontecia quando seus integrantes tinham vontade de fazer ou a partir da visita de alguma banda amiga, geralmente de *punk rock*, estilo que predominava em suas programações.

A gente faz o Clandestino quando a gente quer, quando a gente tem vontade e acha que tem a possibilidade de fazer. Porque a gente não ganha dinheiro com isso. Podem ter dois em um ano, ou dez em um ano. Vai depender muito disso, do humor, da espontaneidade e de quem está pedindo para vir pra cá. A gente recebe *e-mails* e muitas mensagens de amigos pelo Brasil afora, e de amigos de amigos, aquele esquema do circuito do punk. A galera sabe que aqui em Aracaju tem a gente da Renegades e aí manda algo do tipo ‘ah, a gente vai passar por Aracaju e quer fazer um evento e tal, vocês fazem?’ Então, uma das respostas que eu mais – e já é quase um texto padrão, é que nós não somos produtores, a gente não se identifica assim, somos uma banda de *punk rock* que faz um rolê diferente de tudo, e só (DANI)

Esta ideia de “a gente faz porque tem vontade” é uma questão importante, não só em relação ao estilo de vida levado pelos organizadores do Clandestino, como também por ser a questão que norteou a existência dos três eventos. Mesmo que possa parecer óbvio, foi essa a motivação que fez surgirem e pararem de acontecer, seguindo o fluxo dos desejos pessoais e coletivos do grupo em suas vinculações com os processos da própria cidade. Está intimamente imbricado com o posicionamento político defendido pelos organizadores do evento, e condizente à ideologia punk do “Faça você mesmo”. Eles faziam.

Tinha gente que chegava para nós e reclamava: “vocês colocam sempre a banda de vocês para tocar!”. Mas era isso mesmo, a gente tava fazendo esse rolê porque a gente queria tocar. Poucas pessoas convidavam nossa banda para tocar em casas de show e tal, e aí a gente fazia o Clandestino. Então, a gente respondia: “cara se você não tá gostando, tudo bem. Faça a sua banda, faça o seu rolê”. Eu acho que muitas pessoas não conseguem ver a cultura como algo que elas participem, mas como alguma coisa que está sendo oferecida para elas. O problema de qualquer rolê que acontece na rua é que as pessoas olham para ele como se fosse um serviço que está sendo prestado (DANI).

Os jovens são ávidos consumidores de produtos e serviços da indústria cultural global (FEIXA, 2014). No entanto, não apenas os organizadores do Clandestino como também os demais grupos de jovens acompanhados nesta pesquisa buscavam um caminho contrário. Talvez para as suas bandas e projetos

particulares houvesse interesse de reconhecimento, difusão e sucesso, mas quanto aos eventos a intenção era simplesmente que eles acontecessem.

O que essa galera não entende é que nós somos só pessoas que gostam de música e organizamos uns shows, saca? Então, a gente acaba sofrendo reflexos dessa ditadura do consumo, daquela ideia de que o cliente tem sempre a razão. Parece até que a galera tá indo para o rolê como se estivesse indo para uma loja. E a gente sabe que isso não é uma questão pontual, daqui. É um problema estrutural e que, na minha opinião, é uma das maiores barreiras em trazer a galera para a rua com uma consciência cultural (JOÃO).

Assim como a preocupação com esta percepção do evento como produto disponibilizado a um determinado público consumidor, os organizadores do Clandestino e os demais grupos de jovens de Aracaju também buscavam a compreensão por parte dos frequentadores da importância do engajamento coletivo para a realização dos eventos. Tal ponto ficava evidente nas discussões de organização e mobilização observadas. E durante o próprio evento, havia sempre momentos de falas, poesias e discursos, em que os organizadores paravam para explicar ao público qual era a proposta do evento, quais as dificuldades, as conquistas e sobre a importância da participação de todos para que aquele encontro acontecesse.

O clandestino bebe da ética *punk*, não que a gente fosse algum tipo de organização anarquista voltada à cultura, nada disso, mas acho que isso acabou se introjetando no nosso modo de fazer nossas coisas. Não era uma ação política, era um evento de música, mas havia uma consciência nossa sobre o papel político daquela ação (JOÃO).

Tal como os outros dois eventos acompanhados, o Clandestino era realizado a partir de um esforço coletivo, da colaboração do público e do apoio de amigos que emprestavam equipamentos e ajudavam na logística e na divulgação. Para bancar os custos do evento, os organizadores passavam uma caixinha arrecadando a contribuição espontânea, vendiam cartazes do Clandestino, camisetas e discos das bandas participantes. O dinheiro arrecadado através da circulação da caixinha era dividido entre o repasse para custear a estadia da banda visitante e o pagamento do aluguel do gerador.

Toda a grana que entra é dinheiro contado para bancar as despesas do evento e dar uma ajuda de custo para a banda que está passando, ou seja, as bandas daqui nunca recebem. Minha banda tocou em 95% dos Clandestinos e nunca recebeu nenhum centavo, pois a gente sabe que é um perrengue ainda maior para quem está na estrada. Então como a gente não ganha nada e só trabalha, a gente só faz quando acha que vai ter o mínimo

de prazer para fazer. Geralmente é para receber uma banda amiga que está passando ou que já recebeu a gente em sua cidade, sua casa, esse tipo de coisa, critérios completamente particulares nossos (DANI)

Segundo João, a caixinha de contribuição espontânea representava muito mais do que uma forma de custeio do evento. Era uma maneira de envolver o público como parte determinante do evento, como um acontecimento de construção coletiva. Fazer o evento na rua impunha uma situação de cumplicidade e engajamento, não correspondia a mesma experiência procurada em uma casa noturna, com os valores estabelecidos para ingresso e consumo de bens e serviços em geral.

Acho que em geral o público entendia isso, mas nem todo mundo. Dava para perceber pelo lance do caixinha das bandas, quando a gente passava pedindo a colaboração da galera. Tinha gente que era super generosa e colocava 20, 30 reais, mas teve um cara, por exemplo, que colocou um baseado uma vez e muita gente jogava duas moedas de 50 centavos, tipo esmola mesmo. Era uma galera que não se sentia parte da coisa toda. Não que fosse obrigado a contribuir, porque a ideia é essa mesmo, de você dar o que puder, mas a questão toda era a razão da contribuição mesmo. Tinha muita gente que preferia gastar vinte reais com cerveja e dava dois reais para o Clandestino. Acho que quem tinha mais consciência era principalmente quem tava envolvido com a música, com o *punk rock* e com o lace dos eventos mesmo. Mas também a gente entendia que tinham outras formas de apoiar o rolê. Tinha gente que nem contribuía tanto, mas que tava sempre lá e somava (JOÃO).

Depois da 17ª edição, o Clandestino não foi mais realizado. Não houve despedidas, não houve um encerramento, e ninguém estranhou ou sentiu sua ausência nos primeiros meses, pois nunca houve expectativas de periodicidade do evento. Segundo Dani, a banda e o evento eram muito atrelados à vida dela e de Ivo. A realização do Clandestino demandava muita dedicação e trabalho, e que, assim, acabaram precisando “dar um tempo” para se dedicar ao bebê, o primeiro do casal. Apesar disso, nem ela nem João descartaram a possibilidade de voltar a realizar novas edições do Clandestino.

A gente deu um tempo e qualquer dia a gente volta. Porque é aquela coisa, a gente não faz um evento fixo. Na verdade, a gente faz de uma forma muito livre, o nosso lance é empatia, só com bandas que a gente gosta, que a gente conhece, que são amigos, quando dá e quando a gente quer (DANI).

O evento era coerente em relação ao estilo de vida que os organizadores estampavam em suas camisetas e bradavam em suas músicas. A ideia do “*Do It Yourself*” se materializava na realização do próprio evento. Como apontava

Caiafa (1985, 102) ao observar a relação dos jovens punks com o tempo e o espaço urbano, “tudo escapa, inconcluso, suspenso”, ou “ao mesmo tempo em que nada se conclui, tudo acontece, e por vezes numa velocidade que o olho não acompanha. A disposição para o encontro é essa: nenhum alvo, nenhum plano” (CAIAFA, 1985, p. 98).

A forma como ele era imaginado, encampado e efetivado pelos jovens aracajuanos representava experiências locais de uma juventude que buscava, do seu jeito, intervir na relação dos habitantes da sua cidade com o espaço público. O Clandestino inspirava a ideia de que não basta querer, a questão é querer e fazer acontecer, do jeito que se pode, que se consegue, mas fazendo. Não à toa, foi ele, o Clandestino, que inspirou a criação dos outros dois eventos diretamente relacionados às experiências individuais e coletivas desta geração de jovens aracajuanos.

A cidade reivindicada

As mobilizações dos grupos urbanos devem ser referenciadas pelo processo histórico-social mais amplo que configura o cenário em que as ações são desenvolvidas. As tensões e conflitos, bem como as possibilidades de rearranjo e reordenamento, são sentidos e vivenciados por indivíduos em interação, e, como tal, são próprios das conformações, formas ou figurações sociais mais amplas em que se relacionam. Ao tratar sobre os primeiros *punks* e *darks* do Brasil, nos anos 80, Abramo (1994), definiu os punks entre os grupos juvenis produtores de “estilos espetaculares”.

Em tais grupos, em traços gerais, os jovens buscam se caracterizar de forma incomum, com acessórios chamativos, roupas em contraste com a moda vigente, construindo uma imagem que expressa já à primeira vista a sua aderência a um determinado grupo ou estilo de vida. Para a autora, estes estilos são construídos a partir das relações estabelecidas no cotidiano urbano, determinado pelo contexto sócio-histórico e pelas condições em que estes grupos vivem na cidade, e significa uma forma de expressão e apropriação simbólica do espaço público, ato que revela a intenção de intervir nos acontecimentos.

Esses grupos espetaculares produzem uma intervenção crítica no espaço público. Eles montam uma encenação, articulam uma fala. Com suas figuras carregadas de signos, com sua circulação pelas ruas da cidade, com suas músicas, levantando questões e buscando provocar respostas, simultaneamente, sobre sua condição juvenil, sobre a ordem social e sobre o mundo contemporâneo (ABRAMO, 1994, p. 62).

Além do *punk*, em alguns outros estilos de vida os processos de identificação dos jovens e a formação de grupos e coletivos tendem a estar relacionado ao gênero musical ou artístico que as pessoas produzem e buscam expor, mas também integram aquelas pessoas que não tocam nenhum instrumento ou produzem qualquer forma de arte, mas se entendem como adeptos ou interessados no movimento. Abramo defende que, não apenas no caso do *punk*, considerado um pioneiro no surgimento destes grupos juvenis adeptos da autogestão e articulados em torno de um estilo musical, mas vários outros, como os metaleiros ou *headbangers*, rastafáris, *darks* e grupos de *hip-hop*, foram impulsionados a partir do cenário de crises econômicas e sociais que tais juventudes vivenciaram entre os anos 70 e 80, além dos efeitos da indústria cultural.

A contestação ao projeto e ao uso do espaço urbano para a exploração da classe trabalhadora e para o consumo era, desde o início, um ponto central no surgimento dos *punks* nas grandes cidades ocidentais. Nas grandes cidades brasileiras não foi diferente. Os *punks* foram os primeiros dentre os grupos de juvenis a aparecer nas cidades brasileiras, e assim pode-se dizer que surgiram como a primeira manifestação das novas questões colocadas para esta geração de jovens urbanos. (ABRAMO, 1994). Esta reivindicação foi assumida por outros grupos juvenis dos mais variados estilos, consolidando a rua como o principal espaço de sociabilidade das juventudes urbanas, sobretudo, das classes médias e baixas.

Na análise do Clandestino, bem como dos demais coletivos de jovens aracajuanos, é importante salientar a influência dos mais recentes movimentos globais de reivindicação de direito ao espaço urbano protagonizados por jovens. Os eventos que compõem essa pesquisa não se enquadram no modelo das grandes mobilizações do *Occupy* (HARVEY *et al.*, 2012), mas demonstram claramente seus reflexos. Existe um elo entre tais articulações, compreendendo que as mobilizações sociopolíticas não se limitam a passeatas e protestos, mas podem estar implícitas em ações do cotidiano dos grupos jovens, na produção das artes, nos espaços públicos, nas afirmações identitárias, políticas e culturais. Todas estas mobilizações tiveram como protagonistas grupos jovens que ocupavam as ruas e os espaços públicos e chegaram às redes sociais virtuais demonstrando a força dos coletivos, da mobilização, da articulação que se utiliza dos meios disponíveis na contemporaneidade em torno de um objetivo comum.

A ocupação como ressignificação da cidade é uma proposição defendida por todos os organizadores dos eventos pesquisados, assim como por vários outros movimentos e coletivos jovens, mas em especial estava presente nas falas e ações dos membros do grupo organizador do Clandestino.

A coisa toda do Clandestino tem a ver com autonomia. É um evento político em si por conta disso, além de a gente ressignificar os espaços públicos e reutilizá-los. A gente mora numa cidade em que as pessoas utilizam muito pouco a cidade em si, as praças e os parques e tal. Junto disso tudo veio a necessidade da gente que participa de um circuito diferente de música, em fazer as nossas coisas e não ter espaço (DANI).

É importante ressaltar que o direito à cidade abrange um panorama de entendimentos e discussões bem maior do que as ocupações por coletivos urbanos e grupos de jovens dos mais diversos estilos, locais e classes sociais, ou intervenções culturais. Em relação a outras interpretações, como nas discussões da área de direitos humanos, Cafrune (2016) afirma que atualmente, a expressão “Direito à Cidade” tem sido utilizada como guarda-chuva para reivindicações que incluem o direito à moradia, o respeito à população de rua, o direito ao transporte público de qualidade e à mobilidade, a defesa de espaços públicos, e o direito à liberdade de manifestação, consolidando-se como síntese de reivindicações por novas formas de construção e de vivência do espaço urbano.

Cafrune (2016) identifica que as discussões sobre o direito à cidade no Brasil só começaram a tomar forma, política e juridicamente, em paralelo a realização da Conferência das Nações Unidas para Assentamentos Humanos (Habitat II), de 1996, em Istambul, na Turquia, onde foi aprovada a Agenda Habitat. No mesmo período, foi aprovada a Carta da Conferência Brasileira de Direito à Cidade e à Moradia que, segundo o autor, “teve papel importante para politizar a questão urbana brasileira e articular as agendas interna e internacional”. A partir da Carta, o Movimento Nacional pela Reforma Urbana (MNRU), criado em 1980, passou a atuar juntamente com Fóruns Globais que tratavam dos temas urbanos, em especial, o Fórum Social Mundial e o Fórum Urbano Mundial, construindo uma demanda comum de reivindicações entre os movimentos sociais. Esta articulação culminou com o lançamento, em 2005, na Carta Mundial pelo Direito à Cidade, documento voltado não apenas para as questões de moradia ou propriedade, mas para o fortalecimento dos processos coletivos, das reivindicações e das lutas urbanas. Neste contexto, a pauta em questão ganha uma amplitude social, que, automaticamente, abrange as dinâmicas urbanas, e passa a entender os sujeitos enquanto parte integrante das cidades, independentemente das múltiplas formas possíveis de existir e se vincular ao cenário urbano. Ainda segundo Cafrune (2016), é notável que o direito à cidade tenha se transformado em uma reivindicação tão comum no Brasil, reunindo demandas de grupos sociais muito diversos.

No caso do Clandestino, esta demanda estava voltada para a cultura, como também para a simples razão de se efetivar, na prática, o direito de ocupação dos espaços.

O massa do Clandestino é essa proposta de estar fazendo os *shows* na rua por conta própria. Para a gente era muito importante nunca buscar qualquer relação ou autorização do poder público, sem participar de editais, sem alvará, essas coisas. A gente entendia que tinha o direito de ocupar a cidade, de ir lá e fazer. E isso não era uma questão de ser partidário ou não, era uma questão só de reivindicar essa legitimidade de ter direito de fazer suas coisas na sua cidade. Só de ter um povo lá na rua, acompanhando o rolê, já é uma forma de fortalecimento e cria uma força política muito importante. Porque imagina se não tivesse a galera lá, assistindo a gente. Seria uma coisa, que não traria impacto para gente e provavelmente desestimulando para fazer o rolê. (JOÃO)

Para Harvey (2013), a maneira pela qual vê-se o mundo e a maneira pela qual definem-se as possibilidades de existência quase sempre estão associadas ao lado “da cerca” em que se encontram, definem ou localizam-se socialmente os sujeitos.

A questão do tipo de cidade que desejamos é inseparável da questão do tipo de pessoa que desejamos nos tornar. A liberdade de fazer e refazer a nós mesmos e as nossas cidades dessa maneira é, sustento, um dos mais preciosos de todos os direitos humanos. (HARVEY, 2013, p. 28).

A cidade pode ser vivida de diferentes maneiras e por diversas perspectivas de utilização do tempo livre, e os espaços e recortes do cotidiano ocupados pelos eventos organizados pela galera alternativa de Aracaju representavam uma destas formas. Forma esta que se configurava a partir de desejos e temporalidades pessoais e coletivos compartilhados na cidade e por conta das interações sociais e vínculos afetivos que a cidade estrutura e dinamiza.

Considerações Finais

O Clandestino, por seu formato nômade e fugaz, despertou a juventude da cidade para a ideia de produzir seus projetos de maneira autônoma e autogerida utilizando os espaços públicos e possibilitou novas experiências pessoais e coletivas vinculadas aos lugares em que foi realizado, além de abrir as percepções para outras possibilidades de uso e apropriação simbólica dos tempos e espaços urbanos. O Sarau Debaixo e o Ensaio Aberto foram demonstrações disso, pois os próprios organizadores fizeram questão de expor que traziam referências e se inspiraram no Clandestino. Se pensado como “técnica de elaboração do tempo” (CAIAFA, 1985), o Clandestino aproxima os jovens aracajuanos dos pioneiros movimentos *punks* observados por Caiafa pelas relações estéticas e políticas que entrelaçam a música, o estilo de vida e a cidade em suas práticas cotidianas e formas de articulação. O Clandestino poderia ser compreendido, então, como “experimentação com a velocidade [...] uma certa maneira de manipular as tarefas e o tempo, da elaboração de um ritmo.” (op cit, p. 98).

Ocupando espaços ociosos e recriando tempos mortos, ressignificando o cenário urbano, gerando potencialidades coletivas, o Clandestino inspirava por trazer para a prática a ideia de que não basta querer, a questão é querer e fazer acontecer, do jeito que se pode, que se consegue, mas fazendo. A subversão como descontinuidade do cotidiano rompia ainda com a estética da cidade. Impunha corpos e etiquetas distintas, diferentes códigos, gestos, roupas, adereços e termos compartilhados e acionados. Ressignificava em determinados recortes espaço-temporais os sentidos atribuídos ao local, ao seu uso ou sua pretensa funcionalidade, ao ritmo de fruição da cidade, às sensibilidades dispersas em suas aventuras de experimentação da urbe.

A realização de tais eventos mostrava aos envolvidos que mesmo depois da ascensão das redes sociais digitais - e sem perder de vista sua já demonstrada potencialidade de articulação e engajamento a partir do seu uso como meio de promoção de debates, publicização de denúncias e convocação de mobilizações - as mobilizações, intervenções, ocupações, passeatas e protestos nas ruas continuaram tendo força significativa como ação política de corpos em aliança (BUTLER, 2018). Para alguns jovens, o poder coletivo dos corpos no espaço público parecia continuar sendo o instrumento mais efetivo de reivindicação, contestação, subversão, transgressão e ruptura, quando o acesso a os outros meios e direitos está bloqueado (HARVEY, 2012).

Em Aracaju, como visto neste texto, a praça, o viaduto ou qualquer espaço público podia se tornar espaço de transgressões, de descontinuidades, de rupturas, de subversão do cotidiano. Nestes espaços se viu produzir o tempo vivido como contradição ao espaço projetado e construído para servir de suporte ao ritmo acelerado e repetitivo do dia a dia. Martins sugere que o tempo vivido, como fruto das relações estabelecidas e dinamizadas no dia a dia, é mais que a sustentação das relações sociais, ele é “a fonte das contradições que invadem a cotidianidade de tempos em tempos, nos momentos de criação” (MARTINS, 2000, p. 63). Desta forma, o fragmento de tempo da invenção, da transgressão, que se insere na rotina e na repetição do cotidiano, “revela ao homem comum, na vida cotidiana, que é na prática que se instalam as condições de transformação do impossível em possível” (IDEM, p. 64).

Martins aponta um aspecto fundamental no conceito de cotidiano, as suas descontinuidades ou instabilidades e as possibilidades daí advindas de recriação de sentidos pelo homem comum. O cotidiano, assim, se mostra aberto à invasão e subversão pelos instantes de criação nos momentos de interação entre sujeitos em meio às práticas ordinárias. Aqui se tratou do espaço refundado pelos momentos de criação. Tal criação, no caso do Clandestino, surgiu pela ação

coletiva dos sujeitos, pela articulação dos jovens em torno da diversão. Diversão tratada neste texto em sentido próximo ao termo recreação, proposto por Franch (2018), como forma dos grupos jovens curtirem o tempo, fazerem o seu tempo e criarem experiências contra a mesmice e o tédio revelado nas suas falas, músicas e discursos sobre a cidade. Os jovens da capital sergipana procuraram mostrar que a vida cotidiana, entendida como mundo de vinculações e referências das múltiplas realidades vivenciadas, pode ter sua ordem e sua rotina alienadora rompidas pelo tempo do possível.

REFÊERNCIAS

ABRAMO, H. W. **Cenas Juvenis**: punks e darks no espetáculo urbano. São Paulo: Editora Página Aberta LTDA, 1994.

BÁRBARA, L. B. A vida e as formas da sociologia de Simmel. **Tempo Social**. São Paulo. v. 26. n. 2, p. 89-107, 2014. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ts/article/view/97971>. Acesso em: 30 jul. 2020.

BITTENCOURT, J. B. M. **Nas encruzilhadas da rebeldia**: Uma etnografica dos straightedges em São Paulo. 2011. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Universidade Federal de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas, 2011. Disponível em: <https://repositorio.unicamp.br/acervo/detalhe/795669>. Acesso em: 30 jul. 2020.

BORDIEU, P. Juventude é apenas uma palavra. *In*: BOURDIEU, P. **Questões de sociologia**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983. p. 112-121.

BUTLER, J. **Corpos em aliança e a política das ruas**: notas para uma teoria performativa da assembleia. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2018.

CAIAFA, J. **Movimento punk na cidade**: A invasão dos bandos sub. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 1985.

CAFRUNE, M. E. O direito à cidade no Brasil: construção teórica, reivindicação e exercício de direitos. **Revista Interdisciplinar de Direitos Humanos**. Bauru, v. 4, n. 1, p. 185-206, jan./jun. 2016. Disponível em: <https://www3.faac.unesp.br/ridh/index.php/ridh/article/view/325/169>. Acesso em: 30 jul. 2020.

CASTRO, L. R. Os jovens podem falar? Sobre as possibilidades políticas de ser jovem hoje. *In*: DAYRELL, J.; MOREIRA, M. I. C; STENGEL, M. (orgs). **Juventudes contemporâneas**: um mosaico de possibilidades. Belo Horizonte: Ed. PUC Minas, 2011. p. 299-324.

CERTEAU, M. **A invenção do cotidiano**: artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 1994.

CLANDESTINO #10 : Nem Todos Esquecem, The Renegades of Punk e Karne Krua, 2015. 1 video (11min) Publicado pelo canal Luiz Oliva. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=gUAF441v8E>. Acesso em: 20 mar. 2020.

ELIAS, N.; DUNNING, E. **Deporte y ocio en el proceso de la civilización**. Ciudad de México: Fondo de Cultura, 1996.

FEIXA, C. **De la generación @ a la #generación**: la juventud en la era digital. Ned Ediciones, Barcelona, 2014.

FEIXA, C.; LECCARDI, C. O conceito de geração nas teorias sobre juventude. **Revista Sociedade e Estado**. [s. l.], v. 25, n. 02, p. 185-204, mai./ago. 2010. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/sociedade/article/view/5529>. Acesso em: 30 jul. 2020.

FUSARO, L. F. **Juventude e ocupações culturais em Aracaju**: Arte e Política.. 2018. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Sergipe. São Cristóvão, 2018. Disponível em: <http://ri.ufs.br/jspui/handle/riufs/10474>. Acesso em: 30 jul. 2020.

FRANCH, M. De tempos em tempos: Reflexões sobre a categoria tempo nos estudos sobre juventudes. **Revista TOMO**, São Cristóvão, n. 32, p. 99-128, jan./jun. 2018. Disponível em: <http://portal.amelica.org/ameli/jatsRepo/346/3461392004/index.html>. Acesso em: 30 jul. 2020.

GOHN, M. G. Os Jovens e as praças dos indignados: Territórios de Cidadania. **Revista Brasileira de Sociologia**. [s.l.], v. 01, n. 02, p. 203-221, jul./dez. 2013. Disponível em: <https://rbs.sbsociologia.com.br/index.php/rbs/article/view/61/27>. Acesso em: 30 jul. 2020.

HARVEY, D.; TELES, E.; SADER, E. *et al.* **Occupy**: movimentos de protesto que tomaram as ruas. São Paulo: Boitempo Editorial, 2012.

HARVEY, D. A Liberdade da Cidade. *In*: MARICATO, E. *et al.* **Cidades Rebeldes**: Passe Livre e as manifestações que tomaram as ruas do Brasil. Boitempo: Carta Maior. São Paulo, 2013. p. 83-88.

HARVEY, D. O direito à cidade. **Revista Piauí**. São Paulo, Edição 82, jul. 2013. Disponível em: <http://piaui.folha.uol.com.br/materia/o-direito-a-cidade/>. Acesso em: 25 jul. 2020.

KOURY, M. G. P. **O vínculo ritual**: Um estudo sobre sociabilidade entre jovens no urbano brasileiro contemporâneo. João Pessoa: Ed. GREM/Ed. UFPB, 2006.

KOURY, M. G. P. Estilos de vida e individualidade. **Horizontes Antropológicos**. Porto Alegre, Ano 16, n. 33, p. 41-53, jan./jun. 2010. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ha/a/9KggSYs9B6MWswjDrhQWVFp/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 30 jul. 2020.

LEFEBVRE, H. **O direito à cidade**. 2. ed., São Paulo: Editora Centauro, 2001.

LEON, O. D. Adolescencia y juventude: de las nociones a los abordajes. **Última Década**, Cidpa Valparaíso, , n. 21, p. 83-104, dez. 2004. Disponível em: <https://www.scielo.cl/pdf/udecada/v12n21/art04.pdf>. Acesso em: 30 jul. 2020.

MAGNANI, J. G. C. **Festa no pedaço**: Cultura popular e lazer na cidade. São Paulo, UNESP/HUCITEC, 1998.

MAGNANI, J. G. C. Quando o campo é a cidade. Fazendo antropologia na metrópole. *In*: MAGNANI, J. G. C.; TORRES, L. L. (org.). **Na Metrópole - textos de antropologia urbana**. São Paulo: EDUSP, 1996.

MARCON, F. Geração e juventude na era digital. **Política & Sociedade**. Florianópolis, v. 15, n. 32, jan./abr. 2016. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/politica/article/view/2175-7984.2016v15n32p332/32084>. Acesso em: 30 jul. 2020.

MARGULIS, M; URRESTI, M. **La juventud es más que una palabra**: Ensayos sobre cultura y juventude. Ed. Biblos, Sociedad. Buenos Aires, 2008.

- MARTINS, J. S. **A sociabilidade do homem simples**. São Paulo: HUCITEC, 2000.
- PAIS, J. M. A construção sociológica da juventude: alguns contributos. **Análise Social**, [s.l.], v. 15, n. 105-106, p. 139-165, 1990. Disponível em: <http://analisesocial.ics.ul.pt/documentos/1223033657F3sBS8rp1Yj72MI3.pdf>. Acesso em: 30 jul. 2020.
- PAIS, J. M. A juventude como fase de vida: dos ritos de passagem aos ritos de impasse. **Revista Saúde e Sociedade**. São Paulo, v. 18, n. 3, p. 371-381, 2009. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/sausoc/a/XJdG8ggSVyv6ZJ3rPmqjCbc/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 30 jul. 2020.
- SILVA, W. S. **Os usos dos espaços urbanos na construção, manutenção e legitimação de um modo de vida underground**. 2020. Tese (Doutorado em Sociologia) - Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal de Sergipe. São Cristóvão, 2020.
- SIMMEL, G. **Questões fundamentais da Sociologia**. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 2006.
- URRESTI, M. Adolescentes, jóvenes y socialización: entre resistencias, tensiones y emergencias. In: DAYRELL, J.; MOREIRA, M. I. C.; STENGEL, M. (orgs). **Juventudes contemporâneas: um mosaico de possibilidades**. Belo Horizonte: Ed. PUC Minas, 2011, p. 43-66.
- WAIZBORT, L. **As aventuras de Georg Simmel**. São Paulo: Ed. 34, 2000.

O pertencimento como uma relação tensa cotidiana: um estudo de conflito e personalidade

Mauro Guilherme Pinheiro Koury

Introdução

Este artigo objetiva apresentar um relato etnográfico de uma situação de dissenso entre iguais, – moradores de comunidades vulneráveis situados na grande várzea do Rio Jaguaribe, na fronteira entre dois bairros: Jaguaribe, Varjão/Rangel, mas se espraiando, secundariamente, pelos bairros do Cristo Redentor e Cruz das Armas. Desacordo ocasionado pela forma de distribuição de moradias de um conjunto residencial, – o Conjunto Habitacional Residencial Monte Cassino².

O artigo assim tem por objeto de análise uma série de conflitos e a tensão permanente entre os moradores de comunidades carentes dos bairros fronteiriços. As comunidades aqui referenciadas são compostas por moradores de áreas de risco e são aqui localizadas a partir da fronteira geográfica entre os bairros, em que o delimitador físico é as margens de um rio. O Rio Jaguaribe serve, então, como uma das fronteiras e divisor entre os bairros trabalhados. De um lado, o bairro do Varjão/Rangel, onde o estudo teve início, e o bairro de Cristo Redentor, ao lado sul do rio. Do outro lado, os bairros de Jaguaribe e Cruz das Armas¹, na margem norte do mesmo rio.

A divisão para efeito de trabalho considera, portanto, a fronteira geográfica que segue o percurso do rio ao lado da delimitação urbana dos bairros como duas delimitações claras para se entender os dissensos estudados. Tem consciência destarte de que as fronteiras estudadas são fluidas e se estendem para além das fronteiras físicas e geográficas, e para além dos bairros, e se compõem simbolicamente a partir dos processos de união e desunião de

1 A análise faz parte de um conjunto de reflexões no interior de um subprojeto de pesquisa concluído dos Grupos de Estudo e Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções e Interdisciplinar em Imagem, Grem-Grei, intitulado “Análise de um bairro considerado violento na cidade de João Pessoa, Paraíba: Solidariedade e conflito nos processos de interação cotidiana sob intensa personalidade” (KOURY, 2012; 2016), no cerne do projeto guarda-chuva “Medos corriqueiros: a construção da semelhança e da dessemelhança entre os habitantes urbanos das cidades brasileiras na contemporaneidade” (KOURY, 2002), pesquisa guarda-chuva ainda em andamento. Uma análise institucional do projeto guarda-chuva foi realizada por Pontes (2017).

2 O Residencial Monte Cassino, de agora em diante, será tratado como Comunidade Paulo Afonso III, ou simplesmente PA III, - conforme é conhecido e nominado localmente.

moradores de áreas de riscos à margem sul do Rio Jaguaribe não agraciados com um local de moradia em um condomínio popular, conhecido como PA III, e, por moradores agraciados na outra margem do rio, no bairro do Jaguaribe.

É sobre as relações tensas entre essas comunidades que habitam as margens do Rio Jaguaribe que este artigo se debruça. Os elementos centrais da análise se detêm sobre as estratégias de negociação, o dissenso, as acusações e ameaças de morte entre os moradores, e a humilhação, a vergonha cotidiana, e o processo de formação de ressentimento e intriga, após a entrega das chaves do conjunto residencial. Esses elementos elencados se tornam centrais e dramáticos, e envolvem uma carga emocional muito forte, principalmente, por se darem entre comunidades onde a pessoalidade era (e ainda é) intensa e que partilhavam do sentimento de confiança e da luta pela moradia digna, – bandeira de luta de todos.

O conjunto residencial PA III foi fruto de um movimento social em busca de moradia digna, cujas lutas tiveram início e liderança dos comunitários do assentamento precário conhecido como Comunidade Paulo Afonso III, o PA III, no bairro do Jaguaribe, se espraiando pelas duas margens do Rio Jaguaribe, e atingindo os bairros do Varjão/Rangel e Cristo Redentor. De acordo com vários relatos de interlocutores, os demais comunitários de comunidades vulneráveis do bairro do Varjão/Rangel, e os do lado do bairro de Cristo Redentor, principalmente na ocupação chamada de Novo Cristo, e nos PA I e II, se engajaram no movimento e na luta pela moradia orquestrada pelo PA III. Ao se juntarem à luta, tinham esperança de conseguir espaços mais dignos para moradia, sem serem deslocados para outras áreas fora do seu lugar de pertença.

A entrega de um único conjunto e o ruído de que houve manipulação política para a entrega das moradias gerou um dissenso entre os comunitários. Fomentou ondas de inimizade e códigos de exclusão de ambos os lados, chegando até a proibição de tráfego de comunitários moradores de um lado para o outro, e vive-versa sob pena de punição e, até mesmo, morte³.

Dissenso oriundo de sentimentos de traição, ofensa, injúria e revolta, e alimentados por cochichos e pela manipulação de informações que levavam o outro relacional em desacordo a um olhar de descrédito e de diminuição social. Processo também acompanhado por uma sensação de baixa estima, de humilhação e de vergonha cotidiana.

⁴ A última consequência dessa inimizade, que se prolonga até os dias de hoje, de forma melancólica, se deu no início do mês de fevereiro de 2020. A madrugada do dia 8 de fevereiro foi despertada com uma troca de tiros com armas de calibre pesado, que causou baixas nas comunidades das duas margens do Rio Jaguaribe. O evento trágico ocorreu, segundo notícias dos *blogs* ClickPB (2020) e Portal T5 (2020), entre os dois núcleos inimigos, e hoje facções rivais, que controlam as áreas e os pontos de droga locais. Esta última demonstração exagerada de controle e de força das hoje facções gerou cenas de pânico e tirou a tranquilidade já tensa dos moradores do PA III em Jaguaribe, e do Varjão/Rangel, na área conhecida como Poá, se alastrando pelas comunidades por toda extensão oeste do rio e no interior dos bairros a que pertencem.

Trajano Filho (2000) disserta sobre a fabricação e sentidos do rumor na Guiné-Bissau. A análise por ele trazida sobre a noção de rumor como uma espécie de crônica da vida cotidiana nas cidades guineenses, – nas informações sobre condutas e comportamentos inadequados, infidelidades, e a ação da inveja –, parecem muito próxima do que acontece no cotidiano do Varjão/Rangel, como estudado pelo autor (KOURY, 2012, 2014a; BARBOSA, 2015).

No caso aqui trabalhado, contudo, os ruídos deixados pela fofoca e rumores sobre a forma da repartição e entrega das moradias no PA III, caminham muito mais para a quebra de confiança entre os comunitários e o estabelecimento de um conflito latente e, às vezes, mortal entre os que receberam a moradia e os que continuam morando em situação de risco. As narrativas aqui trabalhadas ganham, nesse aspecto, um sentido de insulto moral, do que propriamente de inveja: é o descumprimento de valores estabelecidos no pacto que os levou à união e ao movimento em busca pela moradia digna que se encontra nas falas dos interlocutores.

Famílias inteiras foram partidas; amigos se tornaram inimigos. O Rio Jaguaribe se tornou uma linha de demarcação visível de separação entre os que habitam o PA III e os que moram em situação de risco nas comunidades ribeirinhas que conformam o lado norte do Varjão/Rangel e o adentram, atingindo o bairro de Cristo Redentor e o de Cruz das Armas. Não se pode atravessar de um lado e do outro os limites traçados sem arriscar a própria vida e colocar em risco a reputação⁴ da pessoa que o faz e dos seus próximos. Afóra a perspectiva de morte física. As pessoas não podem mais visitar os seus parentes e amigos, namoros tiveram que ser interrompidos; e olheiros se situam dos dois lados e resolvem a situação dos que se atrevem e são pegos.

Um silêncio se produz no mesmo compasso, sobre as consequências pessoais naqueles que sofrem essa experiência viva de fratura. Silêncio produzido em dois tempos interconectados: o primeiro tempo é o da condenação moral, junto ao sentimento da perda de confiança que moldava as relações entre os comunitários. O segundo, contudo, é o tempo de uma tristeza profunda. Aflição de não mais poder compartilhar com filhos, pais, amigos, parentes, amantes, compadres abertamente a amizade e o amor. Muitos se arriscam a encontros clandestinos que eles mesmos, em público, condenam. E, por conseguinte, se sentem humilhados e culpados de, ao assim agirem, se sentirem ou virem a ser acusados de traidores. O que provoca uma cadeia de evitações e uma série de “não posso mais confiar em ninguém” por parte de todos, entre os agora grupos rivais, e entre os que se situam estabelecidos em um dos lados das margens do Rio Jaguaribe e, obrigatoriamente em um dos grupamentos rivais.

⁴ Para uma análise da importância da reputação em um contexto comunitário, ver Fonseca (2000).

Todos desconfiam de todos e no até que ponto se pode acreditar que o que o outro diz é verdade. Por outro lado, ao mesmo tempo, parece que todos sabem o que todos fazem tanto no que diz respeito ao pacto de morte entre os grupos rivais, e as perdas frequentes de ambos os lados; quanto no que remete às visitas clandestinas entre parentes, amigos e amantes. Tudo parece funcionar como uma espécie de segredo de polichinelo (BOLTANSKI, 2012), ninguém vê, ninguém escuta, ninguém fala, mas todos sabem e, possivelmente todos fazem. Segredo rompido toda vez que alguém é morto ou desaparecido de um dos lados: fato que vira um acontecimento e se torna um evento local que estoura como escândalo; e uma nova onda de temor dá calafrios em todos os comunitários. Um novo processo de acusação entre os dois grupos e entre cada grupo em si e entre si se amplia e se torna visível. Um reforço na retaguarda e um alargamento do clima de guerra e de caça dos que descumprem a ordem instituída por eles mesmos, deste modo, se verifica, preenchendo as narrativas dos interlocutores de expressões orais e gestuais de medo, e em outros casos, com demonstrações de desprezo e ameaças.

No caso aqui tratado, destarte, a análise proposta se diferencia das realizadas pelo próprio autor analisando o cotidiano de um bairro de dois nomes como o Varjão/Rangel (KOURY, 2014b), como já citado acima. Distancia-se, também, nesse momento analítico, do esforço compreensivo realizado por Fonseca (2000), que fala da fofoca como integração grupal ou comunitária. Distingue-se, ainda, da análise realizada por Trajano Filho (2000), quando este autor analisa o rumor como uma crônica da vida cotidiana. Afasta-se, da mesma forma, da análise processual de Elias e Scotson (2000), quando estes autores discutem o poder da fofoca como uma força que provoca um ténue equilíbrio na balança de poder, e permite o controle de um grupo de comunitários sobre o outro. No caso trabalhado, o processo situacional e o contexto da fofoca produziram um desequilíbrio normativo, fragmentando laços societários e comunitários de solidariedade e um aumento no sentimento de desconfiança. O que provocou um sofrimento generalizado entre os moradores afetados que, até então, mantinham vínculos comunitários e uma integração pessoalizada com valores comuns partilhados e advogados como mundo comum, no sentido atribuído por Hanna Arendt (2008).

O dissenso gerado pelo PA III fragmentou o grupo não apenas entre os que tiveram acesso à moradia e os demais, mas também pulverizou internamente cada grupo. Produziu uma sorte de melancolia, onde os

valores comunitários instituídos parecem ter perdido a sua eficácia, e o acontecimento extremo que o gerou foi entendido como vergonha e destruição dos elos que os ligavam. Os códigos morais se tornaram esfumaçados, sem vigor e o sentimento profundo é o de que já não fundamentavam os vínculos que até então uniam as pessoas locais enquanto comunidades e enquanto movimento. Causou assim uma desordem interna e um sentimento de descrença no outro próximo ou abstrato, seguindo a conceituação de George Herbert Mead (1934). Desordem e descrença que não apenas diminuíram a força dos grupos de comunitários, mas, sobretudo, desfizeram os significados de respeito a si mesmos e de cada um pelo outro⁵.

Um pouco de história: vida sob intensa personalidade

O bairro onde o estudo teve início e se processa é o do Varjão/Rangel. Varjão é o nome oficial, porém este tem um segundo nome, Rangel, nome oficioso⁶ que busca referenciar o bairro fora das conotações mais gerais de que é conhecido na cidade de João Pessoa: um bairro problema e com um índice de violência que o faz sempre presente na lista dos bairros mais violentos da cidade⁷.

⁵ Sobre respeito, ver Sennett (2004).

⁶ Neste trabalho não se discutirá a relação tensa entre o nome oficial, que se quer modificar, o Varjão, e o oficioso, Rangel, que os moradores querem como substituto. Indico para tal o trabalho de Koury (2014a). Neste artigo se adotará o uso dos dois nomes, - Varjão/Rangel, - como identificadores do bairro.

⁷ A área de assentamentos comunitários do Varjão onde, desde as duas primeiras décadas do século XX, comunidades pobres se espalhavam entre a mata e a grande várzea do Rio Jaguaribe, com grandes tensões e pelejas entre elas constrói - através da imprensa e dos registros policiais, na cidade de João Pessoa oficial, - a imagem do lugar como área-problema. Esta imagem se revigora, nos anos finais dos anos setenta, quando os moradores da área se apresentam como um bairro popular que se quer integrar à cidade, e que se destaca nas lutas contra a carestia e por melhores condições de vida e de infraestrutura. A imagem de um bairro violento se consolida pela cidade através das pressões do então recém-construído Conjunto Habitacional do Cristo Redentor, que faz fronteira com o Varjão/Rangel. O Cristo, como é conhecido popularmente, foi arquitetado como um grande conjunto habitacional, erguido nos finais dos anos setenta em área de assentamentos de comunidades pobres na grande várzea do Rio Jaguaribe, deslocando seus moradores para áreas mais distantes da zona sul da cidade, ou os constrangendo em um espaço diminuto, que hoje conforma o atual bairro do Varjão/Rangel. O bairro do Cristo Redentor surge, na nova planificação da cidade oficial de João Pessoa, destinado às camadas médias de servidores da universidade federal e dos segundos e terceiros escalões do governo do estado e município. As pressões deste bairro contra a imagem de violência do seu vizinho Varjão deu origem a um ambiente de tensão, e serviu de motivo para a organização de parcela dos seus moradores com o objetivo de mudança de sua imagem de violento perante a cidade oficial. O processo de reivindicação de mudança de nome, de Varjão para Rangel, assim, por objetivo dar credibilidade ao nome escolhido, Rangel. Apesar do investimento para mudança do nome ter dado certo e comprado por diversos setores da cidade oficial, e disseminado pela imprensa, a efetivação e registro do nome, não se deram em termos oficiais. Na lista dos bairros de João Pessoa constantes na Lei n. 1574, de 04 de setembro de 1998, da Câmara Municipal da Cidade, o Varjão continua Varjão, e o Rangel, continua o nome oficioso, mas presente e que satisfaz a identificação do morador local.

É um bairro surgido aos poucos, em sua atual dimensão⁸, situado entre uma reserva florestal de Mata Atlântica, a Mata do Buraquinho, e a margem esquerda do Rio Jaguaribe. Sua ocupação, por outro lado, foi se dando de forma espontânea, e se tem registro de pequenas comunidades de moradores vindos do interior, expulsos pela seca do sertão do Estado, vindos de outros estados fronteiriços a Paraíba, como Rio Grande do Norte e Pernambuco, ou que vieram à cidade em busca de emprego, desde os anos de 1920. Estas levas de moradores, pobres, se assentavam nas terras devolutas da Mata do Buraquinho e próximas à várzea do Rio Jaguaribe, bem como próximos de manguezais. Lá instalavam casas de taipa, faziam roçados, utilizavam a flora e a fauna locais, da mata e do rio: pesca, caça, bem como, material, para artesanato.

A ocupação da grande várzea do Rio Jaguaribe, de tal modo, foi feita de forma espontânea através da ocupação⁹ de terras consideradas devolutas e sem valor comercial para a especulação imobiliária da cidade. Grupos de amigos e suas famílias ocupavam a área e marcavam uma espécie de território, de onde estipulavam formas de sobrevivência, e de relações com as outras comunidades e com a cidade oficial. A mata em que estavam situados e a várzea do rio davam o sustento básico a esses nucleamentos que iam se formando¹⁰.

A ocupação da grande várzea do Rio Jaguaribe se fez desse modo através de laços estreitos de compadrio, de amizade e através de vínculos familiares. Os novos integrantes que chegavam a essas comunidades vinham através daqueles lá já situados. O que os faziam próximos e com uma intensa sociabilidade entre eles. O que tornava a confiança entre si, de um lado, em um dos aspectos mais

⁸ O bairro do Varjão tem a sua delimitação atual, formalizada a partir da reestruturação urbana da cidade de João Pessoa nos anos setenta. Embora o bairro tenha existência e ocupação espontâneas por comunidades de homens pobres desde as duas primeiras décadas do século XX. A ocupação espontânea se fez em forma de assentamentos precários para fins de moradia. E se caracterizaram como áreas marcadas simultaneamente por carências urbanas e pelo vigor de sua vida social, e intensa personalidade. As áreas ocupadas eram espaços normalmente ignorados e não reconhecidos pelo poder público como pertencentes então à urbe, a não ser como áreas-problema. O perfil dos seus ocupantes era desenhado no imaginário da cidade oficial, através dos relatos da imprensa e registros policiais, como potencialmente perigosos, ou como mão de obra barata e disponível para serviços domésticos e de construção civil na cidade, ou ainda através da cruzada administrada pela imprensa com o objetivo da gestão e controle social sobre esses núcleos bárbaros.

⁹ Por *cidade oficial* me refiro às instâncias morais representadas pelas instituições governamentais e administrativas da cidade, bem como de outras instâncias como a mídia, igrejas e grupos de poder locais, instituídos ou em instituição.

¹⁰ A grande várzea do rio, bem como a mata ao redor os protegiam da cidade oficial e das suas regras morais e de conduta; e a cidade também pouco se preocupava com eles, já que estavam fora dos limites urbanos. Existem descrições que relembram esse tempo, e a dificuldade de se chegar e adentrar no Varjão, como o lugar era conhecido. Muitos ainda consideravam o lugar como Jaguaribe de Baixo, já que este bairro, tradicional da cidade, ia até a margem direita do Rio Jaguaribe. Tais relatos diziam das dificuldades de adentrar na mata pelo difícil acesso à área, com barrancos profundos, muita lama da várzea, muito mato. Além dos perigos imaginários ou reais que a mata continha. As narrativas de antigos moradores dão conta da ausência total de infraestrutura urbana no local: falta de luz, de água encanada, de estradas e caminhos (os que existiam eram feitos pelos próprios comunitários, compondo mais uma rede de trilhas por meio da mata do que propriamente caminhos).

importantes dos vínculos sociais estabelecidos entre os moradores¹¹. Esta confiança, por outro lado, estava sempre contaminada ou minada pela extensa proximidade e pelos laços de gratidão que envolvia os vínculos societários estreitos lá existentes. O que produzia uma grande tensão no cotidiano dos moradores, e um novo jogo situacional de poder (KEMPER, 1978) a cada nova interação. Jogo movimentado pela quase ausência de um espaço privado, em que a visibilidade do outro estava sempre presente nas relações, bem como através da rede de fofocas que provocava determinados rumores e ruídos no processo de interação, pondo em prova a confiança, e gerando dissensões entre os de uma mesma comunidade e, principalmente, entre comunidades que se colocavam como rivais, na ocupação de espaços e no controle da grande várzea¹².

Prado (1998) em um artigo sobre intensa pessoalidade discute o "inferno" que é viver em um espaço de estreitíssimas relações, no qual "todo mundo conhece todo o mundo", e "onde todos se metem na vida de todos", usando, aqui frases de narrativas de moradores do Varjão/Rangel, ao relatarem o viver em comum. A possibilidade da vida em comum, contudo, propiciou também, entre os diversos moradores de distintas comunidades na grande várzea do Rio Jaguaribe, redes de proteção mútuas e solidariedade. Formas de sociabilidade que geraram condições adequadas de um viver em comum e de uma organização local que, “sem ela”, “tudo [se tornaria] mais difícil”, como relatou um antigo morador da comunidade que, segundo ele, chegou “ainda menino por aqui, e cresci tomando banho no Jaguaribe e caçando mata a fora”.

A confiança, destarte, se gerava redes de proteção e solidariedade entre os comunitários, também, às vezes, tornava a vida impossível pela intensa pessoalidade e intromissão na vida do outro, configurando os dois lados de uma mesma moeda, e situando o cenário de um viver tenso, de amor e ódio ao lugar e aos outros relacionais. Os relatos discorrem do gostar do lugar, onde se conhece a todos e se é por todos conhecido. Ao mesmo tempo falam de odiar o lugar, no qual todos controlam a vida de todos, e a fofoca impera; onde não se tem margem de liberdade e no qual se está sujeito a códigos de gratidão deveras complexos. Essa

¹¹ Nesse momento as comunidades viviam uma relativa paz com a cidade oficial que quase os ignorava, e os contatos que mantinham com a cidade, afora os policiais, se davam por motivos de empregos (trabalho doméstico, principalmente, mulheres, e de serviços gerais).

¹² As dissensões entre comunitários de vários grupos lá instalados eram movimentadas quase sempre por brigas por delimitação de terrenos entre as comunidades, por questões amorosas, por valentia, por pequenos furtos, por bebida ou por pendências outras quaisquer. Tais dissensões resultavam em disputas e insultos morais, muitas vezes, resultando em mortes. É importante salientar, destarte, que um dos primeiros atos coletivos de reivindicação do bairro do Varjão às instâncias governamentais da cidade oficial, foi para a construção de um cemitério no bairro, por haver muitas mortes e ser difícil o deslocamento a pé até o cemitério Senhor da Boa Sentença, situado no bairro do Varadouro. A reivindicação foi conseguida, mas sua construção se deu após o deslocamento de parte da população assentada na grande várzea do Rio Jaguaribe e edificação do então conjunto habitacional, hoje bairro, do Cristo Redentor, nos anos oitenta.

relação de ódio e amor ainda hoje está presente. A todo o momento, ânsias de querer sair do lugar e processos de estranhamento e de sentimentos de traição por situações ocasionadas por motivos banais são expressas quase simultaneamente a outras que proclamam à vontade de querer ficar. Estranhamento e sentimentos de traição que, em muitos casos, levaram e levam a uma disputa que finaliza em morte, ou mesmo, em inimizades profundas, aparecem juntas a declarações do como é bom viver “por aqui”, e de que “todos aqui são meus amigos, e muitos meus parentes”.

No início da ocupação da mata, longe da cidade oficial que fechava os olhos e ouvidos, os invisibilizando¹³, as trocas de ofensas e declarações de amor ao lugar eram comuns, na época, principalmente entre os jovens. Estes, na disputa de um espaço maior para sobreviver, e até para namorar, criavam situações de peleja entre os diversos nucleamentos comunitários e, segundo o registro policial da cidade oficial, divulgado pela imprensa local, “se matavam uns aos outros por qualquer motivo”. Esse ambiente “bárbaro”, como relatava a mídia, era a forma que a cidade oficial tomava conhecimento de que “lá pras matas, no fim do mundo, tinham umas gentes brabas que se matavam sem propósito”. Alertando o poder público para a necessidade de controlar eficazmente esse “populacho”. O que gerava na cidade oficial, movimentada pela imprensa, um sentimento de medo e uma busca de controle da situação de violência do lugar, e de que isso pudesse vir a assumir uma conotação de descontrole e ameaça aos cidadãos. (É bom frisar, aqui, que o sentimento de cidadania da cidade oficial não se estendia aos homens pobres, tidos como potencialmente perigosos e devendo para tal ser controlados, cadastrados e identificados¹⁴).

Este tenso movimento em um contexto de intensa pessoalidade dirigia e configuravam os códigos de conduta e as regras de interação específicas que moldavam o arcabouço moral e disciplinar junto a cada comunidade, bem como entre elas, e entre cada uma e todas em relação à cidade oficial. No interior de cada comunidade, portanto, as regras da interação obtinham uma configuração de pertencimento, na qual uma cultura emotiva servia de base de sociabilidade e

¹³ A quase ignorância das comunidades da grande várzea, na qual se situava as comunidades do Varjão, pela cidade oficial durou até finais dos anos setenta. Neste período a cidade passou por uma nova reestruturação urbana profunda. Já iniciada, é bom dizer, entre os anos de 1920 e 1950, com a construção da Avenida Epitácio Pessoa, que ligava a cidade a praia. A avenida inaugura a reestruturação que viria acontecer nos anos setenta. A elite da cidade oficial começa a sair do centro e de bairros tradicionais e a ocupar a praia e espaços a ela próximos. Um deles, o bairro dos Estados, ganha impulso, bem como as praias de Tambaú e Cabo Branco. A cidade, que nasceu para o rio, se volta nesse momento para o mar, provocando novos valores e comportamentos urbanos, bem como o aumento da especulação imobiliária em zonas até então tomadas por populações pobres. A expansão e redireção do núcleo pulsante da cidade foram feitos através de um grande deslocamento da população pobre das áreas que até então ocupavam. Para um aprofundamento dos planos de embelezamento e expansão da cidade de João Pessoa, entre outros, ver Koury (2017a; 2017b; 2018).

¹⁴ Para a discussão sobre a necessidade de controle social em relação à pobreza, ver Koury (2017a).

de projetos de continuidade, em uma gramática comum de ação e agência, e concomitantemente, se objetivava em conformação moral e serviam como plano de disciplinamento aplicado aos seus membros. Os indivíduos nelas envolvidos se sentiam assim obrigados à manutenção dessa moralidade e, ao não o fazer ou os outros interacionais assim o suspeitarem, eram tidos como desviantes e sujeitos a acusações e penalidades.

A tensão entre o sentimento de pertencer, – resguardado em tonalidade afetiva através da cultura emotiva comum, e a sua objetificação em um código de moralidade, que constrangia os indivíduos nelas imerso a um código moral de conduta –, movimentava o quadro de amor e ódio e de relações de intensa pessoalidade entre os comunitários e as comunidades em que viviam. Esta tensão entre pertencer emotivo e as obrigações morais no cotidiano do morador comum, pode ser vista até hoje no bairro do Varjão/Rangel. É visível nas narrativas dos interlocutores a discussão e o referir-se de modo contínuo à questão do pertencimento ao bairro como uma relação tensa cotidiana entre o ajustar-se às regras morais e a elas acomodar-se e às possibilidades de suas infrações, em busca de uma individualização em um ambiente de intensa proximidade e relações societárias.

A emergência da tensão e da dissensão em uma instância pessoalizada

O artigo percorre e apresenta a seguir o processo de organização da luta pela moradia digna entre moradores ribeiros dos dois lados do Rio Jaguaribe que redundou em uma série de conflitos e em uma tensão e inimizade permanente entre dois grupos de comunitários até então unidos e em alianças por um bem comum. Desavença originada por acusações direcionadas a um grupo de moradores agraciados com uma moradia em um conjunto habitacional, no lado direito do Rio Jaguaribe. Este conjunto habitacional – o PA III –, foi construído pela prefeitura da cidade de João Pessoa com a finalidade de retirada da população ribeirinha considerada carente e em situação de risco, que se espraiava entre os bairros do Jaguaribe e Varjão/Rangel, com ramificações pelos bairros de Cristo Redentor e Cruz das Armas.

O PA III encontra-se situado na fronteira norte do bairro do Varjão/Rangel, para além do Rio Jaguaribe, ao sul do bairro do Jaguaribe. Este conjunto surge entre os anos de 2006-2010, como uma das medidas da política habitacional da prefeitura municipal de João Pessoa. A Comunidade Paulo Afonso III invade o bairro do Varjão/Rangel, como uma grande língua no seu lado oeste, e se espalha por uma área extensa que hoje corta os bairros de Cristo

Redentor, onde se situam o PA I e o PAII. Os três PAs conformam um assentamento precário que teve início há pouco mais de trinta anos. Sua população é composta de moradores vindos do interior do Estado da Paraíba, bem como por moradores deslocados de áreas consideradas de alto valor no município, durante a reestruturação urbana sofrida por João Pessoa nos anos de 1970 e 1980, e que se estendeu pelos anos noventa e prossegue nos vinte últimos anos do século XXI. Os moradores dessas três áreas carentes denominadas Comunidade Paulo Afonso I, II e III são, em sua maior parte, mistos de desempregados, e dos desenvolvem atividades informais, como a coleta de lixo para reciclagem. Os poucos empregados possuem empregos temporários e as mulheres, empregos domésticos: como empregadas fixas ou diaristas, ou como lavadeiras, nos bairros mais nobres da cidade.

De acordo com interlocutores, na década de 1990 teve início uma grande mobilização, a partir da Comunidade Paulo Afonso III, que envolveu não apenas os três PAs, mas várias outras comunidades carentes dos bairros do Jaguaribe, Varjão/Rangel, se estendendo pelos bairros do Cristo Redentor e Cruz das Armas. O movimento reivindicava entre outras pautas, a formalização da área como espaço de moradia e a regularização da ocupação, bem como a melhoria das condições de moradia e de vida.

Em 2006 a Prefeitura Municipal de João Pessoa cria o Projeto Paulo Afonso, como resposta ao movimento pela moradia, em pauta desde os anos de 1990 nas comunidades carentes dos bairros mencionados. Movimento liderado pela Comunidade Paulo Afonso III. A construção teve início em 2007, com a desapropriação, um ano antes, de uma área próxima ao local onde estava situado o principal núcleo do PA III, no lado sul do bairro do Jaguaribe, próximo às margens do rio e da reserva florestal da Mata do Buraquinho. O projeto era para ser executado em 180 dias, mas, por questões técnicas e burocráticas, as casas só foram entregues no ano de 2010. Três anos depois.

Durante todo esse processo, houve cadastramento dos possíveis moradores e conversas com eles sobre preservação ambiental e educação sanitária. A resistência ao projeto, contudo, continuava em tensa negociação entre o movimento e a secretaria da habitação do município: de um lado, com relação à planta do projeto parecia não estar adequada a principal forma de vida dos possíveis moradores, que trabalhavam, principalmente, com a coleta de material reciclável; de outro lado, sobre a política de cadastramento executado pelo serviço social da secretaria da habitação da prefeitura. Com a conclusão e entrega das moradias, houve então uma grande desilusão que se alastrou por todos os moradores vinculados ao movimento: apenas uma parte das pessoas cadastradas foi contemplada com a posse de moradias no Conjunto

Residencial Monte Cassino. A outra parte se sentiu enganada e acusou os moradores contemplados como manipuladores junto a políticos da relação e da ordem do cadastramento, modificando a resolução negociada e prejudicando os demais.

A secretaria da habitação, então, tentou apresentar justificativas técnicas e políticas para a escolha dos contemplados, alegando que novos esforços de criação de núcleos residenciais populares seriam entregues em tempo breve e que todos deveriam ter paciência. A justificativa dada não foi aceita pelos demais moradores não contemplados, nem pelo movimento. Em reunião pública com todos os moradores presentes, os líderes do movimento acusaram a secretaria da habitação de desonrar o acordo feito entre os comunitários, o movimento e os técnicos da secretaria sobre os critérios adotados para distribuição das moradias, que indicava, em primeiro lugar, os idosos e portadores de necessidades especiais; mulheres chefes de família e famílias com menor renda, e maior número de dependentes, manipulando a lista para fins políticos eleitoreiros. O fim da reunião originou um óbice denso nas relações entre o poder público, o movimento e a população não contemplada.

Após protestos protocolares dos não contemplados, porém, houve um grande silêncio. Silêncio que foi entendido, – pelos técnicos da secretaria da habitação –, como aceitação e conformação com o fato, e com a promessa de futuros investimentos em habitação popular pela prefeitura, que segundo eles envidaria esforços para favorecer cedo ou tarde a população carente do local. E que também foi entendido – pela liderança do movimento –, como uma resposta positiva para tocar para frente “a luta”. Nenhuma das duas entidades, – secretaria da habitação e movimento pela moradia digna –, entenderam o fato do silêncio e não conseguiam escutar os buchichos que sobressaltava do aparente sossego.

O silêncio de um lado, foi uma forma de voltar às costas para a secretaria e “seus técnicos, comandados por políticos” e de que “a política e os políticos são assim mesmos, só pensam no povo quando necessitam do voto, o resto é só roubalheira e esquisitices que nem ousa contar”. De outro lado, contudo, o grande “desgosto” que muitos interlocutores relataram, e que chamo aqui de desencanto e desilusão, foi o da descoberta de que entre os selecionados alguns eram tidos como “líderes” do movimento. E, como se espalhou pelos moradores dos quatro bairros, os “falsos líderes” eram “cabos eleitorais de políticos”, e por isso passaram a perna na lista negociada e foram “selecionados e contemplados”, com casas, no Residencial Monte Cassino. Como se veio conhecer posteriormente, segundo interlocutores que se diziam inteirados pelo zunzunzum que percorria ladeiras e ouvidos afora.

O silêncio em relação ao poder público e, principalmente, ao movimento era de fato um grande ruído. Uma agitação constituída por um conjunto de

rumores, por um boca a boca inteirado de fofocas que se situavam em um lugar simbólico de estabelecimento de distâncias e proximidades entre os até então conectados em uma rede de solidariedade, familiaridade, parentesco, compadrio, e de união e crença em um movimento. A fofoca nesse processo se torna um instrumento importante na arte de desacreditar o outro e estipular um clima de tensão em uma região moral.

A região moral, – noção construída por Robert Park (1979) –, é aqui utilizada no sentido denominado de “comunidade” por uma população assentada em um espaço territorial determinado, mas que se organiza com uma densidade pulsante de vida em comum e dentro de regras e formas comportamentais controladas entre eles, uns aos outros, pela intensa pessoalidade de suas relações. É apreendida, assim, como um espaço moral socialmente significativo e significativo, multifacetado e multirrepresentado, onde a pessoalidade impera. Em uma região moral, no sentido aqui utilizado, o sentimento de traição se faz mais evidente, e tem o peso de insulto moral (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2008). Insulto, destarte, não de todo revelado, mas nebuloso nas de conotações desastrosas para as relações sociais e processos interacionais em jogo.

A fofoca como instrumento moralizante gerou, no caso aqui trabalhado, de um lado, uma fratura nas relações pessoalizadas, com possibilidades desastrosas de disseminação e esgarçamento de vínculos sociais. De outro lado, todavia, criou uma situação de embaraço no jogo interacional pelo seu caráter eminentemente anônimo. Para quem a escuta, mesmo se passe adiante as informações nela contida e se contamine com ela, quando perguntado sobre a sua origem a resposta é sempre: “sei não, é esse povo fofoqueiro. Sei que não fui eu, eu apenas escutei” (como falou um interlocutor, morador da comunidade Paturi, entrevistado). É sempre um processo vergonhoso, em que quem passa a fofoca adiante não quer parecer ser responsável sobre a sua origem e participação¹⁵.

Segundo Erving Goffman (1985, 2010, 2011), toda a ação de um indivíduo acontece no interior de um complexo de convenções e de pressupostos morais que organizam e servem como uma espécie de referencial ao processo de interação entre um ajuntamento social e as situações criadas em seu interior. Esse

15 Normalmente, a pessoa que repassa um buchicho quando perguntada sobre a origem da mensagem, movimentando os olhos, tirando-o do foco da pessoa que pergunta, e tenta mudar a conversa e se afastar da cena, desconversando ou tentando dizer que só ouviu de alguém e que não é e nem gosta de gente fofoqueira. Uma interlocutora, moradora da Comunidade da Mata, esclarece sobre os buchichos e suas possíveis origens. Diz ela: “... essa coisa, meu senhor amigo, nunca se sabe não... ela corre e corre prá lá e prá cá, eu só ouço, e às vezes comento quando chega um ou outro prá conversar sobre isso... que já tinha ouvido de outro... Mas eu não sou de acusar nem defender ninguém, eu apenas escuto; apenas me disseram... chegam as vizinhas, chega o pessoal da igreja, chega no bar, e se conversa, eu ouço, e lá e cá tomo posição. Mas não sou fofoqueira não, e tenho muito medo dos buchichos, da fofoca, e da língua desse povo...”.

complexo de convenções morais orienta as ações no jogo comunicacional dos indivíduos que procuram se adaptar às convenções do ajuntamento que participa, arriscando uma imagem de si mesmo adequada com a impressão que quer passar e que imagina que o outro aprovará. É o que Goffman denomina de *fachada* ou *região frontal*, onde o mecanismo de controle social está ativo e presente. A fofoca, entretanto, tem uma origem nas áreas por trás da fachada, denominada, na linguagem goffmaniana de região dos fundos. Espaço este onde acontece uma diminuição dos mecanismos de autocontrole, que pode contradizer o que um indivíduo, ou um grupo de indivíduos, quer passar sobre si mesmo em termos de aceitação social. É uma ação destrutiva, em seus fundamentos, ou que busca, de forma enviesada organizar uma reestruturação das regras morais de um ajuntamento, ou excluir determinados indivíduos ou segmentos pela depreciação da organização social e moral de que participa¹⁶.

A fofoca tem a capacidade de alastrar-se rapidamente e o seu poder é enorme. Uma vez iniciada, em pouco tempo todos a ouviram, a conhecem e tiram certo juízo dela e sobre ela. O mote da traição¹⁷ lançado na desavença sobre a distribuição das moradias do Residencial Monte Cassino, aqui, êmica e diabolicamente, PA III, e o do aproveitamento da política local com a proximidade de alguns políticos, refazendo o cadastro e favorecendo alguns dos seus currais em relação aos demais cadastrados, se dissemina para além dos diretamente envolvidos e atinge rapidamente toda a população.

O sentimento de traição dos que se sentiram humilhados, direta ou indiretamente, pela exclusão do benefício da moradia, e da forma que construíram para si o como se deu o processo, modificou desse modo o sentimento de ressentimento e gerou uma revolta dos não contemplados para com os que obtiveram a chave das moradias¹⁸. Muitos alegaram de terem sido possuídos por uma “raiva muda, que me tomou por inteiro, e até hoje eu fico

¹⁶ A fofoca, portanto, embora exerça um poder de controle social das relações em um ajuntamento de base de intensa pessoalidade, provoca, também, um sentimento de desconforto pessoal em quem a repassa. Molesto constrangido de vir a ser confundido como fofoqueiro. O ruído provocado pela fofoca, assim, é necessariamente anônimo, da região de fundo do enquadramento situacional (GOFFMAN, 2012) em que se origina, e por ninguém diretamente assumido.

¹⁷ Junto ao mote da traição se junta na fofoca elementos de ofensa moral aos agora moradores do Residencial Monte Cassino ou PA III. A fofoca se espraia tentando desconsiderar e diminuir, perante argumentos e agressões morais, os seus moradores. Na moralidade perversa da fofoca, os moradores do PA III, não só traíram um projeto de luta comum, mas sua perfídia se fez por serem pessoas sem caráter, arruaceiros, desordeiros, homens cachaceiros, mulheres que não cuidam dos filhos, e coisas do gênero.

De acordo com um dos depoimentos recolhidos a origem do conflito e a grande tensão entre os moradores envolvidos na luta pela moradia surgiram, “... durante a distribuição das moradias do PA. Foi aí que a coisa toda se acabou e melou tudo... Foi quando veio um bando de gente da prefeitura que conversou muito e depois fez uma lista das famílias daqui que vivem no barranco, ou próximas a ele, em situação de risco... [As assistentes sociais da secretaria da habitação] disseram que todas as famílias da barreira de um lado e do outro do rio seria

doente só de pensar”, e do sentimento de perda do respeito pessoal, que os levou a um aumento do processo de baixa estima pessoal e social; e que fez alguns se afastarem e aparentemente se conformarem com a situação, se recusando até mesmo a conversar sobre o episódio, fechados em um recato explícito sobre a situação. A maior parte, porém, transformou a emoção raiva em uma energia dirigida aos antigos próximos. Foi declarada uma peleja esconsa sobre os contemplados com moradias no Residencial Monde Cassino, que a partir de então se tornou mais uma vez em PA III, só que agora não mais visto como uma comunidade de iguais, mas demonizado pelo sentimento de traição.

Na fala dos moradores da proximidade da Rua Oswaldo Lemos, que margeia o lado do rio Jaguaribe no bairro do Varjão e fica de frente ao agora PA III, este conjunto aparece como a fonte de conflitos e tensões com o bairro¹⁹. Muitas das famílias - moradoras nas encostas do Rio Jaguaribe na margem que dá para o Varjão/Rangel, bem como as espalhadas pelos quatro bairros, - que antes do acontecido eram conhecidas e mesmo amigas, após a distribuição das moradias, se tornaram estranhas umas às outras. O que provocou uma série de conflitos e acusações, não só em relação à política da prefeitura e aos políticos, mas, e principalmente umas às outras.

No processo, o movimento pela moradia digna se fragmentou e desapareceu; e as famílias se tornaram inimigas²⁰. A fofoca em sua eficácia se origina e é construída a partir de uma situação que é conhecida por todos, que

seria transferidas para o novo PA e que ele ia se chamar de Residencial Monte Cassino. Todo mundo ficou empolgado, mesmo que muita coisa a gente não gostou, mas que poderia conseguir mais adiante... Todo mundo empolgado com uma casa nova e decente. Mas, o que aconteceu o senhor vai saber sim: o pessoal cadastrado, um bando deles, terminou se dando mal, eles foram trocados por outros moradores também na mesma situação de risco... por causa de terem maior proximidade com os homens da política. Até mesmo Zezinho da Tauba e Dona Maria da Cabeça de Galo, e outros tantos, tidos como gente da cabeça do movimento, quando se viu, eles estavam entre os que receberam casa, e são entre nós considerados a gente que não precisava; mas, eram curupinhas de políticos safados... E aí, quem tinha feito tudo direitinho dançou... e estes últimos, que muitos nem na lista estavam, foram os que pegaram as casas... Isso foi uma coisa ilegal e injusta para com todos nós que eram tudo companheiros. Foi traição da grossa... E os que tinham cadastro, só rindo!... esses dançaram, e foram deixados para trás (Ver a discussão sobre o sentimento de ser iludido, no excelente estudo de Goffman (2014).

¹⁹ A Rua Oswaldo Lemos, é a rua em que aconteceu uma chacina, conhecida por Chacina do Rangel. No local exato da chacina, e onde se estava construindo um polêmico e inconcluso monumento sobre a tragédia, na época fechado com uma cerca de laminados, houve uma disputa entre jovens moradores do PA III e os moradores da rua e adjacências sobre o uso “ilegal” e as “ameaças” aos moradores que se atreviam a chegar perto da cerca, segundo relatos de interlocutores. A disputa findou com os moradores da margem sul do Rio Jaguaribe assumindo o controle, e transformando o ambiente em uma pracinha para usufruto da comunidade local (crianças, criadores de passarinhos e pais com crianças de colo). Sobre o primeiro momento da chacina, ver Koury et al (2013); sobre a chacina, suas repercussões e usos, ver Barbosa (2019).

²⁰ Inimizade desvirtuada e reforçada pela instalação e dominação das duas margens do rio por grupos rivais de distribuição de drogas. Do lado do bairro do Jaguaribe, no PA III, no lado do Varjão/Rangel, nas imediações da Oswaldo Lemos, além das comunidades conhecidas como PA I e PA II (situadas entre os bairros do Cristo Redentor, na faixa conhecida como Novo Cristo, e adentrando pelo Varjão/Rangel, no lado Oeste do bairro) e das comunidades do Paturi e da Mata no Varjão/Rangel.

“todo o mundo sabe” ou já suspeitava, mas que ainda não se tinha manifestado publicamente, como no caso aqui trabalhado. Situação até então velada no murmúrio, no segredo, mas que, quando se torna pública, em uma vaga de rumor provocada por sua ação, se torna em escândalo.

O elemento público sobreveio, no caso aqui tratado, quando houve a entrega das moradias do Residencial Monte Cassino, com a discórdia a partir dos que não foram contemplados e a denúncia de manipulação clientelística do cadastro e traição de algumas lideranças do movimento. Em sentido goffmaniano (GOFFMAN, 1985, 1998, 2010, 2012), a denúncia virou um escândalo quando, na situação de interação os envolvidos ultrapassaram e até exageraram o curso das relações simbólicas até então em curso, e expandiram de forma invasiva as fronteiras morais e físicas do ajuntamento original, provocando fraturas nas relações existentes. Nessas situações, o escândalo aumenta a quantidade e a acidez da fofoca e provoca situações que conduzem os indivíduos em jogo interacional à falência ou fadiga moral.

A passagem da fofoca para a denúncia, que torna um determinado assunto público em escândalo, tem paradas na jocosidade²¹, e modifica o jogo comunicacional revelando o ressentimento e a vergonha no cotidiano relacional. Motiva, assim, um processo de disforia prenhe de desconforto moral que puxa os moradores para uma ampliação do dissenso. Processo este que aparece, normalmente, como uma brincadeira que força ao limite máximo situações críticas vividas pelos parceiros em jogo, ou de um parceiro particular dos em relação. A jocosidade, portanto, lida com situações limites, e é sempre acompanhada de mal-estar, de ansiedade e mudança de humor, indo de uma sensação grande de tristeza,

²⁰ A jocosidade pode ser vista e usada como uma forma relativamente pacífica de relacionamentos, sendo composta por tonalidades e brincadeiras que envolvem situações onde o embaraço do outro relacional seja feito, sem que haja a quebra da linha necessária à manutenção da relação. No caso trabalhado, as relações entre os dois grupos rivais e a disputa acirrada dos moradores do PA e os do Varjão/Rangel. A jocosidade é uma forma de ação ambígua que sempre vive na fronteira, entre os limites da contenção (como brincadeira entre parceiros), e da ruptura (emitindo sinalizações de que a qualquer momento pode haver uma situação em que agressões e violências físicas venham a acontecer) entre os companheiros em jogo. O cenário de uma situação na qual se joga jocosamente é composto por elementos que exploram valores e emoções fragilizadas dos brincantes, e então nele se jogam com os sentimentos de humilhação, de vergonha e de ressentimento dos parceiros. É feito, também, do uso de casos que alfinetem o esgarçamento das relações sociais entre iguais. Casos que aparecem e se tornam frágeis em uma situação vivida e explorada por um ou mais dos parceiros do jogo. A jocosidade parece demonstrar destarte que, nos laços fragilizados do caso em jogo, como a situação de dissenso estudada, o tom das conversas e brincadeiras está sempre no limiar e no perigo de um rompimento, ou de uma agressão. É que o jogo entre os brincantes possa, a cada instante, sair do seu nível simbólico e adentrar pela violência física; já que a jocosidade põe em relevo o ressentimento como parte integrante da composição moral brincada, sempre na fronteira, ao explorar os sentimentos mais frágeis do parceiro, como os de baixa-estima, ou de situações de sentimentos de inferioridade, de injustiça e de traição. Em uma situação de intensa pessoalidade, em que os segredos e silêncios parecem não ser necessário de revelação, por todos já saberem, sem precisar dizer que sabem, o jogo jocosamente pode se tornar, em situações de dissenso, como disse um interlocutor, “uma faca afiada sempre encostada na[s] garganta[s]” dos parceiros, e por uma extensão imaginária a todos os moradores não presentes no jogo, mas indiretamente visibilizados na jocosidade do momento.

seguida às vezes de depressão, até chegar a situações de agressões morais, e podendo mesmo gerar ações de violência física²¹.

De acordo com Lindner (2001) a humilhação tem sido uma força potente e danosa para as ocorrências tanto de conformações como de dissensões. No último aspecto, se uma comunidade se sente humilhada, segundo ela, revida quando pode. Assim, a perda do respeito pessoal e social que leva ao sentimento de humilhação aumenta o grau de vergonha cotidiana, com uma ativação de sentimentos de ressentimento, de frustração, e de medo e raiva, o que pode dirigir as energias disponíveis a alvos plausíveis, na leitura dos humilhados, e a seu alcance. Ou, acrescento, a permitirem que grupos se apropriem de suas emoções e sentimentos os dirigindo para ações que, no final de contas, podem ser contrárias aos seus próprios interesses.

Assim, sentimentos e emoções vividas por uma comunidade, um grupo ou um processo de interação entre dois, três ou mais membros (SIMMEL, 1970; 2013) podem ser pensados como estreitamente relacionados com o desenvolvimento de repertórios culturais distintivos conformados na situação, ou produtos de processos mais amplos de uma dada sociedade e a partir das expressões cotidianas comuns²³. Essa atitude em relação à vida diária, ao

²¹ A jocosidade pode ser vista e usada como uma forma relativamente pacífica de relacionamentos, sendo composta por tonalidades e brincadeiras que envolvem situações onde o embaraço do outro relacional seja feito, sem que haja a quebra da linha necessária à manutenção da relação. No caso trabalhado, as relações entre os dois grupos rivais e a disputa acirrada dos moradores do PA e os do Varjão/Rangel. A jocosidade é uma forma de ação ambígua que sempre vive na fronteira, entre os limites da contenção (como brincadeira entre parceiros), e da ruptura (emitindo sinalizações de que a qualquer momento pode haver uma situação em que agressões e violências físicas venham a acontecer) entre os companheiros em jogo. O cenário de uma situação na qual se joga jocosamente é composto por elementos que exploram valores e emoções fragilizadas dos brincantes, e então nele se jogam com os sentimentos de humilhação, de vergonha e de ressentimento dos parceiros. É feito, também, do uso de casos que alfinetem o esgarçamento das relações sociais entre iguais. Casos que aparecem e se tornam frágeis em uma situação vivida e explorada por um ou mais dos parceiros do jogo. A jocosidade parece demonstrar destarte que, nos laços fragilizados do caso em jogo, como a situação de dissenso estudada, o tom das conversas e brincadeiras está sempre no limiar e no perigo de um rompimento, ou de uma agressão. É que o jogo entre os brincantes possa, a cada instante, sair do seu nível simbólico e adentrar pela violência física; já que a jocosidade põe em relevo o ressentimento como parte integrante da composição moral brincada, sempre na fronteira, ao explorar os sentimentos mais frágeis do parceiro, como os de baixa-estima, ou de situações de sentimentos de inferioridade, de injustiça e de traição. Em uma situação de intensa pessoalidade, em que os segredos e silêncios parecem não ser necessário de revelação, por todos já saberem, sem precisar dizer que sabem, o jogo jocoso pode se tornar, em situações de dissenso, como disse um interlocutor, “uma faca afiada sempre encostada na[s] garganta[s]” dos parceiros, e por uma extensão imaginária a todos os moradores não presentes no jogo, mas indiretamente visibilizados na jocosidade do momento.

²² Como é o caso dos dois grupos formalizados inimigos e rivais aqui trabalhados, que na ânsia de se impor ao inimigo acabaram por ceder espaço para facções rivais que dominam o tráfico de drogas na região, e hoje são também constrangidos pelo comando desses grupos, dificultando o cotidiano dos moradores das duas margens do Rio Jaguaribe.

²³ Para Scheff (1997; 1998), cada sociedade desenvolve uma atitude em relação à vida diária que a maioria de seus membros assume e toma por certo. Essa cotidianidade se estabelece e é vivida sem grande visibilidade na maioria das situações. Elias (1994) e Bourdieu (1980) apresentam a noção de habitus como componente da cotidianidade. Noção que, para Bourdieu, é definida como um complexo de convenções, atitudes e crenças que cada membro de um social divide com os demais membros, e é sentida como uma experiência de compartilhamento da

habitus, ou à tendência a se comportar na conformidade esperada pelo complexo de convenções e regras sociais são processos transmitidos e estimulados desde a mais tenra infância nos indivíduos sociais pelo processo de socialização. Processo em que se conformam as bases do conhecimento interacional, a cultura emotiva que as sustenta, e as regras e códigos morais que as objetivam.

Mas, seguindo Goffman (2012), esse complexo não é e não se dele apropria de forma inconsciente, porém, consciente. A conformação de um indivíduo em pessoa, deste modo, para Goffman, se dá a cada ato interacional entre o indivíduo e demais membros da situação em que estão envolvidos no jogo social, e por eles jogados e manipulados. Assim, os constrangimentos, bem como, os processos de humilhação fazem parte do jogo cotidiano de um social. Como também, fazem parte do processo de socialização, no qual os indivíduos se tornam pessoas, em uma dada cultura e sociabilidade.

A humilhação, o constrangimento e o embaraço sociais, assim, são correlatos à vergonha como emoção social presente e significativa das conformações interacionais em uma situação social. No caso em estudo, a humilhação como uma emoção correlata à vergonha social é vista como um aspecto central da interação e da vida sociais, dentro de repertórios sociais específicos, e principalmente, em repertórios culturais no interior de dinâmicas de estratificação e sistemas hierarquizados de desigualdade estruturada, como é o caso da cultura brasileira, da cidade de João Pessoa e das relações entre iguais, como as do Varjão/Rangel.

É importante ressaltar que a humilhação, a vergonha cotidiana, a conformação, e o ressentimento e o conflito dela resultante reflete a percepção dos que as vivenciam, mas também refletem a percepção do sentimento de compartilhamento dessa experiência como membros de uma sociabilidade mais ampla, em termos de uma experiência de ansiedade social. Os processos de humilhação e de vergonha cotidiana, deste modo, criam, mantêm e expressam diferenças entre e intragrupos e sociabilidades envolvidas, e provocam intrigas, dissensões, rupturas, sentimentos de traição, ressentimentos, injúrias morais,

cultura e da sociedade com os outros relacionais, como um experimento coletivo transmutado em cada indivíduo. Elias (1997), por seu turno, fala do tempo-espço de um indivíduo no mundo social. Nesse entendimento, sua noção de habitus se refere não ao total da cultura, mas a parte que é tomada como certa e virtualmente invisível na experiência pessoal cotidiana, na qual o indivíduo vivencia o presente, remonta o passado, como individual e coletivo, e se projeta para o futuro. Goffman (2011), entretanto, apresenta o elenco de convenções social presentes em uma dada sociabilidade e informa que os indivíduos, nas situações vividas no cotidiano, são conscientes desse elenco e das regras de como se comportar em seu interior. Informa assim que o jogo interacional encerra a tendência de respeito às normas e às regras da situação, e, em muitos casos, dependendo do contexto, possa manipulá-las em seu proveito. O conceito de salvar a face (GOFFMAN, 2011), por exemplo, dá força ao desenvolvimento de certa margem de ação individual na configuração de uma dada situação, onde o conforto ou o desconforto ganham conotações manipuláveis, não só por um ator, mas por todos em cena.

conflitos, e desconforto moral aos lados estremecidos. Provocam também conformação e sentimentos ressentidos de vitimização e abandono, transferindo a revolta aos seus iguais, que conseguiram o objetivo comum, que era um novo local mais seguro de moradia para si e para a família.

Notas inconclusas

No caso trabalhado neste artigo, as relações antes próximas entre os moradores chegaram ao limite e ao ponto de ruptura, com um índice de ansiedade muito alto nas narrativas atuais dos interlocutores. Hoje, as relações são aparentemente inexistentes, pelo receio das consequências de as manterem. São inexistentes, não aparecem, a não ser em forma de confronto direto ou indireto. Entretanto, a estrutura do silêncio montado deu origem a narrativas assombradas²⁴ de manutenção das relações de amizade, familiares ou amorosas “em surdina”, construindo um enorme ato secreto e sempre com o risco de ser revelado e as partes sofrerem consequências pela dissensão oficial (SIMMEL, 1964).

Usando a linguagem de Goffman (1985), a fofoca serviu, no caso aqui estudado, em um primeiro momento, de canal para espriar o ressentimento de um grupo contra o outro. Isso se fez com a arte de vaziar informações, modificando-as, manipulando-as de um indivíduo a outro, de um grupo a outro, de uma comunidade a outra, por todo o bairro, enfim, até se transformar em uma disputa entre grupos rivais. Em um momento posterior, contudo, as fronteiras que delimitaram para si próprios tornaram-se independentes e hoje, o morador comum, de ambos os lados se sente prisioneiro desses grupos, hoje transformados em facções. O que tem motivado uma ação secreta, invisível, de desafio frente às imposições a que se veem sujeitados, ao lado de um aparente, mas visibilizado esforço de anulamento moral como forma de sobrevivência e manutenção da fachada em um ambiente em que tudo é dissimulado.

Os códigos de conduta que regem as posições assumidas a cada movimento, cotidianamente, de um grupo ao outro, de um indivíduo ao outro, assim, suscitam assim uma gama de insatisfações morais. Toda acusação é sempre um convite aberto ao conflito, e através dela de um julgamento moral do outro em um esforço e gasto enorme de energia emocional (COLLINS, 1990) que sempre termina com prejuízos emotivos e morais e com uma maior intranquilidade da parte mais fraca no jogo situacional. Acompanhado, igualmente, de um aumento da desconfiança no outro e, logicamente, de

²⁴ Por narrativas assombradas me refiro às diversas descrições gestualizadas, com mexidas nervosas de mãos e pernas, e de olhares nervosos e medrosos. Situações ambivalentes em que os interlocutores afirmam, a um só tempo, a confiança depositada (em mim, pesquisador), e realçam a necessidade de não revelar quem disse, e de manter em anonimato o interlocutor.

solidão, em um ambiente pessoalizado, em um procedimento ambíguo e ambivalente em que todos se sentem “andando como numa corda bamba”, como contou uma interlocutora, uma senhora moradora do PA III e que tem uma filha casada e netos no bairro do Varjão/Rangel.

A polêmica nas insatisfações morais, portanto, se, de um lado, redundava em ações de acusação e mesmo em sentimentos de exclusão do outro da relação em disputa, quando conversado, com um terceiro elemento, de fora, porém, a posição geral é a de querer manter a fachada de não envolvimento direto na polêmica que gerou o dissenso e as próprias acusações de ordem moral. Muitas vezes, as narrações apresentam um discurso que reforça a vontade pessoal de tentar viver uma vida à margem da ingerência das facções que controlam as fronteiras. Contudo, na verdade, todos sabem que todos sabem que todos têm relações próximas dos dois lados, que inclusive se frequentam e possuem rotas e maneiras de se encontrar. Todos sabem do risco que correm individualmente e da facilidade de sua ação servir para desviar ações que outros querem esconder e remetem quando interrogados a ações de outros, mesmo que indiretamente, para desviar a atenção sobre seus próprios possíveis “desvios”.

Todos sabem e silenciam, a não ser quando a sua “cabeça está na bandeja” como, em um riso nervoso, narrou um interlocutor tomando uma cerveja comigo na estação rodoviária. Também reconhecem, hoje, que se descobertos terão consequências difíceis de serem assumidas, pelo que fizeram, pelo que não fizeram, ou pelo que os outros “ventilaram” que possivelmente “aquele ali” fez.

O silêncio de hoje destarte é diferente do silêncio que emergiu com a dissensão advinda com a distribuição das casas do PA III, analisado neste artigo. O silêncio de hoje, apesar de ter sua origem na desavença anterior, não mais é o ressentimento com o outro morador, mas o medo dos outros próximos de cada lado.

O medo da traição e a desconfiança com o que mora ao lado, ou mesmo dentro de casa, hoje, assim, de um lado, faz movimentar um adestramento cotidiano de ações de dissimulação como um disfarce de “que tudo se passa nos conformes”, para “distrair a atenção dele[s] sobre mim” e manter um cenário de “tudo nos trinques...”. De outro lado, provoca ansiedades também em relação ao outro genérico, isto é, aquele que vê, ouve e que talvez revele situações que podem levar a agressões morais e físicas, quando não à morte pelos “controladores” das fronteiras invisíveis que cerceiam os passos e as

ações de todos²⁵, em chistes de bravata e fanfúrria desatinadas sobre as próprias vidas e sobre a vida dos outros que controlam.

Por fim, o lugar do dissenso, entre moradores das duas margens do Rio Jaguaribe, aqui analisado, iniciado na forma de um movimento por moradia digna, que uniu homens comuns pobres moradores de áreas de risco na periferia da cidade de João Pessoa, e terminou em um processo de acusação e inimizades entre antigos amigos, hoje se modificou. O ressentimento que conduziu a uma inimizade e a uma declaração de guerra entre os moradores que receberam a chave das casas distribuídas pela prefeitura, e os que não a receberam e acusaram os outros de traição e de ferir as negociações traçadas pelo movimento, reverteu-se em nova batalha, agora travada com os outros próximos, e com outros genéricos que assumiram os dois lados do rio como facções rivais de controle de droga na área. Reversão esta que tem causado um novo movimento de desculpas e acusações sobre o processo de morar em um ambiente em que se desconfia de todos, e com uma cultura emotiva em frangalhos, mas sempre pessoalizada, ambivalente e tensa.

Esta mudança de situação preenche o cenário onde se passa a tragédia urbana aqui contada, com uma instalação moral complexa, complicada e sempre em disputa pungente. Cenário no qual todos se dizem vítimas, mas ao mesmo tempo acusam e são acusados de possivelmente se tornarem perigosos ao assinalarem ou mesmo revelarem atos ou atitudes que causem prejuízos a um ou a outro, - como forma de “saírem [de situações] particulares”. E, ao assim agirem, ou que se desconfiem de que assim agirão, ou que havendo “apertos” assim o farão, “atarraca” ainda mais as relações dos moradores com os outros próximos e com “os mandantes de hoje” do residencial e do bairro, sujeitando todos a um jogo de dissimulação e de jocosidade, e recheado de zunzunzuns que causam intrigas, aumento de sujeição, mais dissimulação, constrangimento, vergonha e humilhação.

²⁵ Nas palavras de um morador da Comunidade da Mata, já próxima ao Rio Jaguaribe, “eu aqui, Mauro, não quero defender nem acusar ninguém, mas tenho que ficar na minha, pois aqui é o meu lugar, gostando ou não gostando... é aqui eu tenho as amizades e muitos parentes, e que qualquer ato falho que eu faça não só eu, mas os meus poderão a vir sofrer se eu for descoberto”. Em outros momentos, contudo, sua narrativa revela os próprios sentimentos em jogo: “... Eu tô aqui com eles, Mauro, e finjo que ta tudo bem e vivo na minha. Não tenho nada a ver com isso, mas não me conformo como isso tudo ta se dando... Não resta dúvida que aconteceu um grande baque na confiança que a gente dava a eles [se referindo ao caso do dissenso original da distribuição das casas do PA III]; mas, hoje, as coisas tá mais pesadas; fecharam tudo por aqui, e quem não fizer do jeito deles se fode, com licença da palavra, e aí a coisa é mais em baixo, é agir aceitando, ou fazer de forma ninguém note. O que antes parecia que todo mundo era um mesmo, um irmão a quem se podia confiar, hoje, [riso triste] tá atolado quem pensa assim... por essas bandas ninguém é de ninguém, todo mundo se estranha, apesar de risinhos trocados e bons dias...”.

REFERÊNCIAS

- ARENDDT, Hannah. **A promessa da política**. Rio de Janeiro: DIFEL, 2008.
- BARBOSA, Raoni Borges. **Medos corriqueiros e vergonha cotidiana**. Um estudo em Antropologia das Emoções. Recife/João Pessoa: Bagaço/Edições do Grem, 2015. Coleção Cadernos do Grem n. 8.
- BARBOSA, Raoni Borges. **Emoções, lugares e memórias**: um estudo sobre as apropriações morais da Chacina do Rangel. Mossoró: Eduern, 2019.
- BOLTANSKI, Luc. Dimensões antropológicas do aborto. **Revista brasileira de ciência política**, Brasília, n. 7, p. 205-245, jan./abr. 2012. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbcpol/a/RDqXkbnvKhrGTM9tJnzNp9S/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 30 jul. 2020.
- BOURDIEU, Pierre. **Le sens pratique**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1980.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Luis Roberto. Existe violência sem agressão moral? **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, [s. l.], v. 23, n. 67, p. 135-146, jun. 2008. Disponível em: <https://app.uff.br/riuff/bitstream/handle/1/5395/10.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 30 jul. 2020.
- ClickPB. 2020. Tiroteio entre facções deixa um criminoso morto e três feridos em João Pessoa. **ClickPB**, 8.2.2020. Disponível em: <https://www.clickpb.com.br/Policial/tiroteio-entre-faccoes-deixa-um-criminoso-morto-e-tres-feridos-em-joao-pessoa-277549.html>. Acesso em: 10 nov. 2020.
- COLLINS, Randall. Stratification, emotional energy, and the transient emotions. In: KEMPER, T. D. (ed.), **Research agendas in the sociology of emotions**. New York: State University of New York Press, 1990. p. 27–57.
- ELIAS, Norbert. **A sociedade dos indivíduos**, Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 1994.
- ELIAS, Norbert. **Os alemães**: a luta pelo poder e a evolução do habitus nos séculos XIX e XX. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.
- ELIAS, Norbert; SCOTSON, John L. **Os estabelecidos e os outsiders**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 2000.
- FONSECA, Claudia. **Família, fofoca e honra**. Porto Alegre: EDUFRGS, 2000.
- GOFFMAN, Erving. **A representação do eu na vida cotidiana**. Petrópolis: Vozes, 1985.
- GOFFMAN, Erving. **Estigma**. 4. ed., Rio de Janeiro: Guanabara. 1998.
- GOFFMAN, Erving. **Comportamento em lugares públicos**. Petrópolis: Vozes, 2010.
- GOFFMAN, Erving. **Ritual de interação**: ensaios sobre o comportamento face a face. Petrópolis: Vozes, 2011.
- GOFFMAN, Erving. **Os quadros da experiência social**: uma perspectiva de análise. Petrópolis: Vozes, 2012.

GOFFMAN, Erving. Sobre o resfriamento do marca: alguns aspectos da adaptação ao fracasso. **RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção**, João Pessoa, v. 13, n. 39, p. 266-283, dez. 2014. Disponível em: <http://www.cchla.ufpb.br/rbse/GoffmanKouryRes.pdf>. Acesso em: 30 jul. 2020.

KEMPER, Theodore D. **A social interactional theory of emotions**. New York: John Wiley & Sons, 1978.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. **Medos corriqueiros: a construção da semelhança e da dessemelhança entre os habitantes urbanos das cidades brasileiras na contemporaneidade**. (Projeto Guarda-Chuva). João Pessoa: Grem, Dcs/Ufpb, 2002.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. **Análise de um bairro considerado violento na cidade de João Pessoa, Paraíba**: solidariedade e conflito nos processos de interação cotidiana sob intensa pessoalidade. (Projeto de Pesquisa). João Pessoa: Grem, Dcs/Ufpb, 2012.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro *et al.* Como se articulam vergonha e quebra de confiança na justificação da ação moral. **DILEMAS**, Rio de Janeiro, v. 6, n. 2, p. 251-268, abr./jun. 2013. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/dilemas/article/view/7426>. Acesso em: 30 jul. 2020.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. Solidariedade e conflito nos processos de interação cotidiana sob intensa pessoalidade. **Etnográfica**, [s. l.], v. 18, n. 3, p. 521-549, out. 2014a. Disponível em: <https://journals.openedition.org/etnografica/3811>. Acesso em: 30 jul. 2020

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. Relações sociais no cotidiano: processos de sociabilidade e de justificação como formas renovadas de solidariedade e conflito. **RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da emoção**, João Pessoa, v. 13, n. 39, p. 285-300, dez. 2014b. Disponível em: <http://www.cchla.ufpb.br/rbse/RBSEv13n39dez2014completo..pdf#page=24>. Acesso em: 30 jul. 2020.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. **Quebra de confiança e conflito entre iguais**: cultura emotiva e moralidade em um bairro popular. Recife/João Pessoa: Bagaço/Edições do Grem. 2016. Coleção Cadernos do Grem, n. 9.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. **Etnografias Urbanas sobre pertença e medos na cidade**. Recife/João Pessoa: Bagaço/Edições do Grem. 2017a. Col. Cadernos do Grem, n. 12.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. **Cultura emotiva e sentimentos de medo na cidade**. Documento de Trabajo, n. 8, CIES, Buenos Aires: Estudios Sociológicos Editora. 2017b.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. **Uma comunidade de afetos**. Curitiba: Appris. 2018.

LINDNER, Evelin G. Humiliation and human condition: mapping a minefield. **Human Rights Review**, [s. l.], v. 2, n. 2, p. 46-63, 2001. Disponível em: <https://www.humiliationstudies.org/documents/evelin/MappingMinefield.pdf>. Acesso em: 30 jul. 2020.

MEAD, George Herbert. **Mind, self and society**. Chicago: University of Chicago Press, 1934.

PARK, Robert E. A cidade: sugestões para a investigação do comportamento humano no meio urbano. *In*: VELHO, O. G. (org.). **O fenômeno urbano**. Rio de Janeiro, Zahar, 1979.

PONTES, Williane Juvêncio. **Medos corriqueiros e cidade**. Recife/João Pessoa: Bagaço/Edições do Grem, 2012. Coleção Cadernos do Grem, n. 12

PORTAL T5. Disputa entre facções tem troca de tiros e mortes no bairro de Jaguaribe, em João Pessoa. **Portal T5**, 8.2.2020. Disponível em: <https://www.portalt5.com.br/noticias/policia/2020/2/296428-disputa-entre-faccoes-tem-troca-de-tiros-e-mortes-no-bairro-de-jaguaribe-em-joao-pessoa>. Acesso em: 10 nov. 2020.

PRADO, Rosane M. Cidade Pequena: paraíso e inferno da pessoalidade. *In*: PEIXOTO, Clarice Ehlers; MONTE-MÓR, Patrícia (eds.). **Cadernos de Antropologia e Imagem**, Rio de Janeiro: NAI, 1998. p. 31-56. Disponível em: <http://ppcis.com.br/wp-content/uploads/2018/09/Cadernos-de-Antropologia-e-Imagem-4.-A-cidade-em-imagens.pdf>. Acesso em: 30 jul. 2020.

SCHEFF, Thomas. **Emotions**: The social bond and human reality: Part/whole analysis. Cambridge: Cambridge University Press. 1997.

SCHEFF, Thomas. Shame and conformity: The Deference-Emotion System. **American Sociological Review**, [s. l.], v. 53, n. 3, p. 395-406, jun. 1998. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/2095647>. Acesso em: 30 jul. 2020.

SENNETT, Richard. **Respeito**. Rio de Janeiro: Record, 2004.

SIMMEL, Georg. The Secret and the Secret Society. *In*: WOLF, K. H. (org), **The Sociology of Georg Simmel**. New York, Simon & Schuster Inc., 1964. p. 307-376.

SIMMEL, Georg. O indivíduo e a díade. *In*: CARDOSO F. H.; IANNI, O. (orgs.). **Homem e Sociedade**. 5. ed., São Paulo: Editora Nacional, 1970. p. 128-135.

SIMMEL, Georg. A tríade. *In*: COELHO, M. C. (org e trad). **Estudos sobre interação**: textos escolhidos. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2013. p. 45-74.

TRAJANO FILHO, Wilson. A nação na web: rumores de identidade na Guiné-Bissau. *In*: PEIRANO, M. (org.). **O dito e o feito: ensaios de antropologia dos rituais**. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Núcleo de Antropologia da Política/UFRJ. 2002. p. 85-112.

“Extensões de sobrevivência”: as formas possíveis de sociabilidades dos moradores da Camboja

Maysa Mayara Costa de Oliveira

Introdução

A habitação está presente nas análises das ciências sociais sob diversos aspectos e em diferentes momentos. Engels (2015), no final do século XIX já demonstrava sua preocupação com a questão da habitação descrevendo a condição de vida e moradia do operariado na Inglaterra, em plena fase de expansão e crescimento da industrialização. Podemos perceber aí, a relação entre trabalho e moradia, e que muito depois vão influenciar os estudos urbanos no Brasil sob uma perspectiva da desigualdade entre modo de produção e concepção do espaço.

Na antropologia, a noção de casa foi introduzida na obra de Lévi-Strauss para suprir uma lacuna em sua teoria do parentesco, enfatizando a relevância da casa no estudo da organização social (CARSTEN; HUGH-JONES, 1995). Vale destacar que Lévi-Strauss “inaugura” esse olhar da casa como importante para a compreensão da estrutura e organização social, o que será um marco para o campo da antropologia. A casa, nesse aspecto, passa também a ser pensada por uma perspectiva diferenciada, levando em conta seus aspectos simbólicos, sociais e arquitetônicos.

Os autores Carten e Hugh-Jones apesar de reconhecerem a importância do pioneirismo de Lévi-Strauss, propõem um exame mais culturalista e uma abordagem mais holística da casa, indo além do conceito elaborado por Strauss. Do ponto de vista de sua aplicabilidade, o conceito de casa de Lévi-Strauss não deve ser tomado como uma chave de análise geral, já que é um conceito que possui suas limitações e que pode ser “aplicado de forma desajeitada aqui e lá” como aponta Gordon Jr (1996). Porém, o importante é destacar que a introdução da noção de casa relacionada com a ideia de parentesco mudou completamente o modo como enxergamos a casa em nossos estudos.

Influenciado por Lévi-Strauss, Pierre Bourdieu em seu texto clássico sobre a casa kabyle, apresenta com maestria aquilo que havia sido introduzido por Strauss: uma análise da casa como um espaço de diversos significados. As

oposições dos espaços: local de escuridão, local de luz; local de vida, local de morte, local de fertilidade e infertilidade; local da mulher, local do homem, etc, e a disposição dos objetos na casa, tem uma finalidade não por acaso. Estas, estão distribuídas em uma relação com outros objetos. Nesse sentido, a partir da leitura da casa kabyle, Bourdieu mostra toda uma leitura sistêmica onde toma emprestado a ideia de estrutura de Lévi-Strauss. A casa kabyle vai se estruturar de uma forma que dá sentido à toda organização das relações ali dentro, assim também como fora.

Quando voltamos nosso olhar para o imaginário da casa na sociedade brasileira, ela se apresenta de diferentes formas. Falar de habitação no Brasil, é falar sobre um universo de coisas, desde a constituição de nossas cidades, seus problemas, até um ideal de desenvolvimento econômico, como também um projeto de realização pessoal de muitas famílias: a casa própria. Como é popularmente mencionado: “quem casa, quer casa”. Nesse aspecto, a casa tem um sentido muito específico na realidade brasileira, em especial nas camadas populares. Falar de casa, é falar de relações familiares e do modo de como elas se estabelecem, é falar das relações na cidade, no campo, nas periferias, nas favelas, nos bairros de classe média e alta.

No campo de investigação das ciências sociais no país, desde a década de 1960 o crescimento da população urbana brasileira impulsionado pelo processo de industrialização, fez com que áreas como favelas e outras formas de moradias precárias começassem a se multiplicar, dando visibilidade aos problemas relacionados a habitação, surgindo aí um grande interesse pelo tema da favela.

Na década de 1970 temos uma imensa produção nas ciências sociais no que corresponde aos estudos sobre habitação, com foco nas periferias e nas favelas. A criação do Banco Nacional de Habitação no final da década de 60 e sua intervenção na produção de habitações em todo o país, assim como sua promessa de resolução ao déficit habitacional, passou a ser campo de estudo de diversos autores, muito pela crítica das promessas e da não funcionalidade prática do BNH que acabou por beneficiar os estratos médios e altos do país, não resolvendo os problemas em relação a habitação, pelo contrário.

Nesse período também, foram muitos os trabalhos sobre autoconstrução, processo de expansão das periferias nos grandes centros, como em São Paulo, fenômeno denominado de “periferização”, assim como pesquisas que abordavam a relação entre moradia e trabalho.

No que corresponde a questão da habitação, Ermínia Maricato (1982) já chamava atenção para a autoconstrução como uma solução da classe trabalhadora ao problema habitacional. As habitações nas periferias são

construídas aos finais de semana, nas horas de folga e contando com a ajuda de parentes e amigos. É dessa maneira que se constituem a maioria das habitações brasileiras, principalmente nas periferias e favelas, como também no campo, onde ocorrem em formas de mutirão. Essa noção, de autoconstrução das habitações é denominada pela autora como uma “arquitetura do possível”, pois não há outro tipo de arquitetura o qual a classe trabalhadora pode ter acesso.

A construção das habitações se faz por uma rede de solidariedade: parentes, amigos, vizinhos; nas horas de folga, aos feriados e nos finais de semana. Aos poucos, por etapas e processos, pois o dinheiro é escasso para a realização de uma obra de uma só vez. As condições e as formas de construção das habitações no país, e sua associação com a casa, e o espaço, são fundamentais para compreendermos não só a desigual constituição das cidades brasileiras, como também o modo como se estabelecem com a casa, com a vizinhança, com a família, com os bairros e com a cidade, algo muito presente na antropologia urbana brasileira.

A casa corresponde ao ciclo de desenvolvimento do grupo doméstico acompanha as mudanças do tamanho da família, e vai se adaptando as suas necessidades. Woortmann (1980) ao estudar o significado da habitação para a classe trabalhadora, aponta que a casa é a realização do grupo doméstico, ela é pensada sempre como uma contrapartida material para a família, por isso a frase popularmente falada “quem casa, quer casa”, pressupõe essa ideia. A casa, expressa tanto uma definição material como simbólica, por isso seu conceito, na realidade brasileira, está tão imbricado com o conceito de família. É um espaço de “ritual em que seus membros interagem, como também é o lugar de reprodução da força de trabalho de seus membros individuais” (WOORTMANN, 1980, p. 120). Casa e privacidade são conceitos que se relacionam, dando ao mundo doméstico, da casa, um universo privado da família.

Mesmo contrariando muitas vezes o espaço privado, a casa pode tornar-se uma extensão de uma outra família, solução temporária para agregar demais membros. É na possibilidade de adaptações de seus espaços, em aumentar um cômodo, de realizar melhorias e outros rearranjos, que a casa nas periferias e favelas, é analisada como algo processual; são edificações cheias de significados e que vão acompanhando também as mudanças das famílias. Para Cortado (2019), todo processo de construção de uma casa é determinante na percepção do tempo. A expressão “aos poucos” é uma frase muito ilustrativa da forma como é capturada a construção da casa, assim como da urbanização, que impõem uma temporalidade do qual é carregada de muitos significados, no caso por ele analisado, expressa um sofrimento, visto muitas vezes como necessário.

É por esse caráter adaptativo e cheio de significados que propomos aqui uma discussão do modo como os projetos habitacionais são pensados por uma outra lógica, no sentido oposto. Essa crítica não é algo inédito, uma vez que há toda uma literatura que trata dos problemas e concepções dos projetos para habitação popular, como já fora apontado por muitos autores como Maricato (1982), Bolaffi (s/d), Wootmann (1980); Villaça (1986).

Deste os projetos habitacionais do BNH há diversas críticas de como as habitações são pensadas e de como elas não conseguem abarcar as reais necessidades e terem as funcionalidades necessárias para as classes populares, e como até hoje esses projetos ainda parecem reproduzir os mesmos erros.

Tendo como objeto os moradores do Residencial Camboa, que foi construído através do Programa de Aceleração do Desenvolvimento – PAC, em uma área do centro da capital São Luís, o presente artigo pretende analisar como seus moradores vão adaptando suas necessidades aos projetos de apartamentos, uma vez que esses projetos não as incorporaram de fato.

Os moradores do Residencial Camboa, assim como grande parte dos moradores que compõem o bairro, são populações que migraram de pequenos povoados de Alcântara e do litoral ocidental maranhense, encontrando no bairro, uma espécie de lócus para reprodução do modo de vida camponês de seus locais de origem. O rio Anil que contorna o bairro, permite as atividades de pesca, as brincadeiras, a coleta de mariscos, assim como o vai e vem dos barcos trazendo madeira e carvão para serem comercializados ali. O mangue, vai constituir-se como lugar de fácil acesso desses moradores à terra, construindo assim suas primeiras casas, as palafitas, às margens de todo o rio.

O bairro da Camboa se consolidou com um espaço muito significativo na paisagem urbana de São Luís, pois além de suas características que o fazem um local de abrigo de muitas famílias migrantes, também passou nos últimos anos, por diversas mudanças com as políticas de urbanização do governo federal. Muitas famílias foram transferidas das palafitas para conjuntos habitacionais, o que impossibilitou a utilização do espaço da casa como era outrora, nas atividades domésticas, na criação de pequenos animais, nos pequenos comércios, ou até mesmo na possibilidade de aumento da casa.

O modo como essas famílias chegaram e se estabeleceram no bairro, como construíram suas casas, como melhoraram as ruas, e como passaram a morar em conjuntos habitacionais, vão ser analisadas aqui como processos de adaptações. Essas adaptações estão presentes em diversos momentos da vida dessas famílias, em especial como constroem seus significados com objetos, espaços, pessoas e lugares.

Analisamos assim, o bairro da Camboa, primeiramente, como uma extensão dos territórios de Alcântara e litoral ocidental maranhense; localidades originárias de muitas famílias. Em seguida, as moradias (palafitas), as atividades de pesca, vão se constituir em extensões do modo de vida do campo; o mar vira extensão dos quintais. Os rearranjos da reurbanização das áreas e transferência dos moradores para apartamentos, vão ser adaptados com suas necessidades, que vão improvisar pequenos comércios, jardins, garagens. Toda essa lógica de adaptação dos espaços, sociabilidades, e de modos de vida são aqui analisados e denominados neste trabalho como “extensões de sobrevivências”.

O conceito de extensão nesse trabalho, é inspirado no trabalho de Cardoso (2008) sobre o bairro da Camboa, a partir de sua observação de como o mar vira extensão de muitas casas, juntamente com as leituras da antropologia da infraestrutura, e de trabalhos realizados por Cortado (2019; 2019a); Cavalcanti (2009; 2013); Motta (2020), esse texto é um esforço de escrita e análise sobre o bairro no qual eu venho desenvolvendo pesquisa há um tempo.

O espaço de morar chama aqui nossa atenção, a casa, a palafita, o apartamento, a rua, a favela, o bairro, o rio, o mar, um território, como todos esses espaços são carregados de significados e como todos eles estão presentes nas diversas sociabilidades no Residencial

1. O bairro como extensão de um território

O bairro da Camboa tem seu povoamento com o operariado que se instalara próximo a fábrica de fiação e tecido às margens do rio Anil, no final do século XIX. Embora a localidade houvesse sido habitada por índios tupinambás onde suas práticas de pesca tenham dado denominação ao lugar, Camboa vem de “Gamboa” que significa “estreito por onde a água penetra, na maré alta, e que esvazia quando as águas refluem na baixa-mar” (FERREIRA, 1998, p. 120).

Localizado próximo ao centro histórico da capital, por anos o bairro recebeu um grande contingente de migrantes do interior do estado, principalmente entre as décadas de 70, 80 e 90, muito em decorrência de conflitos agrários, e grandes projetos de desenvolvimento que hora expulsaram muitas famílias de seus territórios; e atraíram esse contingente para a capital com a instalação da base espacial em Alcântara; e as instalações do consórcio de empresas mineradoras Alumar, Cia Vale do Rio Doce, com sede em São Luís; instalação do Porto do Itaqui e a Estrada de Ferro Carajás.

A Camboa é narrada por seus antigos moradores como um lugar de mata fechada, com a presença de animais como onça e outras espécies selvagens. O mangue e a “maré” tomavam quase todo o espaço onde hoje é o bairro. Aliás, quase toda a área que circunda o centro histórico ao lado dos rios Anil e Bacanga foi aterrada. Ao se referirem às lembranças que tinham do bairro desde quando chegaram ali, muitas falas relembram as dificuldades com o mangue, a maré, a falta de água encanada.

As primeiras moradias daquela área eram de casebres feitos de palha, ou casas de pau a pique, depois com o intenso fluxo migratório as palafitas passaram a ser a solução encontrada para habitar a região. Os problemas de infraestrutura e as condições de vida de muitas famílias, foram por muitos anos algo visível na paisagem urbana da cidade, sendo a margem do rio Anil tomada por palafitas e denominada como um “cinturão de pobreza”. Diversas eram as formas com as quais os moradores tinham que adaptar soluções para sua sobrevivência, a começar pela construção das moradias no mangue.

A ocupação dessas áreas na Camboa é apontada pela facilidade com que muitas famílias enxergaram nesses terrenos alagados e desvalorizados a possibilidade de construir suas casas. De acordo com Cardoso (2008) a existências de vários atracadouros que possuíam ligação direta com outros portos de Alcântara, são fatores com que muitas famílias destes territórios acabem migrando para a Camboa e para bairros próximos ao rio Anil. Essa é uma das características que podem ser apontadas de como a Camboa e os demais bairros se estabeleceram como pontos de apoio de muitas famílias de Alcântara e outras regiões ligadas ao litoral maranhense.

No início de minha pesquisa no Residencial Camboa, quando buscava traçar o perfil dos moradores do conjunto habitacional, percebi que muitas famílias eram oriundas de povoados de Alcântara e de outras localidades da região do litoral ocidental maranhense. Isso foi ficando mais nítido há medida em que eu conversava com outros moradores do bairro e também em trabalhos que apontavam os bairros da Camboa e da Liberdade, como destinos de núcleos familiares inteiros que migraram.

A ocupação dos moradores da Camboa está distribuída em perfis diversos, sendo os mais comuns: entre pedreiros, vigilantes, pescadores, biscates, feirantes, empregadas domésticas, diaristas, serviços gerais. Em sua maioria são trabalhos informais, e que também de forma adaptativa vão se readequando de acordo com as necessidades dessas populações. Por exemplo, muitos moradores que têm empregos formais fazem bicos nas horas vagas, ou nos finais de semana, possuem alguma venda, prestam algum serviço. Mas o

interessante é que a atividade de pesca, por exemplo, ou é uma atividade oficial ou extra para os moradores da região da Camboa.

Conversando com um antigo morador do bairro, “Galego”, quando perguntei de seu ofício ele me respondeu: *“Sempre fui pescador. Eu sou tudo na vida, sou pau pra toda obra! Mas a minha profissão sempre foi pescar. Eu sou mecânico, sou torneiro mecânico, sou serralheiro, sou tudo quanto é coisa, mas minha profissão é a pesca. Essa é a minha profissão.”* Para Galego a pesca é a sua profissão oficial, embora ele enumere outros ofícios, e se coloca como “pau pra toda obra”, uma expressão que quer dizer que está disposto a realizar qualquer trabalho. Essa afirmação aponta que dada as circunstâncias das condições de vida, os moradores do bairro tiveram sempre que se reinventar em suas atividades econômicas.

Uma outra moradora do Residencial, Rita, também é um exemplo de como as formas de trabalho para os habitantes da Camboa se configuram sempre em rearranjos adaptativos de acordo com as necessidades, e a casa, a forma de moradia também tem uma relação muito forte com isso. Nas diversas vezes que encontrei Rita no meu campo, era possível ver sempre como ela ia “ganhando a vida”, ou sendo “pau pra toda obra” -para usar a expressão Galego.

Quando morava na palafita, Rita lavava roupa para fora, era assim uma das formas que obtinha renda, antes de se mudar para o conjunto habitacional. Foi assim que ela me contou como criou os filhos e como mandava dinheiro para a sua mãe no interior. Na época, quando conversei com ela, estava trabalhando de empregada doméstica em um bairro de classe média alta. Nos finais de semana, vendia coco no Espigão, ponto turístico de São Luís.

Um dos meus últimos encontros com Rita, foi em uma tarde que fazia campo no Residencial, avistei ela chegando com uma caixa cheia de verduras enquanto conversava com algumas moradoras. Rita estava chegando da Ceasa, e ao nos ver se aproximou. Ela me disse que recolhe os produtos do final da feira e que ainda podem ser consumidos, para vender no Residencial. Uma forma encontrada para ganhar um extra, “fazer um bico”, como ela mencionou. Alguns produtos, como cebola, tomate, pimentão, cheiro-verde, foram vendidos ali mesmo.

Vemos em Rita mais uma forma de como os moradores vão ganhando a vida e se adaptando as circunstâncias que lhes são dadas. Antes, morar na palafita proporcionava a Rita a possibilidade de ganhar um dinheiro lavando roupa para fora, hoje morando no apartamento não é mais possível realizar essa atividade. Rita além de trabalhar como doméstica, tem que se desdobrar em outras atividades, como a venda de coco, ou até mesmo a venda de verduras no

Residencial. A trajetória de Rita, retrata como muitas famílias chegaram no bairro e foram construindo suas casas e suas vidas.

Rita nasceu na cidade de Cururupu, município do litoral ocidental maranhense, e veio para São Luís a convite do seu irmão por parte de pai para “dar uma volta”. Trabalhava na roça com sua mãe, segundo ela, uma vida muito difícil, intercalada entre as atividades de plantio e de pesca. Quando se mudou para São Luís, morou no bairro do São Francisco por um tempo, na casa do seu irmão, e depois mudou-se para a rua dos Veleiros na Camboa, onde permaneceu por dezessete anos. Lá, a sua primeira casa foi um quarto nos fundos da casa do sogro, depois, conseguiu uma casa através de doação de um amigo, até ir para o Residencial.

A chegada de Rita a São Luís acontece através do irmão, onde foi a primeira casa que morou, depois, sua fixação no bairro da Camboa ocorre com a moradia no quarto dos fundos da casa do sogro. Nesse aspecto, observamos que as palafitas mesmo em suas adversas condições possibilitaram tanto a moradia quanto uma atividade extra para muitas famílias como Rita. A extensão de um cômodo feito na casa do sogro para abriga-la, como também, a atividade de lavar roupa para fora que lhe garantia um dinheiro.

Woortmann (1980) aponta para as características que são levadas em conta para a escolha do local de moradia. Muitas delas estão na proximidade com o mercado de trabalho, proximidade com parentes socialmente significativos, a possibilidade de desenvolver uma economia de subsistência, onde destaca-se a importância de possuir um quintal, ou a chance do mercado informal que as periferias e favelas oferecem, sendo propício a este trabalhador informal permanecer nesse espaço. No caso dos moradores da Camboa, temos todos estes itens, porém, a relação com o mar e o mangue como local de fonte de renda para essas famílias, e extensão de suas casas, e do modo de vida camponês trazidos de seus povoados de origem.

O quintal é um elemento muito importante para as famílias, pois é um espaço primordial para a realização de diversas atividades, principalmente quando seus hábitos eram muito ligados aos quintais em seus locais de origem: lugar de cultivo de ervas, plantas, canteiros, criações, lugar de reunião para almoços e festas, etc. Para Rita o quintal era a possibilidade de lavar roupas e ter uma renda extra. Para muitos moradores do Residencial, o quintal também era a possibilidade de criar animais, ter canteiros, poder ter animais de estimação, mesmo esse espaço sendo adaptado nas palafitas.

Quando indagados sobre os aspectos que consideraram negativos com a mudança para os apartamentos, os moradores do Residencial Camboa, entre

outros pontos, destacaram em suas falas a falta de um quintal: “*não tem quintal*”; “*sinto falta de ter um quintal*”; “*não tenho privacidade*”; “*morar conjugado é ruim*”; “*queria morar em casa*”; “*não tenho quintal para estender as roupas*”. A casa pode ser adaptável, mesmo no espaço das palafitas, ela permite a extensão de cômodos, para que seja criado animais, para as roupas serem estendidas para secar, como outras finalidades. Além disso, outro fator primordial seria a privacidade, morar em apartamento também foi uma perda do espaço privado, da intimidade. Morar em apartamento é limitar o uso do espaço, impedir outras sociabilidades, tornar-se preso ao tamanho da casa.

Em seu estudo sobre o bairro da Camboa, Cardoso (2008) aponta que a migração e o deslocamento para o centro urbano ao invés de contribuir para uma descaracterização cultural do universo camponês, neste caso, permitiu reforçar essa identidade, dada as condições ecológicas que o próprio bairro ou a cidade ofereceram. O quintal, nesse sentido se torna um elemento muito importante, o rio, o mangue e o mar também como elementos naturais que permitiram a estabelecimento dessas famílias, e de certa forma a reprodução de algumas atividades como a pesca, a coleta de mariscos, a criação de animais, assim como as relações com seus povoados de origem, que se dão através dos fluxos de idas e vindas através do mar.

Assim como observado nos estudos sobre a composição familiar camponesa, há também essas características dentro do espaço urbano, em especial no núcleo de famílias que moram na Camboa. Percebemos essa característica em que as famílias residem próximas a sua rede de parentesco. Em primeiro momento, muito pelo fator migração, núcleos familiares que migraram de Alcântara e outras regiões para esses bairros e com o passar do tempo famílias inteiras passaram a compor o mesmo espaço, dando característica de redes de parentescos que se estabeleceram nesses locais. Segundo, pelas características também naturais, essas famílias transformam esse espaço em certa medida em um ambiente também com características do universo camponês. O bairro da Camboa nesse sentido, se torna uma extensão dos territórios de Alcântara e litoral ocidental maranhense.

2. O rio como extensão da casa: as palafitas como uma “arquitetura do possível”

Podemos observar que as relações que muitas famílias tinham com suas casas pressupunha uma relação fora do eixo capitalista de compra e venda da força de trabalho, usando os termos de Maricato (1982). Aliás, a consolidação do

bairro da Camboa ocorreu muito na lógica das trocas e da ajuda mútua. Levantar casas, construir pontes, entulhar ruas, tudo teve ajuda de um amigo, parente, vizinho. Esses processos envolviam afetos, que são lembrados por muitos moradores em recordações que incluem histórias de solidariedade e dificuldades compartilhadas: *“Lá todo mundo se ajudava. Se alguém tivesse com alguma coisa ninguém falava mal todo mundo ajudava...”*; *“Fizemos a ponte. Não foi só eu....Nessa época eu trabalhava com esse pessoal aí eu pedi ajuda e eles davam...”*; Também histórias vivenciadas nas sociabilidades na hora da pesca, do limpar os frutos do mar, do cozinhar e dividir os alimentos e as refeições: *“eu me lembro até hoje eu tenho saudade é que eles iam muito pescar, tirar caranguejo, sururu, e chegava com aquele monte, e a gente se reunia aquele monte de mulher e ia limpar, cozinhar, e depois a gente ia comer todo mundo”*.

O conceito de arquitetura do possível (MARICATO, 1982) nos ajuda a entender o processo de ocupação do bairro e como as palafitas se tornaram o tipo de moradia tão comum naquela área. Maricato (1982) coloca que a autoconstrução é o processo de construção da casa, própria ou não, realizada com o auxílio de parentes, amigos, vizinhos ou com auxílio de algum profissional. Também é realizada em etapas, com a compra ou doação de materiais. Essa é a solução encontrada pela maioria da classe trabalhadora que não pode pagar por um produto ou serviço.

Na construção das palafitas a maioria do material para confecção das casas são doados, ou retirados da natureza, e possuem uma técnica para o levantamento das casas. Primeiro, é necessário fazer a limpeza da área onde será construída a casa, no caso a retirada da vegetação do mangue, ocupação, ou “invasão” termo muito falado. Em seguida, são fincadas as madeiras formando um quadro, chamado de “mesa”. É necessário ficar as madeiras pelo menos três metros de profundidade, para garantir a firmeza e estabilidade da estrutura da casa. Para a estrutura, é recomendada a utilização da madeira chamada “mangue vermelho” por conta de sua durabilidade. Depois, a “mesa” precisa ser coberta com assoalhado, feitas com tábuas pregadas nessa estrutura, e em seguida erguida as paredes, também de madeira, ou outro material; e por fim faz-se a cobertura do teto, que é geralmente de telha brasilit, madeira, madeirite.

Diferentemente de outras construções como em morros, ou nas periferias, a construção de casas no mangue requer um duplo esforço coletivo, onde além das casas, é necessário também a construção das passarelas que são vias de acesso para as casas, como apontaram Silva e Kapp:

Mas a ocupação do rio Anil também se distingue de processos comparáveis. No mangue, canais e subcanais formam potenciais redes de

água, esgoto e transporte fluvial, enquanto que qualquer acesso a pé exige previamente um esforço coletivo de construção de vias sobre a água. A diferença, por exemplo, de favelas formadas em morros, em que a ocupação começa pelas casas, inicialmente sem grande preocupação com a linearidade dos caminhos, no mangue não é possível erguer uma casa antes de garantir uma estrutura prévia e compartilhada de acesso. Assim, cada nova porção da favela do rio Anil constituiu um pequeno território, solidário e relativamente isolado das demais porções (SILVIA; KAPP, 2016, p. 112).

A autoconstrução não se limita só ao levantamento das casas no mangue, ela também acontece na forma de como muitos moradores “entulharam” ruas e casas. O processo de “entulhar” é o mesmo que aterrar, mas no bairro, entulhar aparentemente parecer ser uma “categoria nativa”. “Entulhar” é utilizado como verbo e vem de entulho. O processo de entulhar acontecia em forma de mutirões pagando caçambas de entulho com restos de construções, muitas vezes o entulho era doado e os moradores organizavam-se para aos poucos fazer as melhorias das vias de acesso de suas ruas, como também para ir entulhando a frente de suas casas.

Em sua pesquisa realizada com famílias camponesas no bairro da Camboa, Cardoso (2008) descreve o processo de entulhamento. Anos depois, quando comecei a realizar pesquisa no bairro e os moradores me relataram esse processo da mesma forma:

Primeiramente, dependem de quem possa doar o entulho; depois é necessário pagar o transporte; em seguida, o entulho, que é o material oriundo de construções demolidas, é separado conforme o material que o compõe, que pode ser ferros, pedaços de madeira, pedras, tijolos inteiros e outros materiais que não servirão para a compactação do mangue. Para tanto usam preferencialmente pedras, tijolos quebrados e barro compactado. O trabalho é realizado por todos os membros da família e, por vezes, contam com a colaboração de vizinhos (CARDOSO, 2008, p. 62).

“Entulhar” representa todo um esforço coletivo administrado pelos moradores para a realização dessas melhorias. Algo que é sempre lembrado com muito orgulho e que sempre era enfatizado que tal realização não recebia nenhuma ajuda do poder público.

O processo de entulhamento obedece uma lógica: primeiro as vias de acesso são entulhadas, em seguida à frente das casas. Os fundos geralmente são a última parte nesse processo, e até preferencialmente, já que os fundos das casas ficam para a maré onde os barcos estão atracados, como para o escoamento do esgoto. Isso é apontado também por Silva e Kapp (2016). Essa lógica de entulhamento permite que as primeiras melhorias sejam realizadas nas faixadas

das casas, e aos poucos, a madeira vai sendo substituída pelos tijolos, até as moradias de madeira forem substituídas por alvenaria.

Como Maricato (1982) aponta, que a arquitetura do possível, ou seja, a autoconstrução, é a única forma encontrada pela população pobre ter acesso à moradia. Porém, acrescento que no caso dos moradores da Camboa, essa arquitetura dispõe de uma lógica, de uma agência de por parte dos indivíduos que as habitam. A escassez de recursos materiais não é apenas o único ponto que deve ser levando em conta dentro da construção das casas.

Na Camboa por exemplo, a escolha do bairro e as áreas de mangue como locais de habitação de muitas famílias camponesas de Alcântara tem uma ampla relação com os portos, e o comércio facilitado pelo acesso ao mar. Além do que, nesses espaços, por contar com o rio, o mangue, e o mar há também todo um sistema ecológico de reprodução da vida camponesa. Estrategicamente também os fatores de produção e comercialização de madeira, carvão e pescado, fazem com que essa região seja opção de tantas famílias vindas do interior.

As adaptações das famílias migrantes em seu modo de vida ao bairro, e as adaptações realizadas na construção das palafitas, seus melhoramentos, são aqui analisadas também como estratégicas, adaptações pensadas de acordo com as necessidades desses indivíduos que estão em um campo de visão mais amplo e que envolve: bairro-habitação-rio-mar-territórios.

O bairro é o lócus de reprodução da vida camponesa de muitas famílias advindas dos territórios de Alcântara e litoral ocidental maranhense. As características culturais desses territórios são resgatadas no modo de vida dessas famílias, na rede de parentesco que se constituíram os bairros à margem do rio Anil, facilitado pelo adensamento dessas famílias nos bairros através do acesso à terra facilitado pela ocupação das áreas de mangue. Toda essa relação entre os bairros, como a Camboa e os territórios de Alcântara, ocorre pela conexão marítima através dos rios e o mar. Temos assim, uma conexão muito mais ampla, uma rede que sociabilidade que envolve diversos atores e lugares.

O processo de entulhamento das ruas e casas, e as pequenas modificações e melhorias que vão tendo ao longo do tempo, situa-se muito na ideia de que o progresso chega “aos poucos”, e isso teve bastante impacto com as ações do PAC no bairro. A retirada das famílias para os conjuntos habitacionais construídos pelo programa, a avenida construída que tomou espaço da orla, onde antes havia as palafitas, a drenagem no sistema de esgoto realizada na área, a construção de praças, quadras e outros equipamentos; tudo isso, foi muito emblemático. O “progresso” com os melhoramentos das infraestruturas no bairro, anunciava enfim o fim das dificuldades.

3. Rearranjos cotidianos, pequenas adaptações da vida

O Residencial Camboa inaugurou as obras de revitalização no bairro, símbolo de um projeto que traria “dignidade” para as famílias que viviam em palafitas. Com o tempo o conjunto virou zona de disputa pelo tráfico de drogas, seus moradores também reclamam das limitações dos espaços, da perda dos laços de vizinhança e das contas e taxas extras no Residencial. A modelo de habitação que traria “dignidade” passa a ser bastante questionado.

As paredes desbotadas e descascadas, contrapõem geralmente o colorido dos prédios entregues pelo PAC. Alguns furos nas paredes cobertos com massa de cimento, indicam que são oriundos de tiros. Nas janelas, roupas penduradas em varais improvisados estão a secar. Plantas e jardins improvisados decoram as portas de alguns apartamentos; garagens improvisadas de lonas guardam carros, motos. Improvisados também, são alguns comércios no Residencial: quitandas, venda de água, venda de churrasquinho, bebidas, lanches e salgados. Prestação de serviços também acontecem no local: manicure, barbearia, impressões. A observação e a descrição desse espaço, demonstra os modos improvisados de lidar com a limitação do espaço, mobilizados a partir das necessidades de seus moradores. Uma espécie de “imaginação construtiva” (CAVALCANTI, 2007) adaptações realizadas para o espaço do Residencial. Se antes as adaptações aconteciam na construção das palafitas, e no processo de entulhamento das ruas e casas, agora, as adaptações passaram aos apartamentos entregues pelo PAC.

A mudança dos moradores para os apartamentos não só alterou o estilo de moradia e as relações de vizinhança. O rompimento ou a descaracterização do modo de vida dessas famílias passaria então a ser pontuado com a mudança para os apartamentos do PAC, onde as atividades em comum, o modo de vida comunitário, e todas as outras lógicas de sociabilidade camponesa teriam sido individualizadas pela organização condominial. Não obstante, é recorrente a alusão que os moradores fazem ao se referirem a vida na favela como mais unida.

Os julgamentos e o saudosismo da vida de antes, nos remete a analisar que a concepção de casa para os moradores do Residencial Camboa está muito longe daquilo que fora entregue para eles. O modelo de moradia em apartamento representa também um modelo de aprisionamento do corpo, das possibilidades, do sentimento de liberdade. A segurança para os moradores do Residencial Camboa, é significativa em apenas um aspecto, na infraestrutura que a moradia possibilitou em razão das antigas condições de vida nas palafitas: os riscos de desabamentos, acidentes e inundações eram constantes. No que representa, um modelo de segurança, como propõem os *gated communities* (LOW, 2003), isso está bem longe de acontecer.

Pietra, nascida em Alcântara e ex-moradora da rua dos Veleiros, me conta que um dos problemas de se morar em apartamento seria a dificuldade de colocar um comércio. Quem mora nos térreos ainda podem improvisar pequenos comércios em suas casas, onde as janelas geralmente são o meio de venda dos produtos. No seu caso, como mora no quarto andar, e não havia a possibilidade de colocar uma venda. No seu antigo comércio, vendia de tudo um pouco: café da manhã, “cafezinho”, comida, bebida, e nos finais de semana vendia mocotó. Uma espécie de pequena banca de comida, onde vendia bebidas, produtos e refeições nos finais de semana. A venda era na palafita e que foi removida com o projeto de urbanização da área.

A mudança para o apartamento não representa uma distinção social como alguns autores apontam, pelo contrário. A moradia em apartamento representou para muitos moradores o impedimento de realizar algumas atividades, receber visitas, ter seu comércio. A casa, e a possibilidade de uma extensão que ela possibilitaria são fatores que tornam o apartamento um modelo de moradia rejeitado pela maioria de seus moradores.

O que faz uma casa ser boa e o que faz uma casa ser ruim? Esses questionamentos apresentavam-se o tempo todo nas conversas com os moradores do Residencial. Como apontei anteriormente, a falta de um quintal era um dos aspectos nos quais os moradores mais reclamavam, seguido pelo desejo de possuir uma casa. Uma boa habitação era apontada pela água encanada, estrutura, e localização.

Mesmo que a condição da nova moradia impeça a continuação das atividades comerciais, para alguns moradores, como Pietra, porém é possível encontrar diversas formas de comércio e prestação de serviços no Residencial, como é no apartamento de Linete. Mesmo ainda não recebendo seu quiosque, ela improvisou uma venda em seu apartamento térreo.

Com uma prateleira em sua sala, Linete improvisa um pequeno comércio, onde vende alguns mantimentos como café, açúcar, óleo, ovos, biscoitos, sardinhas, bebidas, etc. Uma forma de manter a sua sobrevivência, como era anteriormente na palafita. Além do seu comércio, ela também improvisou na área externa do seu apartamento uma espécie de jardim. Linete utilizou o espaço da frente do seu apartamento para colocar plantar em vasos ou em garrafas pets no chão e penduradas na parede, uma espécie de jardim suspenso.

Linete não só soube aproveitar a disposição de ter um apartamento térreo para continuar com suas atividades econômicas, como também adaptou a estética do lugar ao seu gosto pessoal por plantas, improvisando um jardim suspenso na área externa do prédio, na frente da sua janela. Através da janela ela faz a comercialização dos seus produtos, olha o seu jardim, conversa com as pessoas.

Thomas Cortado (2019) faz uma análise da “imaginação construtiva” (CAVALCANTI, 2007) a partir da janela. Ele aponta como a disposição da janela configura um elemento importante da arquitetura doméstica. Os moradores do Jardim Maravilha, local de sua pesquisa, compartilhavam um código em relação a construção de suas casas. As janelas não eram colocadas nas laterais das casas, pois os moradores preocupavam-se com os olhares alheios, ou seja, com sua privacidade, elemento que nesse contexto se confunde com liberdade.

A janela no Residencial Camboa, vai constituir-se como um elemento da “imaginação construtiva” importante para as práticas comerciais no local, não só. A janela tem uma funcionalidade importante para os moradores. Eu conversei com Linete sem entrar na sua casa, só através de sua janela, assim como conversei com outros moradores. Percebi também que as janelas permitem observar quem chega, quem sai, permite a conversa sem necessariamente entrar na casa, a comercialização de comidas e outros itens, permite dar um recado, ver quem está na casa, chamar alguém; também permite a ventilação, a entrada de luz, a preocupação com a privacidade, etc). Vemos assim as diversas possibilidades e sociabilidades com os quais os moradores do Residencial fazem uso da janela.

O espaço de morar do apartamento vai se reconfigurando e se adequando de acordo com as necessidades de seus moradores, assim como as casas. Estes espaços se tornam mutáveis, além da anexação de novos cômodos, também podem ser transformados por exemplo, em locais de negócios. (MOTTA, 2020).

Autores como Cortado (2019, 2020), Cavalcanti (2007, 2009) e Motta (2020) vem chamando atenção para o significado da casa, da agência daquilo que se constrói, dos objetos, dos modos de construir, naquilo que é feito aos poucos e de acordo com as necessidades. A casa como espaço de adaptação, de circulação de agência. No nosso contexto, as palafitas são esses espaços, e logo mais tornam-se os apartamentos. Essas adaptações de sobrevivência no primeiro caso, são aquilo que estava disponível diante das necessidades de seus moradores, pelo que podiam pagar. No segundo caso, era por aquilo que podiam fazer diante do lhes foram entregues, um projeto arquitetônico que não tem agência de seus moradores, mas que passou a contar com as suas adaptações diante de suas impossibilidades.

Nesse sentido, varais são improvisados na área externa dos apartamentos, com cordões pendurados entre os blocos; plantas medicinais são cultivadas em pequenos vasos que ficam na janela na casa de Zelinda; um pequeno quadro de giz na parede da sala, com uma mesa de madeira de cadeiras, era como funcionava a escolinha de reforço de Leia; nos fundos do Residencial, em uma área recuada, com caixas de som, mesas e um frezer é onde funciona o bar do

Balbino; no apartamento térreo Efigênia vende seus salgados quentinhos. Cada morador do Residencial tem transformado o espaço do apartamento de acordo com suas necessidades, sejam elas econômicas, domésticas, etc.

Apesar dos projetos de habitação não atenderem a necessidade dessa população, ela possui uma agência adaptativa para as suas necessidades, claro que com suas limitações. Antes eram as autoconstruções, hoje temos os apartamentos, e esse padrão estético, essa lógica condominial padronizante, não tem sentido, uma vez que seus moradores possuem outras necessidades mais importantes do que questões estéticas.

Autores como Woortmann (1980); Bolaffi (s/d); Maricato (1982) já apontavam para os programas habitacionais que ao invés de resolver a problemática de déficit habitacional, provocam problemas adaptativos, uma vez que afastam seus habitantes do mercado de trabalho.

Vimos essa problemática mais uma vez se repetir primeiro porque a maioria dos programas habitacionais localizarem-se em áreas distantes afastando toda a lógica de relação de trabalho para esses habitantes, assim como de suas outras relações, familiares, religiosa, culturais, suas sociabilidades que estavam presentes nestes locais. Segundo, porque os projetos em sua maioria são planejados dentro de uma lógica de arquitetura e concepção de espaço que não estão de acordo com a realidade da maioria dessas famílias, uma vez que apartamentos são “projetos acabados” e que não permitem a extensão de um cômodo, ou a ampliação de um andar como nas casas.

Nessa lógica, as famílias não conseguem ter como adicionar cômodos que são importantes para agregar mais um membro, servir de aluguel, ou ser um espaço de negócio, como percebemos essa necessidade por parte dos moradores do Residencial Camboa, além do que, a falta de um quintal, que parecer ser um espaço fundamental em suas sociabilidades. Temos aí, uma repetição da problemática habitacional já colocada por Woortmann (1980) e muitos outros autores, no qual os conjuntos habitacionais são pensando obedecendo a lógica das exigências do mercado de trabalho e não a real necessidade dessas famílias.

Considerações

Tenho realizado pesquisa no bairro da Camboa desde 2015 na tentativa de trazer uma reflexão a respeito das sociabilidades de seus moradores, em especial do Residencial Camboa meu principal objeto de estudo. Ao longo dos anos, tenho acompanhado muitas mudanças no bairro, o que permitiu traçar diversas

análises, e que tem se desdobrado em trabalhos diversos, ensaios fotográficos, análises sobre a consolidação do bairro, e outras perspectivas.

Neste artigo busquei me aproximar de uma discussão que envolve uma reflexão sobre a casa. Apesar de não ser inédita esse tipo de abordagem, como já foi contextualizada pela literatura. Porém, o objetivo do artigo é falar das formas adaptativas na vida e nas sociabilidades dos moradores do Residencial e da Camboa, por isso o uso do termo “extensões de sobrevivência”. Essas extensões são aqui abordadas em três momentos.

Primeiro, como a Camboa de torna extensão dos territórios de Alcântara e litoral ocidental maranhense. Como esse espaço foi constituído por pessoas que migraram destas localidades e fizeram daquele lugar uma extensão de seus antigos territórios, nas suas sociabilidades, nas economias domésticas, nos modos de viver.

Segundo, como as palafitas se tornam uma forma de vida e reprodução também desses lugares. Não só as palafitas como também as atividades de pesca, o rio, o mar uma extensão das casas.

Por fim, como os moradores constroem adaptações nos apartamentos, quando eles saem das palafitas. O apartamento é um projeto que não parte da sociabilidade dos moradores como outrora nas palafitas, nos momentos de construção das casas, no entulhamento das ruas, nas soluções práticas do cotidiano, das dificuldades compartilhadas. Os moradores não constroem esse espaço, ele já veio imaginado, programado, etc. Mesmo assim, tudo isso não impede que os moradores façam as suas adaptações, suas extensões de sobrevivência.

REFERÊNCIAS

- BOLAFFI, G. Habitação e Urbanismo: o problema e o falso problema. In: MARICATO, Erminia.. A produção capitalista da casa (da cidade) no Brasil industrial. 9. ed., São Paulo: Alfa Omega, 1982. p. 37-71.
- BOURDIEU, P. A casa kabyle ou o mundo às avessas. **Cadernos de Campo (São Paulo - 1991)**, [s. l.], v. 8, n. 8, p. 147-159, 1999. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/52774>. Acesso em: 3 jul. 2022.
- CARSTEN, J; HUGH-JONES, S. **About the house: Lévi-Strauss and Beyond**. Cambridge University Press. 1995. 300 p.
- CARDOSO, M. S. D. **Só vivo da pesca**: estratégias de reprodução de famílias camponesas no meio urbano – entre Alcântara e São Luís, Maranhão. 2008. Dissertação (Mestrado Sociologia e Antropologia) - Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2008. Disponível em: <https://tedebc.ufma.br/jspui/handle/tede/tede/601>. Acesso em: 30 jul. 2020.
- CAVALCANTI, M. A espera, em ruínas: urbanismo, estética e política no Rio de Janeiro da “Pacificação”. **DILEMAS**, Rio de Janeiro, v. 6. n. 2, p. 191-228, abr./jun. 2013. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/dilemas/article/view/7424>. Acesso em: 30 jul. 2020.
- CAVALCANTI, M. Do barraco à casa: tempo, espaço e valor (es) em uma favela consolidada. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, [s. l.], v. 24, n. 69, p. 69-202, jan. 2009. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbcsoc/a/zdwmQ4hj8MTLkhYSJMS4QdS/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 30 jul. 2020..
- CAVALCANTI, M. **Of shacks, houses, and fortresses: an ethnography of favela consolidation in Rio de Janeiro**. Chicago: University of Chicago, 2007.
- CORTADO, T. Aos poucos a cinética da casa, da cidade e da pessoa na periferia do Rio de Janeiro. **Sociol. Antropol**, Rio de Janeiro, v. 11, n 1, p. 195–217, jan./abr. 2019a. Disponível em: http://www.sociologiaeantropologia.com.br/wp-content/uploads/2021/04/8_v11n1_ThomasCortado.pdf. Acesso em: 30 jul. 2020.
- CORTADO, T. “A força do olhar que a pequena janela tem”. Entrelaçando casas e corpos na periferia do Rio de Janeiro. In: Simpósio “Etnografar o íntimo: famílias, instituições e violência”, 2019. Campinas. **Anais Eletrônicos** [...], 2019b. p. 1-12. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/339099270_A_forca_do_olhar_que_a_pequena_janela_tem_Entrelacando_casas_e_corpos_na_periferia_do_Rio_de_Janeiro. Acesso em: 30 jul. 2020..
- ENEGELS, F. **Sobre a questão da moradia**. São Paulo: Boitempo. 2015.
- FERREIRA, A. B. H. **Dicionário da língua portuguesa**. 7. ed. Curitiba: Positivo, 2008.
- GORDON JR., Cesar. About the house: Lévi-Strauss and Beyond. **Mana**, [s. l.], v. 2, n. 2, p. 192-195, out. 1996. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/mana/a/BKKrsdvZ9v9k39tfXQwskry/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 30 jul. 2020.

LOW, S. M. **Behind the gates**: life, security, and pursuit of happiness in fortress America. Nova York Routledge. 2003.

MARICATO, E. Autoconstrução, a arquitetura do possível. *In: A produção capitalista da casa e da cidade no Brasil industrial*. São Paulo: Editora Alfa. 1982.

MOTTA, E. Uma casa boa, uma casa ruim e a morte no cotidiano. **Etnográfica**. [s. l.], v. 24, n. 3, p. 775-795, out. 2020. Disponível em: <https://journals.openedition.org/etnografica/9603>. Acesso em: 30 jul. 2020.

SILVA, J.; KAPP, S. As palafitas do rio Anil: memória de uma cultura construtiva em vias de erradicação. In: Congresso Internacional de História e Construção Luso-Brasileira. 2., 2016. Porto. **Anais Eletrônicos** [...], 2016. p. 1109-1120. Disponível em: http://www.mom.arq.ufmg.br/mom/01_biblioteca/arquivos/vieira_16_as_palafitas_do_rio_anil.pdf. Acesso em: 30 jul. 2020

WOORTMANN, K. Casa e família operária. **Anuário Antropológico**, [s. l.], v. 5, n. 1, p. 119–150, 1980. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/6139>. Acesso em: 2 jul. 2020.

VALLADARES, L. P; FIGUEIREDO, A. Habitação no Brasil: uma introdução a literatura recente. **BIB - Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais**, [s. l.], n. 11, p. 25–49, 1981. Disponível em: <https://bibanpocs.emnuvens.com.br/revista/article/view/27>. Acesso em: 2 jul. 2020..

VILLAÇA, F. **O que todo mundo precisa saber sobre habitação**. São Paulo: Global. 1986.

Religiosidade, cultura e devoção no Baixo Parnaíba Maranhense: a “Puxada do Mastro” nos Festejos de São Bernardo do Maranhão

*Clodomir Cordeiro de Matos Júnior
Ronilson Sousa Oliveira*

Introdução

A expansão das chamadas “fronteiras agrícolas” no Maranhão tem estimulado inúmeras transformações econômicas, políticas e sociais tornando possível a emergência de uma lógica onde o presente parece nos apressar rumo um caminho onde só ele importa. Certa “onipresença do presente” aliada às transformações das cidades maranhenses e relações tradicionais de seus moradores, coloca em cena a importância dos debates sobre a cultura imaterial maranhense e sua salvaguarda como situações essenciais para a construção de espaços mais igualitários e democráticos no estado. Em meio a fenômenos de mudanças e permanências que atuam direta e indiretamente sobre as dinâmicas citadinas e processos de reprodução e preservação do patrimônio imaterial maranhense, o artigo tem como objetivo explorar o lugar da “Puxada do Mastro” na produção de memórias, pertencimentos e laços sociais durante os Festejos de São Bernardo, região do Baixo Parnaíba Maranhense.

O artigo se inscreve, nessa perspectiva, em um conjunto de pesquisas que renovam o interesse pelo estudo das festas religiosas no Brasil (COUTO, 2001) ao privilegiarmos em nossa análise os significados e dinâmicas dos festejos do município de São Bernardo no processo de produção da cultura e sociedade maranhense. Para Maria Laura Viveiros de Castro (2008), esses debates tendem a enfatizar as conexões e interdependências entre as expressões culturais e as dimensões sociais, econômicas e políticas que “articulam estas múltiplas expressões como processos culturais vivos e capazes de referenciar a construção de identidades sociais” (CASTRO, 2008, p. 12). Explorando a religiosidade, as representações e práticas devocionais dos grupos que compõem dinamicamente a sociedade maranhense a produção dos bens culturais de natureza imaterial e sua salvaguarda emerge como um debate necessário à preservação da memória e cultura no estado do Maranhão.

Para desenvolver uma sequência coerente para a exposição dos argumentos do artigo, ele foi dividido em quatro momentos. Inicialmente, exploraremos o processo histórico e social de emergência da “Puxada do Mastro” em São Bernardo e as narrativas acerca de seus significados e importância para as expressões da religiosidade nessa região do Maranhão. Em um segundo momento, nos debruçaremos sobre os diferentes momentos que compõem esse ritual religioso, identificando as condições de possibilidades que permitem o processo de tessitura de laços sociais, pertencimentos e reprodução das práticas devocionais em terras maranhenses. Após essa etapa, destacaremos o momento de culminância da “Puxada do Mastro” e seu encontro com a matriz da cidade, revelando impressões qualitativas sobre as práticas, ritos e atos de devoção agenciados durante os festejos de São Bernardo. Por fim, teceremos considerações de conjunto acerca dos argumentos que buscamos explorar ao longo do artigo.

Metodologia

Trabalhamos na execução da pesquisa “Memórias, Religiosidades e Festejos: Patrimônio Imaterial e sua preservação no Baixo Parnaíba Maranhense - MA” com momentos interligados e complementares. Resultado da articulação entre conteúdos, pensamentos e experiências empíricas, as preocupações metodológicas articulam: concepções teóricas de abordagem, ligando teoria e metodologia de maneira intrínseca; um conjunto de técnicas, que possibilitariam a construção da realidade, ou seja, um instrumental claro, coerente, elaborado e capaz de encaminhar os impasses teóricos para o desafio da prática; e o potencial criativo do pesquisador, que deve prescindir da ruptura e da inventividade no processamento da investigação social (MINAYO, 1994). Sob essa perspectiva, mobilizamos as técnicas, que, dada a definição do objeto, se apresentaram como pertinentes, e que, dadas as condições práticas de recolha dos dados, foram empiricamente viáveis.

Inicialmente, realizamos uma pesquisa bibliográfica (livros, jornais, revistas e *internet*) sobre as temáticas e assuntos envolvidos no desenvolvimento do projeto. Em um segundo momento, a equipe executora realizou uma extensa pesquisa de campo que privilegiou o registro etnográfico dos diferentes momentos que compõem os Festejos (Puxada do Mastro, Cavalgada e Procissão), a aplicação de entrevistas semiestruturadas (63 no total) e a composição de um acervo audiovisual (com cerca de 1.500 fotos e 02 horas de vídeo), com vistas ao registro e compreensão das homenagens ao padroeiro de São Bernardo. Após esses momentos da pesquisa realizamos um processo de formação, junto aos discentes

da Universidade Federal do Maranhão (UFMA) e alunos das escolas públicas de ensino médio de São Bernardo, e a sistematização e análise do material cotejado, apresentando nesse artigo algumas das questões que ganharam destaque ao longo do trabalho.

1. A “Puxada do Mastro” e o início das festividades em homenagem a São Bernardo

O “levantamento” ou “puxada do mastro” faz parte do extenso calendário das festas religiosas do município de São Bernardo, localizado na microrregião do Baixo Parnaíba Maranhense, mesorregião Leste do estado. Trata-se de um dos momentos mais significativos dos Festejos de São Bernardo, que se inicia com a escolha de uma árvore de grande porte (cerca de 20 metros) a ser cortada em meados de abril, passa por sua preparação cuidadosa para o ritual da “puxada” e encerra-se com seu transporte em direção à Igreja Matriz no dia 10 de agosto, onde é fincado, dando início às festas em homenagem ao padroeiro da cidade (VIANA, 2014).

O evento que se repete anualmente e inaugura as atividades da festividade revela-se como um dos momentos rituais a partir dos quais se estruturam as complexas dinâmicas de permanências e transformações culturais da região, especialmente quando “modos de fazer”, formas de conhecimento e estilos de vida são colocados em questão. Tradicionalmente organizada por agricultores do lugar, o “levantamento do mastro” é um evento especial na vida comunitária de São Bernardo, agenciando símbolos e laços ao mesmo tempo em que exerce uma significativa atração sobre um grande número de participantes que se envolvem nas atividades religiosas do período. Em seu desenvolvimento conectam-se costumes tradicionais dos moradores da região com a fé e devoção ao santo padroeiro, dando forma a uma expressão da religiosidade popular de características singulares no Maranhão.

Acerca do surgimento e organização do “Mastro de São Bernardo” existem diferentes narrativas e versões. Para alguns moradores locais a “puxada” teria surgido a partir das investidas de um “certo caboclo” chamado Gaudino, agregado da fazenda da família Corrêa do povoado Ladeira, localizado no município vizinho de Santa Quitéria do Maranhão. Segundo Dona Cota:

[...] A festa é muito antiga, ela tá acompanhando desde os meus bisavôs. Dá uns duzentos anos quase, ou mais. Dos meus bisavô, já tinha mastro. Eles sempre contavam pros meus avôs, que contavam depois pros meus pais e depois contavam pra nós. Da quase duzentos anos isso no todo. Não tem uma data certa, não tem uma ideia mesmo certa de como a festa

começou, só que ela sempre veio da Ladeira. Não dá pra analisar porque não restou nada de antigamente. Não tem papel, tudo na memória e é ela que importa pra nós. Tudo foi passando e hoje o que agente sabe é isso. [...] Sempre foi de lá da Ladeira que veio o pau, a tradição veio de lá (VIANA, 2014, p. 18).

Importante para os fins do artigo não é optar por uma versão sobre as origens da “puxada”, mas compreender que as representações formuladas sobre a origem da festa misturam elementos históricos e culturais associados às experiências camponesas e estrutura social dos moradores da região. Como observado em conversas informais durante o acompanhamento das atividades que envolvem a “puxada do mastro”, existem outras versões que indicam a polivalência dos significados simbólicos associados as explicações sobre a origem e características da festa.

1.1 A derrubada da árvore: conexões entre a natureza e a cultura na produção da devoção popular

O “levantamento do mastro” se inicia anualmente trinta dias antes da festa do padroeiro de São Bernardo, 10 de agosto, e tem seu ponto de partida no processo de escolha da árvore que será derrubada e caracterizada como mastro. Nesse momento, busca-se uma árvore cujo tronco possa ser limpo, retirando-se os galhos e elementos cortantes, e que tenha o tamanho, geralmente, de setenta e cinco a oitenta palmos, cerca de 20 metros.

As atividades para a escolha da árvore se iniciam na casa do segundo mordomo do mastro, onde se reúnem os organizadores e “derrubadores” que, juntos, seguem para o local onde ocorrerá a seleção e retirada. Tradicionalmente a árvore escolhida é retirada das matas do povoado Ladeira, localizado a cerca de 40 quilômetros da sede administrativa de São Bernardo, no município vizinho de Santa Quitéria do Mara

Figura 01 – Mordomos do Mastro



Fonte: Acervo da pesquisa “Memórias, Religiosidades e Festejos: patrimônio imaterial e sua preservação no Baixo Parnaíba Maranhense – MA”, (2017).

A busca pela árvore a ser transformada em mastro constitui um ritual predominantemente masculino. Em meio a veredas sinuosas com várzeas e olhos d'água, camponeses de São Bernardo e região selecionam uma árvore (geralmente pindaíba, picuíba ou bacurizeiro) para ser cortada. O ritual da derrubada é acompanhado por uma multidão de curiosos e devotos, lembrando para muitos presentes a “derrubada do mató”, momento no qual muitos homens se associam, produzindo a eficácia e o sentido identificados nos argumentos de Marcel Mauss (2003).

Um dos organizadores da “puxada”, Francisco Moreno Silva, seu Chico Rosa, explicou como ocorre o processo de seleção do mastro.

A escolha da árvore é sempre uma indecisão, por que o local tem uma grande quantidade de árvores alinhadas. [...] Aqui o lugar já é tão sagrado que as árvores já crescem como se tivessem prontas pra serem cortada para fazer o mastro. O machado é sempre o mesmo, já fica guardado no cercado do Corrêa pro ano seguinte, tem que aturar mil anos. Nós deixa guardado no pé da terra, é zelando e ficando lá. Essa área é reservada somente pra retirar a árvore, seja a pindaíba ou o bacuri. Aqui ninguém mexe, aqui tudo é reservado pro padroeiro São Bernardo. [...] Não pode ser nem um pau grosso porque maltrata o povo, nem um pau fino por que tem que ser igual. No corte, quando um cansa o outro pega o machado e a árvore que agente escolhe é sempre a pindaíba, por que o bacuri é mais pesado. Essas duas são as que mais crescem aqui na região. Quando agente corta a árvore, que derruba ela, nós bota ela no chão, nós tem aquele maior prazer de aquele povo nosso que tão ali pegar ela botar no ombro, levar pro ponto pra nós poder levar lá pra tapera que é o lugar onde nasce, nós corta ali. [...]. Tem que tirar uma árvore bunita, a terra lá é própria pra isso. A terra lá tem árvore de todo tamanho, todo tipo. Tem que ser uma bunita que é pra quando chegar no padroeiro ele não dizer “tanto mastro e tiraram esse feio”. (Chico Rosa, Mordomo do Mastro, Entrevista realizada em 2017)

Após a derrubada, a árvore é carregada para o quintal do senhor Adécio (Decim), local onde será descascada (tratada), amarrada com arame, farpado para evitar rachaduras durante os trinta dias em que ficará secando, e aguardará o tão esperado dia 09 de agosto, quando efetivamente ocorre a “puxada” rumo a matriz de São Bernardo.

2. A “Puxada do Mastro” entre expressões de devoção e a tessitura de vínculos sociais

No dia 09 de agosto o quintal de seu Decim transforma-se em um espaço de tessitura de sociabilidades, reencontros, manifestações religiosas e preservação dos traços da cultura popular local, atraindo devotos, promesseiros e brincantes do Baixo Parnaíba Maranhense e cidades e estados vizinhos, como o Piauí. Nesse quintal articula-se um espaço de memórias, onde a religiosidade

e a experiência da “brincadeira” marcam a trajetória e as narrativas daqueles que fazem ou fizeram parte da festa, permitindo a construção do sentimento de coletividade e laços de pertencimento comunitários. Ao som das músicas da “Banda dos Cabeças Brancas”, em alusão a idade avançada de seus componentes, e bebidas que trazem a tona experiências de devoções e emoções de outras “puxadas”, os ausentes da festa são nomeados e homenageados com mais uma dose do “de beber”.

Figura 02 – Fogueteiro anunciando a concentração do Mastro



Fonte: Acervo da pesquisa “Memórias, Religiosidades e Festejos: patrimônio imaterial e sua preservação no Baixo Parnaíba Maranhense – MA”, (2017).

No quintal, voluntários, sobretudo mulheres, preparam, em um local improvisado, a comida para àqueles que acompanharão as atividades e o dia de festa, que se inicia por volta das 07h00min da manhã. A comida é preparada no local e em várias casas próximas da região, pois além do quintal várias residências recebem amigos e parentes que no dia da “puxada” aparecem para desfrutar de um cardápio composto por galinhas caipiras, patos e porcos assados – animais geralmente criados na comunidade para consumo próprio.

Figura 03 – Preparação do alimento na cozinha improvisada



Fonte: Acervo da pesquisa “Memórias, Religiosidades e Festejos: patrimônio imaterial e sua preservação no Baixo Parnaíba Maranhense – MA”, (2017).

A concentração da “puxada” atrai um grande número de pessoas para a localidade da saída do mastro, especialmente devotos, pagadores de promessas e interessados na alimentação, bebidas, folguedos e danças que se desenvolvem durante todo o dia. O espaço é um local de encontros para diferentes grupos sociais, estabelecendo um momento propício para experiências de trocas e interações entre os segmentos e indivíduos que compõem as atividades festivas. Nessa perspectiva, podemos considerar que esse momento constitui-se como um *drama*, cercado por expectativas religiosas e elementos da cultura local que permeiam a tessitura de vínculos sociais e a transmissão cultural (TURNER, 2008). Processos de identificações e pertencimentos são agenciados e reproduzidos dinamicamente nesses espaços, revelando um arranjo permeado por crenças e valores onde os símbolos exercem sua eficácia (TURNER, 2008).

O momento matinal da concentração é regado, como tantos outros do festejo, pelo som da “Banda dos Cabeças Brancas” e goles de cachaças e conhaques, que começam a ser distribuídos por volta das 08h00min da manhã aos presentes. Por todo o quintal distribuem-se homens de diferentes faixas etárias, dispersos nas sombras das barracas improvisadas, mulheres dedicadas às atividades de preparação de alimentos e um grupo numeroso de crianças que brincam entusiasticamente entre as árvores do lugar. As 11h30min é servido o almoço, de forma gratuita, preparado por voluntárias que anualmente participam da organização e preparativos do mastro. Todos os presentes são convidados para a refeição e logo após esse momento as atividades musicais e étlicas retomaram seu curso. Com o cair da tarde, por volta das 16h00min a festa passa a ser animada por uma banda de forró, momento no qual uma multidão se aglomera no local da concentração a fim de esperar o início da “puxada do mastro”.

Figura 04 – Concentração para a saída do Mastro



Fonte: Acervo da pesquisa “Memórias, Religiosidades e Festejos: patrimônio imaterial e sua preservação no Baixo Parnaíba Maranhense – MA”, (2017).

No pôr do sol do dia 09 de agosto os *mordomos* de São Bernardo iniciam o ritual da “puxada” com agradecimentos ao padroeiro, pela benção de poder festejá-lo, e a todas as pessoas da organização, especialmente as que se engajaram na preparação das comidas e àquelas que doaram dinheiro e bebidas. Terminada a solenidade de agradecimentos, os carregadores do mastro se reúnem ao redor da árvore levantando-a do chão aos gritos de “*Viva São Bernardo!*”. O *Juiz do mastro*, escolhido entre os mordomos mais antigos, dá a voz de comando para a saída do cortejo em direção à matriz de São Bernardo, destacando-se como uma autoridade de um saber tradicional (EVANS-PRITCHARD, 2005) que articula traços da simbologia e práticas dos participantes da “puxada”.

Figura 05 – Início da puxada do mastro



Fonte: Acervo da pesquisa “Memórias, Religiosidades e Festejos: patrimônio imaterial e sua preservação no Baixo Parnaíba Maranhense – MA”, (2017).

Durante esse momento dos festejos, onde incorporam significativa responsabilidade pela organização e desenvolvimento das atividades, as figuras dos *mordomos* e do *juiz* exercem sua autoridade aparentemente sem excessos (EVANS-PRITCHARD, 2005). Na “puxada” cabe ao *juiz* uma tripla responsabilidade, associada a suas possibilidades jurídico-políticas (o juiz), religiosas (o mago) e militares (o guerreiro). Nessa perspectiva, durante a peregrinação da “puxada”, que percorre certa de 40 quilômetros, o *juiz* acaba por desempenhar, alternadamente, a função de quem julga, ditando as regras cuja eficácia e disposições devem ser seguidas pelos participantes do cortejo; de quem encanta, dando a voz de comando para o início ou continuidade da marcha e emocionando os presentes em seus agradecimentos ao padroeiro pelas bênçãos concedidas e oportunidade de reviver aquele momento; e, por vezes, de quem luta, sobretudo quando transita entre os participantes controlando a condução do mastro para evitar contendas entre os carregadores (VIANA, 2014).

Presenciamos um momento ritual permeado por regras e procedimentos que não estão, e nem precisam estar, escritos e nem resultam de procedimentos legais agenciados distante da realidade dos moradores locais. As funções desempenhadas pelo juiz do mastro se inscrevem no rol de ações que revelam a dinamicidade da produção do conhecimento e das regras rituais, formuladas em situações particulares para a contemplação de problemas específicos. Sob essa ótica, os diferentes momentos que se dinamizam durante a “puxada” nos permitem identificar os múltiplos papéis exercidos pelos mordomos e juiz do mastro, destacando-os como portadores da sabedoria e do conhecimento popular em terras bernardenses. São mestres da cultura do estado que anualmente ritualizam, produzem, reproduzem e transmitem formas de ser, pensar e agir que alimentam as experiências e narrativas associadas à religiosidade, devoção, memória e tradição no Baixo Parnaíba maranhense.

Iniciado o percurso do mastro ao som de foguetes e da “Banda dos Cabeças Brancas”, várias situações se repetem ritualisticamente ao longo do cortejo e suas “paradas”. Nos 40 quilômetros do percurso deparamo-nos com: animadas serestas, montadas em frente às casas que aguardam entusiasmadamente a passagem do mastro; a doação do “frito” (comidas preparadas) e bebidas, que animam os participantes em sua longa caminhada; e, o pagamento de promessas pelos fiéis do santo, agradecendo os votos alcançados ou renovando o pedido por futuras graças, demarcando um acordo anual e persistente entre o fiel e a divindade (VIANA, 2014).

Em meio aos passos curtos dos carregadores, poeira, frevos e marchinhas acontecem as “paradas do mastro” na casa de devotos e estabelecimentos

comerciais que através de suas promessas ao santo ajudam a festa com oferendas e doações. No ritual da “parada” os carregadores adentram a casa dos devotos com o mastro, permitindo ao condutor realizar o processo de sacralização do espaço interior da casa, através de uma espécie de transmissão (GIRARD, 2008). O último carregador responsabiliza-se pelos agradecimentos aos donos do lugar, encerrando a acolhida e retomando a peregrinação que segue em meio a estradas de terra mal iluminadas.

Figura 06 – Parada do Mastro



Fonte: Acervo da pesquisa “Memórias, Religiosidades e Festejos: patrimônio imaterial e sua preservação no Baixo Parnaíba Maranhense – MA”, (2017).

As doações e “paradas” envolvem relações de reciprocidade que se atualizam através de um ciclo que se renova entre o dar, o receber e o retribuir, nos remontando as análises sobre as relações de troca de Mauss (2003). Para Francisco Bernardo de Lima (Biar), a “puxada”:

É um momento de pura emoção onde as pessoas agradecem pelas roças e vazantes, pelos legumes que colheram, pelos milagres que receberam durante o ano todo, significa que a casa está em festa. O devoto chora, beija o mastro e agradece também dando a joia prometida ao santo. Agente, da bandinha, chega na frente tocando as músicas, aí quando o mastro chega já vai entrando pra dentro da casa do devoto. O mastro é jogado três vezes pra cima, sempre com alegria agradecendo ao padroeiro e ao dono da casa por tá recebendo o mastro e tá contribuindo com a festa. Depois o seu Chico Rosa que é o mordomo mais velho, que todo mundo respeita, todo mundo obedece, recebe a doação. A banda toca mais uma ou duas músicas e depois o mastro sai pra frente. Frevo, samba e forró só são tocados nas paradas. Forró pé de serra, dobrados e o hino de São Bernardo são tocados quando vai chegando na capela. (Francisco Bernardo de Lima, Mordomo do Mastro, Entrevista realizada em 2017)

Partindo-se de uma análise permeada pela compreensão de que a graça é retribuída ao Santo que a concede, revelam-se algumas das formas pelas quais os sujeitos da pesquisa se relacionam com a religião e estruturam suas visões de mundo.

Figura 07 – Trajeto do Mastro



Fonte: Acervo da pesquisa “Memórias, Religiosidades e Festejos: patrimônio imaterial e sua preservação no Baixo Parnaíba Maranhense – MA”. (2017).

Percorridos os 40 quilômetros que separam o distrito da Ladeira, em Santa Quitéria, da sede administrativa de São Bernardo, o mastro chega por volta da meia noite do dia 09 na capela de São Sebastião, entrada da cidade, onde uma festa acontece para receber o cortejo. Com a chegada da “puxada” a multidão abre caminho para que os homens levem o mastro para dentro do santuário de São Sebastião. A capela, pequena para os presentes, lota-se rapidamente e parte da comunidade assiste a celebração de sua chegada do lado de fora do templo. O mastro é jogado, mais uma vez, três vezes para o alto aos gritos de “*Viva São Bernardo!*” e em seguida é colocado do lado de fora da igreja para aguardar seu *fincamento*, no dia 10 de agosto. Para alguns devotos esse é um momento de despedidas, pois muitos romeiros que vem de fora da cidade por ocasião das promessas ao padroeiro são impedidos, alguns por motivos de trabalho, de participarem das outras atividades do festejo.

3. O Mastro encontra a Matriz: devoção e festa nos Festejos de São Bernardo

Na manhã seguinte à “puxada do mastro”, 10 de agosto, é oferecido na casa do segundo mordomo, seu Toim Trajano, um almoço para todos que da festa participam. Trata-se de um momento de confraternização, descontração, prosas e risos entre as famílias dos membros da organização e devotos e, sobretudo, uma ocasião para o pagamento de promessas, mediadas pela oferta da dádiva alimentar à

comunidade religiosa. O alimento compartilhado emerge como uma forma simbólica que reforça as relações de solidariedade e reciprocidade, estreitando laços e estimulando a criação de vínculos, memórias e experiências (MAUSS, 2003).

Por volta das 16h00min do dia 10 de agosto, com a chegada e concentração dos devotos, os organizadores convocam os carregadores e colocam sobre o mastro o estandarte do santo (uma flâmula com a imagem do santo padroeiro em suas cores habituais). Durante o cortejo que levará o mastro à matriz, um grande volume de pessoas toma conta da rua principal da cidade, tendo à frente os componentes da “Banda dos Cabeças Brancas” que animam a multidão com músicas e cantos religiosos. Estes são os sinais que anunciam a chegada do mastro que, com sua presença, confere ao momento uma aura de sacralidade (PRADO, 2007). Nesse trajeto gestos e rituais são reatualizados e transmitidos, sacralizando não apenas a figura do mastro, mas também as ruas e veredas que, anualmente, se transformam em espaços para a expressão da cultura religiosa dos moradores da cidade.

Percorrido o trajeto que separa a capela de São Sebastião da Igreja Matriz, os foguetes cessam suas explosões que são imediatamente substituídas pelo badalar dos sinos do templo. Diante da aglomeração dos devotos o mastro adentra a igreja, sendo erguido três vezes para o alto ao som dos gritos de “*Viva São Bernardo!*”. Após a entrada das pessoas que acompanham o cortejo no templo o pároco local realiza uma série de bênçãos e agradecimentos que, para os presentes, marcam anualmente o início da festa em homenagem ao padroeiro. Nesse momento, ganha forma uma mudança significativa na condução das festividades do santo, posto que a mesma passa das mãos dos agricultores da cidade para os “homens da igreja” e autoridades eclesiais locais. “A porta que se abre para o interior da igreja significa, de fato, uma solução de continuidade. O limiar que separa os dois espaços indica ao mesmo tempo a distância entre os dois modos de ser, profano e religioso” (ELIADE, 1992, p. 19).

Figura 08 – Entrada do Mastro na Matriz de São Bernardo



Fonte: Acervo da pesquisa “Memórias, Religiosidades e Festejos: patrimônio imaterial e sua preservação no Baixo Parnaíba Maranhense – MA”, (2017).

Terminada a benção e consagração na igreja, o mastro é levado para fora do templo onde a população aguarda ansiosamente seu “levantamento”. No centro do pátio da matriz o mastro é fincado ao chão por mãos masculinas experientes e a “brincadeira” tem início. Em busca dos “prêmios do santo” homens se atiram, mesmo antes de seu posicionamento seguro ao solo, rumo o topo do mastro a fim de garantir as prendas que, rotineiramente dinheiro e galinhas, são colocados em sua extremidade.

Quando é pra botar os prêmios, as mulheres não procuram outra pessoa, só eu. Aí na hora da amarração das galinhas, tem um que vem, chega e bota 10, bota 20, bota 30, bota 50. E eu amarro tudim nos pés das galinhas. Eu fico ali, porque se eu sair dali as negradas tira. Então eu digo, olha negrada, o valor dessas duas galinha aqui é 200 reais, e no pé delas aqui vai amarrado quatrocentos reais, quem ir buscar, é joia do padroeiro São Bernardo que ele manda botar, vocês podem ir buscar que é de vocês. Aí quando eles sobem que não acham esse dinheiro eles ficam doido (risos do interlocutor). Eu boto longe, bem alto, perto da bandeira. [...] Qualquer um pode dar a joia, os prêmios. Qualquer um pode botar o dinheiro lá em cima, quem faz promessa, é promessa sempre (VIANA, 2014, p. 18).

Figura 09 - Levantamento do Mastro



Fonte: Acervo da pesquisa “Memórias, Religiosidades e Festejos: patrimônio imaterial e sua preservação no Baixo Parnaíba Maranhense – MA”, (2017).

Uma vez erguido, o mastro permanecerá ao lado da matriz durante todo o festejo, que se encerra dia 20 de agosto, e por mais três a quatro meses, momento em que será ritualmente derrubado. Essa cerimônia é dirigida pelo segundo *mordomo* de São Bernardo que, na ocasião, torna-se uma espécie de leiloeiro, encarregando-se de colocar preço no mastro que vai ser retirado (devotos tem o

costume de arrematar o mastro e confeccionar móveis a partir de sua madeira, tais como mesas e portas). Com a retirada do mastro, o *mordomo* apanha a bandeira de São Bernardo e a leva para sua casa. Caso seja leiloado, e não doado, o dinheiro arrecadado com a venda contribui para o abatimento das despesas feitas pelos *mordomos* ao longo da festa, já que a maioria dos gastos concernentes ao cerimonial (foguetes e comidas) ocorre a suas expensas.

Figura 10 – Mastro erguido ao lado da matriz



Fonte: Acervo da pesquisa “Memórias, Religiosidades e Festejos: patrimônio imaterial e sua preservação no Baixo Parnaíba Maranhense – MA”, (2017).

Eu sou encarregado de passar o mastro do Maranhão pro Piauí. Sou convidado para tudo quanto é mastro na região. Todo mundo me convida, é uma emoção. O pessoal vem todo debaixo do mastro. O mastro fica passando. Daqui vai pra Luzilândia, de Luzilândia vai pra Esperantina, fica passando, anda demais. Quando não dá para fazer porta, só dá pra festejo mesmo. [...] A nossa tradição do mastro é desse jeito. [...] O mastro é tirado na Ladeira, acontece à festa, depois ele é derrubado, leiloado ou doado - o santo empresta, vai pra Luzilândia, de lá vai pra Esperantina e se acaba pra lá. Mas, nasce aqui e daqui é que vai pras outras regiões. O mastro daqui é mais pesado, mais forte. (Francisco Rosa de Sousa, Mordomo do Mastro, Entrevista realizada em 2017).

A utilização de árvores em rituais religiosos e devocionais liga-se a hierofanias vegetais, que dão forma ao simbolismo e imaginário das sociedades que reproduzem ritualmente essas práticas. Mircea Eliade (1992) nos propõe analisar como o sagrado agencia suas hierofanias constituindo arquétipos simbólicos no imaginário cultural de determinados grupos sociais. Como uma manifestação do sagrado, a hierofania permite que um objeto se torne “outra coisa” sem deixar de ser ele mesmo, passando a fazer parte do simbolismo religioso e da sacralidade que os envolve (ELIADE, 1992).

Retirada da mata da Ladeira de Santa Quitéria e convertida em mastro durante os festejos de São Bernardo, a árvore incorpora ao longo dos diferentes momentos que compõem a festa religiosa elementos associados ao sagrado através de rituais anuais que, desde seu corte, passam a desenhar sua nova condição aos olhos dos devotos do santo.

Considerações Finais

A “puxada do mastro” durante os festejos em homenagem a São Bernardo apresenta-se como um dos múltiplos momentos que anualmente dão forma e expressividade a fé nessa região do Maranhão, evidenciando a complexidade dos rituais religiosos e sua simbologia nesse estado nordestino. Por meio dessa manifestação religiosa popular a comunidade local mantém, em meio a uma série de mudanças, suas memórias e laços sociais, garantindo a manutenção de valores, símbolos e representações que transformam o mês de agosto em uma grande celebração religiosa e social.

Por meio da “puxada” remetemo-nos a um universo religioso que vincula memória e laços sociais, capazes de fortalecer o sentimento de pertencimento que permite a tessitura de espaços de socialização e a produção de processos identitários. Neste sentido, os festejos revelam-se como espaços relevantes para a reprodução e transmissão de costumes, tradições e traços culturais, ao passo em que a festa dentro da estrutura campesina se reveste de um caráter material, simbólico e devocional (Viana, 2014) capaz de dar expressividade às tradições culturais populares e a memória coletiva reatualizada.

Explorando as características e a simbologia desse ritual as conexões entre o homem, a natureza e a esfera do sagrado adquirem contornos e cores, associando metaforicamente a árvore transformada em mastro à capacidade do homem do campo de expressar sua devoção a seus santos protetores. Uma forma de comunicação e tessitura de vínculos, através das promessas, ganha forma por meio da “puxada do mastro”, permitindo a identificação da estreita ligação entre as crenças religiosas e as demonstrações ritualísticas de fé e devoção. Através desse ritual religioso anual, os significados e elementos que compõem as dinâmicas da tradição religiosa popular do universo campesino maranhense se revelam, criando as condições de possibilidades para a tessitura de laços, trocas culturais e vinculações memorialísticas.

Frente ao exposto ao longo do artigo, podemos considerar que a “puxada do mastro” de São Bernardo pode ser compreendida como parte significativa do patrimônio cultural imaterial do Estado. Manifestação de fé, devoções e sacrifícios,

a festa popular evidencia, através de sua estrutura ritualística e simbologia, as características, traços e elos que ajudam a narrar e garantir a manutenção de valores, experiências e práticas associados a um povo e uma região. Como festa e expressão religiosa, a “puxada do mastro” inscreve-se na memória e história do povo bernardense e seus romeiros, fortalecendo os vínculos sociais e criando espaços de socialização e sentimentos de pertencimento a um lugar e uma gente.

REFERÊNCIAS

- BOSI, E. **Memória e sociedade**: lembranças dos velhos. São Paulo: Ed. Schwarz, 2016.
- CARNEIRO, M. S. A expansão e os impactos da soja no Maranhão. *In*: SCHLESINGER, S. *et al.* **Agricultura familiar da soja na região Sul e o monocultivo no Maranhão**: duas faces do cultivo de soja no Brasil. Rio de Janeiro: Ed. Fase, 2008. p. 77-146.
- CASTRO, M. L. V. **Patrimônio imaterial no Brasil**. Brasília: UNESCO, Educarte, 2008.
- UNESCO. **Convenção da UNESCO para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial**. Paris: UNESCO, 2006.
- COUTO, E. S. **A Puxada do Mastro**: transformações históricas na festa de São Sebastião em Olivença (Ilhéus-BA). Ilhéus: Ed. Maramata, 2001.
- ELIADE, M. **O sagrado e o profano**: a essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. **Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
- FERRETTI, S. Religião e Cultura Popular: estudo de festas populares e do sincretismo religioso. São Paulo: **Revista Digital de Antropologia Urbana**, 2001.
- GIRARD, R. **A violência e o sagrado**. São Paulo: Paz e Terra, 2008.
- MAUSS, M. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- MESQUITA, B. A. A dinâmica recente do desenvolvimento do Maranhão: diagnóstico e perspectivas. 2008.
- MINAYO, M. C. de S. A violência social sob a perspectiva da saúde pública. **Cadernos de Saúde Pública**, Rio de Janeiro, v. 10, n. 1, p. 7-18, 1994. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/esp/a/dgQ85GcNMfTCPByHzZTK6CM/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 30 jul. 2020.
- OSTROM, E. Understanding the Diversity of Structured Human Interactions. *In*: **Understanding Institutional Diversity**. Princeton: Princeton University Press, 2005. p. 03-31.
- PRADO, R. P. dos S. **Todo Ano Tem**: As Festas na Estrutura Social Camponesa. São Luís: EDUFMA, 2007.
- SILVA, F. C. **Matriz de São Bernardo**: de capela a santuário. Fortaleza: Impreco, 2017.
- SOUSA, R. de O; VIANA, K. da S. Todo ano tem: devoções, ritos e memórias no festejo de São Bernardo. *In*: SIMPÓSIO SUDESTE DA ABHR, 1. / SIMPÓSIO INTERNACIONAL DA ABHR, 1., 2013, São Paulo. **Anais Eletrônicos** [...], 2013. p. 2484-2499. Disponível em: http://www.abhr.org.br/?page_id=1568. Acesso em: 30 jul. 2020.

TURNER, V. **Dramas, Campos e metáforas**: Ação simbólica na sociedade moderna. Niterói: Editora da UFF, 2008.

VIANA, K. da S. **Todo ano tem**: cultura, resistência e tradição na festa de levantamento do mastro em São Bernardo/MA. 2014. Monografia (Licenciatura em Ciências Humanas) Universidade Federal do Maranhão, São Bernardo, 2014.

Oiapoque até o “outro lado”: uma análise sociológica na fronteira franco-brasileira

Gladson Paulo Milhomens Fonseca

*Arrumei as minhas malas
E de viagem saí
Pra conhecer o Brasil
Do Iapoque ao Chuí
E pra falar a verdade
Eu tenho muita saudade
De tudo que conheci
(Teodoro e Sampaio, Do Oiapoque ao Chuí)*

Introdução

O mês é março. Ano, 2014. A previsão de saída do ônibus pela rodoviária de Macapá seguindo viagem até Oiapoque é um tanto incerta. Sou informado pelo agente da empresa Santanense que o veículo irá atrasar. Já passam das 13h30 naquela tarde nublada, quente e úmida. Como em toda a região amazônica, este é o clima típico ao longo do ano. Para quem vem de outros estados do país, a temperatura tende a surpreender, sobretudo na segunda metade do ano, quando as chuvas são mais escassas.

O caminho até Oiapoque é longo. Sou informado sobre as condições da estrada ao colocar a bagagem no porta-malas: “Tá feio mesmo é depois do Cassiporé”, diz o funcionário responsável pela venda de bilhetes no balcão da empresa rodoviária. Pessoas colocam seus pertences de forma desordenada entre os espaços do veículo. Este primeiro olhar, que não possui pretensões etnográficas de minha parte, é a primeira tentativa de entender esse contexto amazônida: minha primeira viagem entre muitas pela BR-156.

Nos noticiários de TV e imprensa em geral, os problemas de transporte na rodovia ainda são matéria corriqueira. A impressão que muitas pessoas têm na região, quando se houve falar dos períodos chuvosos (entre dezembro e junho) varia entre o ceticismo e otimismo. Quando me acomodo no ônibus, uma senhora que está a meu lado me diz que “vão terminar o asfalto esse ano”. Quando as chuvas chegam ao Amapá (entre os meses de dezembro e

junho) as empresas de pavimentação asfáltica não executam obras. De lá até aqui, já se passaram sete anos.

Nesta primeira viagem, sou informado por outra passageira, residente na cidade de Calçoene que “a lama tá feia no 90”. A mesma relata que um parente havia chegado de Oiapoque há poucos dias e descreveu o atoleiro como um dos piores dos últimos anos. “Ônibus nem carro pequeno passa, fica tudo atolado. Só passa pirata”. Indaguei-lhe como tantas pessoas nutriam tal determinação para trabalhar ou viver em Oiapoque, já que se tratava de uma cidade tão distante e “isolada” (considerando esse isolamento como algo relativo à posteriori). “É o pessoal atrás de ouro lá do outro lado”. Em busca do ouro – articulando todas as redes que levam à economia da garimpagem – essas pessoas partem rumo ao desconhecido.

Precisei estabelecer um padrão memorialístico para chegar a determinadas questões que posteriormente colocaria como um trabalho etnográfico. Acabei chegando a um demarcador comum: para chegar até o “outro lado”, isso só seria possível através de depoentes. Ou seja, através das falas de mulheres e homens ligados direta e indiretamente com o universo da garimpagem por diferentes razões, medos ou necessidades de sobrevivência. Essa primeira viagem me ajudou a entender um pouco sobre tudo isso. E foi exatamente ali, intercalando conversas entre os trechos de acesso mais difícil da estrada que surgiam questões complexas envolvendo a posse de terras indígenas há pelo menos quatro décadas. Entre elas, obviamente, a Terra Uaçá.

A antiga região do Contestado ainda nutre no imaginário regional a eterna busca pelo ouro, agora especificamente voltada para o “outro lado”: os garimpos ilegais existentes na Guiana Francesa. Os primeiros relatos informais que obtive sobre Oiapoque, não vieram inicialmente deste lugar, mas observando o que pessoas residentes em Macapá tinham como impressão da sua fronteira distante.

“TU VAI PRO OIAPOQUE? DEUS ME LIVRE!”

Os juízos provisórios (e os preconceitos) são meros exemplos particulares de ultrageneralização. Pois é característico da vida cotidiana em geral o manejo grosseiro do “singular”. Sempre reagimos a situações singulares. Para podermos reagir e resolver o problema. Mas não temos para examinar todos os aspectos do caso singular, nem mesmo os decisivos: temos de situá-lo o mais rapidamente possível sob o ponto de vista da tarefa colocada. E isso só se torna possível sob o ponto de vista da tarefa colocada. E isso só se torna possível graças à ajuda dos vários tipos de ultrageneralização [...] Decerto, o juízo provisório de analogia pode se cristalizar em preconceito [...] (HELLER, 1992, p. 34-35).

Generalizações, comumente, ganham forma e cor nas diferentes camadas experienciadas por grupos estabelecidos que a partir de suas dinâmicas de sociabilidade, produzem certo dinamismo destas relações como um elemento de sobrevivência externa. Ora, tal fenômeno pode surgir como uma necessidade de afirmação política ou pode atender à hierarquia de grupos hegemônicos nestes espaços, visando interferir sobre outros.

Não seria um exagero supor que tais singularizações (e não singularidades) são mecanismos que podem interferir em regras, códigos ou formas hierárquicas. Desse modo – entre distintas unidades e agrupamentos entre *insiders* e *outsiders* (ELIAS; SCOTSON, 2000), surge aquilo que denota uma dada região, comunidade ou vilarejo: o Ethos. Embora tenha explorado a questão de maneira parcial nos capítulos anteriores, é preciso compreender como estes grupos se estabelecem em um determinado perímetro urbano ou rural e, se suas práticas condizem ou não, com o espaço adotado para atuar sob modos diversos.

O trabalho etnográfico desenvolvido por Elias e Scotson (2000) possui um demarcador muito claro sobre a ideia de fronteiras entre grupos sociais. Um distrito de uma pequena cidade inglesa serve como pano de fundo para entender a forma como o(a) outra(o) se configura em suas variações de sociabilidade. Dessa forma, os autores estabelecem uma análise sociológica que, embora seja distinta do contexto fronteiriço de Oiapoque, traz as mesmas problematizações daquilo que é compreendido entre *insiders* e *outsiders*, permeabilizada por disposições de variabilidade cultural, tendendo à conectar-se aos traços regionais. Assim,

A base factual da controvérsia relativa aos valores é bem simples. Os indivíduos sempre aparecem em configurações e as configurações de indivíduos são irreduzíveis. Fundamental a reflexão num único indivíduo, como se, a princípio, ele fosse independente de todos os demais, ou em indivíduos isolados, aqui e ali, sem levar em conta suas relações mútuas, é um ponto de partida fictício, não menos persistente, digamos, do que a suposição de que a vida social baseia-se num contrato firmado por indivíduos que, antes dele, viviam sozinhos na natureza, ou juntos numa desordem absoluta. Dizer que os indivíduos existem em configurações significa que o ponto de partida de toda investigação sociológica é uma pluralidade de indivíduos, os quais, de um modo ou de outro, são interdependentes. Dizer que as configurações são irreduzíveis significa que nem se pode explicá-las em termos que impliquem que elas têm algum tipo de existência. (ELIAS; SCOTSON, 2000, p. 184)

Logo que iniciei a pesquisa de campo, objetivando “entendê-lo” e “explicá-lo”, o erro inicial foi a possibilidade de imaginá-lo de acordo com uma descrição sociológica previamente construída. Uma vendedora em uma drogaria no centro da cidade, mais precisamente na Avenida Coaracy Nunes, uma das mais

movimentadas da cidade traz a primeira impressão sobre essa memória do garimpo. A moça ao passar o troco me pergunta, já reconhecendo um sotaque diferente: “Tu tá indo pra onde?”. Falei que dentro de poucos dias iria para Oiapoque, onde iniciaria um novo trabalho. “Tu vai pro Oiapoque?”. Perguntei-lhe se já conhecia o lugar e o porquê do espanto. A resposta me pareceu convincentemente singularizada:

Nunca fui e nem quero. Lá tem muita malária e prostituição. É muito perigoso. Eu conheço gente que foi pra aqueles lado, mas é muito longe, eu não tenho coragem não. É terra de garimpo, lugar sem lei. (Balconista de farmácia no centro de Macapá)

Neste contexto macapaense, observei com o passar do tempo que não havia uma conectividade real entre o cotidiano da cidade (no contexto da capital) e uma relação direta com a realidade da fronteira que eu ainda não conhecia. Sua fala já revelava três grupos aparentes de acordo com sua memória local sobre aquele lugar: contrabandistas, profissionais do sexo e foras da lei. Dias antes, caminhando pelas ruas do centro de Macapá, observo que a principal rede hoteleira da cidade ficava localizada nas imediações de centros turísticos, como a Fortaleza São José de Macapá e o Teatro das Bacabeiras, região que abriga a parte hoteleira da cidade.

O estabelecimento que posteriormente passei a me hospedar em distintas ocasiões em Macapá, o Lana Hotel, fica ao lado do principal mercado público da cidade e mantinha um público bastante diversificado para seu perfil de hóspedes que chegavam ao Amapá. Foi possível identificar nesta época como estes entrepostos funcionavam para circulação de pessoas e bens materiais com objetivo à Oiapoque. Em 2016, quando estive no Lana Hotel pela primeira vez, me surpreendi com a quantidade de guianenses e pessoas de outras nacionalidades entre maioria dos/das hóspedes. A princípio, essa gama de estrangeiros em Macapá não era perceptível. Por outro lado, a ponte aérea entre Macapá e Belém sempre fora uma rota estratégica entre os estados do Amapá e Pará por sua proximidade geográfica e cultural.

Em uma tarde, conversando como o recepcionista na portaria do hotel, indaguei-lhe acerca de tantas pessoas da Guiana Francesa estar hospedadas ali. Contou-me que parte deles/delas vinham de Cayenne (capital do Departamento de Ultramar) rumo a Belém (estado do Pará) e em alguns casos, paravam em Macapá a negócios e turismo. Macapá, por exemplo, é a única capital da Amazônia brasileira banhada pelo rio Amazonas, um atrativo à parte. Por outro lado, tratava-se de muitas pessoas ligadas a empresas de mineração francesas, que hora usavam a rota terrestre até Oiapoque, ora pelo trajeto aéreo Macapá/Belém/Cayenne.

Embora já houvesse um mercado formal de pessoas ligadas à garimpagem, o imaginário estereotipado sobre Oiapoque na capital amapaense ainda hoje se traduz em “morte, prostituição e malária”. Uma representação muito similar ao imaginário de um cenário fílmico, como a Serra Pelada (sul do Pará), uma das áreas de garimpagem mais famosas do Brasil entre as décadas de 1970-1980.

Com o passar do tempo, observei que essa representação imaginária não era meramente um resquício de uma época, mas se tratava de uma imagem sobre este lugar distante na fronteira, pouco afeito à memória coletiva presente em Macapá. Por outro lado, penso que não é possível construir uma “imagem positiva” sobre a cultura garimpeira – pois isto depende do ponto de vista narrativo de quem usufrui economicamente dessa atividade.

E se tais imagens estão cristalizadas dessa forma, mesmo desconsiderando dinâmicas culturais contemporâneas da corrida do ouro, tal permanência obstrui uma realidade que subsiste às formas de exploração atuais da garimpagem no restante do Amapá, inclusive na região distrital do Lourenço em pleno século XXI. Dimensão essa que só pode ser percebida no cotidiano fronteiriço.

Neste sentido, os registros fotográficos realizados em campo tornam perceptíveis à própria imagem local e suas nuances ao pesquisador(a). Se há uma permanência memorialística da garimpagem presente não apenas entre macapaenses, mas no próprio imaginário histórico amapaense, a configuração urbana de seus espaços tende a reproduzir uma lógica de abandono. Relação esta que não se confunde apenas com a falta de estrutura de muitas cidades amazônicas, mas de sua paisagem que remonta a super exploração das populações locais e suas riquezas há décadas.

Aqui, gostaria de frisar que o uso das fotografias objetiva se conectar com uma visão centrada pela percepção da experiência local. Ou seja, características, disposições e estruturas gerais tendem a preservar elementos culturais e históricos do Amapá. Desse modo, quais as possibilidades de leituras existentes em uma dada fotografia, mas partindo desse contexto? Algo que só o espaço urbano é capaz de revelar:

Seguindo as circunstâncias e tempos acelerados do capital globalizado, os grandes equipamentos de consumo também chegaram lá, redefinindo os circuitos de que são feitos esses territórios e suas referências. São polos de gravitação das práticas cotidianas (TELLES, 2010, p. 89).

O uso das imagens sobre o espaço urbano e, conseqüentemente, sua esfera social através dos espaços de trânsito entre distintos grupos sociais, podem ser captados pela experiência etnográfica particular da(o) pesquisadora(o),

O lugar prático da fotografia no trabalho de campo pode ser demonstrado relacionando-se suas funções com o desenvolvimento da pesquisa de campo. O passo introdutório em muitos projetos consta de uma visão etnográfica global ou de uma fase de estudo descritivo. Este período é uma fase de acúmulo de fatos sobre o ambiente geral em estudo, frequentemente essencial à obtenção de uma visão ampla, dentro da qual a particularidade cultural pode encontrar um lugar orgânico. O entendimento da ecologia e da geografia cultural abre um caminho ordenado aos futuros planos de investigação [...] além disso, aproveitamos essas ocasiões para explicar rapidamente nosso trabalho, e encontramos uma inesperada maré de boa vontade e interesse em nosso estudo [...] (COLLIER JR, 1973, p. 12-21).

Considerando as relações que são criadas a partir do trabalho de campo, as fotografias trazem de minha parte, essa necessidade de uma leitura ambiente do espaço, conforme as indicações etnográficas relacionadas. Essa percepção sobre o espaço fronteiro através do uso de fotografias inseridas no trabalho, consistiu em uma ferramenta útil no que concerne driblar as dificuldades encontradas no trabalho de campo. E neste ponto, considero o uso das imagens fundamentais nesta incursão sociológica e antropológica.

RECONSTITUIÇÃO DE UM DIÁRIO DE CAMPO

A configuração da faixa de fronteira brasileira tem uma evolução histórica bem heterogênea, assinalada por questões relativas a conflitos na demarcação dos limites e aos processos de ocupação. Da perspectiva estatal, a fronteira tem a finalidade de definir o que está sob domínio e o que está fora dele. Por isso, é um termo que se vincula à concepção de controle; a fronteira possibilita ao estado discernir: seu território, quem nele habita e como esses dois elementos serão governados em favor de sua continuidade [...] (MARTINS, 2014, p. 13-14).

Considero a experiência etnográfica estabelecida para este trabalho como a primeira de minha parte segundo preceitos acadêmicos. Do ponto de vista de uma empiria cotidiana, já a executava desde 2014. A temática da fronteira franco-brasileira tornou-se um objeto de pesquisa efetivamente em 2017, quando optei por ingressar em um Programa de Pós-Graduação em Sociologia. Inicialmente, havia interesse sobre as relações diplomáticas estabelecidas entre o Brasil e a França através do projeto da Ponte Binacional com as chamadas “cidades gêmeas”, Oiapoque (Amapá) e Saint-Georges de l’Oyapock (Guiana Francesa) são os últimos entrepostos terrestres dividindo a União Europeia e o Mercosul.

Já havia me dado conta da existência do fluxo de pessoas dispostas a viajar (oriundas de diferentes lugares do país) quase 600 quilômetros pela BR-156 e chegar ao famigerado “outro lado”. Minha curiosidade etnográfica sobre a garimpagem se inicia em 2016, quando retornava a Oiapoque após

uma viagem e obtive um relato interessante de um pirateiro que considero ser um depoente importante neste primeiro momento, sobretudo no que tange entender as referências que trazem de lugares tão longínquos até Oiapoque. Minha primeira conversa com Seu Maneco, aproximadamente 60 anos, pirateiro há mais de vinte e cinco viajando entre Macapá e Oiapoque, surgiu como chave para um trabalho etnográfico.

Seu Maneco havia chegado ao Amapá em 1988, vindo do estado do Maranhão e, segundo o mesmo, “a vida de garimpo não tinha futuro”. Acabou entrando na pirataria por “não ter tido outra opção”. Ao longo de seis anos viajando entre Oiapoque e Macapá, obtive relatos similares (de passageiros(as) e pirateiros) sobre estórias da estrada e outras questões relacionadas às suas vidas neste itinerário. Em uma ocasião, uma passageira de aproximadamente 25 anos acabara revelando estar com uma “coisa” em sua bolsa. Segundo a mesma, estava receosa de que a Polícia Rodoviária Federal fizesse inspeção quando chegássemos no posto fiscal, quando já deixávamos o perímetro urbano de Oiapoque. Para meu espanto e das(os) demais passageiros(as), a moça levava quase trinta mil reais em jóias dentro de uma pequena bolsa que levava consigo. O fato ocorreu quando circulava pela estrada notícias de que duas caminhonetes de pirataria haviam sido roubadas por assaltantes naquele dia. Como viajávamos à noite, os riscos eram maiores. Tais situações não são incomuns nessa fronteira. Afinal, são muitas as redes econômicas que envolvidas neste universo da garimpagem.

OIAPOQUE PARA QUEM VÊ

Segundo Romani (2010), a palavra l'Oyapock (oriunda do francês-guianense) e Oiapoque (palavra em português de origem indígena), hipoteticamente, pode ser traduzida da língua Tupi-guarani como “Casa dos Waiãpi” (povo indígena que habita a região). Os primeiros indícios de moradores(as) fixados na região onde hoje fica o município, remonta os anos de 1900-1907, mas em termos de ocupação efetiva, ocorreu somente através do Decreto-lei nº. 7.578 de 23 de maio de 1945 (que oficializa a criação da cidade). Oiapoque possui hoje, aproximadamente 27 mil habitantes. Já o distrito militar de Clevelândia do Norte (distante cerca de 16 quilômetros de Oiapoque) foi fundado no início do século XX, ainda na Primeira República (1889-1930), para controle estratégico da fronteira.

Oiapoque pode ser descrita em certa medida – e aqui me refiro especificamente à sua composição como faixa e limiar – na perspectiva proposta por Águas (2017) de território de grupos de sociabilidades operando como “um ponto fora da curva” no cotidiano de suas redes. Isto significa dizer que o

Estado existe como uma estrutura jurídica e administrativa, porém, limita-se na sua condição institucional burocrática sobre a fronteira entre os distintos grupos como mero agenciador de atividades (políticas e econômicas) para permanência dos mesmos.

Quando regressei ao Amapá para realização do trabalho de campo em outubro de 2019, me dirigia ao terminal rodoviário de Macapá e pude conversar durante o trajeto com uma jovem motorista de aplicativo Uber, aparentemente pouco informada sobre meu destino fronteiriço. A imagem de prostituição, garimpo e doenças como malária também surge como imagens referenciais. A metodologia de entrevistas com as(os) depoentes à princípio, baseava-se em obter os relatos e transcrevê-los a partir do uso da memória, o que não adotei pela ineficiência gerada através das circunstâncias de imprevisibilidade surgidas durante a imersão no campo. Na maioria dos casos, eu passava longo tempo conversando com o(a) entrevistado(a) para depois pedir a autorização de registro em áudio. No decorrer do trabalho, notei que gravação de áudios e captura de imagens através do telefone celular era menos inibidor do que usar outros recursos tecnológicos, como por exemplo, um gravador de voz profissional.

Contei-lhe sobre a pesquisa e mostrou-se muito receptiva em “lembrar” um pouco de sua relação familiar com Oiapoque, uma vez que seu pai havia trabalhado como funcionário público estadual na região em fins da década de 1990. Contou-me que trazia ouro com relativa frequência quando retornava à capital. Indaguei-lhe se possuía outra fonte de renda à época:

Não, era só pra ele, pra gente, fazer cordão, essas coisas. Tinha facilidade de compra naquela época. Hoje não tem mais. Como funciona hoje? Nem vejo mais tanta gente falar como antigamente. Mas antigamente o povo tirava ouro assim tão fácil de lá. Não era crime. Ele trazia pra fazer cordão de ouro para ele, pra gente, sabe? Era uso próprio mesmo (MAIANE, 22 anos, motorista de aplicativo para transporte urbano).

Maiane também traz outra informação sobre outras atividades que emergem ligadas à exploração ilegal de minérios em uma fronteira:

Ele trazia várias coisas pra mim. Trazia bicho. Ganhava papagaio, tartaruga. Eu era pequenininha, mas eu lembro.

Aqui podemos observar uma naturalização da depoente sem qualquer julgamento moral em sua fala. Em nenhum momento foi possível perceber que seu pai, aos olhos do Estado, praticava infrações ambientais. Animais silvestres sendo traficados apontam que para além do ouro, outras atividades paralelas surgiram neste processo extrativista local.

Por outro lado, quando optei pela categoria depoente no trabalho de campo, levei em consideração a irregularidade no tempo das falas e uma dificuldade de “captação” das mesmas, algo relacionado às permanências provisórias, uma característica central em Oiapoque. Seu pai, como funcionário público, também adequa-se a um perfil comum na fronteira franco-brasileira: o(a) transeunte. Aquele ou aquela que sob variadas circunstâncias faz uso temporário do espaço existente. Neste caso, está afeito a generalizações de todo tipo e não segue regras de seu espaço de origem, pois uma vez distanciado deste, conecta-se a códigos locais existentes.

Ser um depoente implica em ter falas e impressões *sui generis* sobre o lugar em que está inserido(a), embora não exista uma clareza cognitiva no uso dessas falas. A este respeito, podemos observar:

[...] Os modelos e os resultados das pesquisas de configurações fazem parte de um processo, de um campo crescente de investigação, à luz de cujo desenvolvimento estão eles mesmos sujeitos a revisões, críticas e aperfeiçoamentos, fruto de novas investigações [...] (ELIAS; SCOTSON, 2000, p. 57).

À medida que o campo torna-se involuntariamente imprevisível, repensar o modelo de pesquisa inicialmente proposto pode levar o(a) pesquisador(a) a um novo panorama no campo. Esta reorganização do trabalho ocorreu em face de insights revelados a partir de diálogos que não objetivavam tornar-se prontamente entrevistas – e, contrariando métodos pré-arranjados – surgiram como chaves reveladoras.

Antes dessa primeira conversa com Maiane, obtive um depoimento interessante de uma mulher que conheci a bordo do voo que me levava novamente ao estado do Amapá, saindo pelo aeroporto de Recife. Pelo sotaque, notei que era natural de Macapá. Sentada ao meu lado, disse que retornava do estado de Goiás em visita familiar. Contou-me ter vivido em Oiapoque, mais precisamente de 1986 a 1990, quando trabalhou como professora do Ensino Fundamental em uma escola da cidade:

O Oiapoque naquela época tinha muita gente. Aqueles garimpeiros vinham tudo pra cidade, mas não tinha violência. Ali quando era só eles era tranquilo. Agora os recrutas, não podia aparecer um que vinha confusão. Até criança ia pra festa. Eu fiquei besta, nunca tinha visto [...] Só que entre os garimpeiros não tinha violência. Tinha muita gente no Oiapoque. O pessoal tirava muito ouro do outro lado. Vinha muito francês gastar da Guiana (DONA NEURI, 65 anos, aposentada).

Este depoimento a bordo do voo entre Recife/Macapá, de certa forma, soa complementar à fala de Maiana. O período em que Dona Neuri residiu em Oiapoque é tido como um dos mais rentáveis em relação à corrida do ouro na fronteira franco-brasileira. Outra informação presente nesta fala sobre o “outro lado” (Guiana Francesa) é a presença de franceses gastando seu dinheiro na cidade. Essa memória ainda é muito presente na opinião de comerciantes locais, sobretudo, estabelecimentos que vendem bebida alcoólica. De um modo geral, percebe-se que esse comércio local na cidade ainda é muito dependente da vinda de estrangeiros(as).

O período descrito por Dona Neuri em Oiapoque é tido como o apogeu da corrida do ouro na fronteira franco-brasileira. Outra descrição memorialística sobre o “outro lado” (Guiana Francesa) é a presença de franceses na cidade. Nesta época, a movimentação de estrangeiros – não apenas de franceses residentes na Guiana – era mais intensa. É provável que isso esteja relacionado com o auge da exploração aurífera na década de 1990. Recrutadas disputando o espaço em festas com garimpeiros apresenta na fala da depoente, uma questão importante sobre os demarcadores de sociabilidades que estão presentes em uma fronteira. Ela se refere especificamente a recrutadas, militares de baixa patente que serviam no batalhão de Clevelândia do Norte, como já vimos, primeira base militar na região com objetivo de controle de fronteiras.

Sobre a presença de crianças em festas noturnas da cidade, quando cheguei a cidade pela primeira vez em 2014, pude observar em loco tal descrição. De fato, era possível ver menores interagindo com adultos em horários pouco convenientes à sua idade em determinados espaços (sobretudo na praça central da cidade). Assim, estas falas iniciais surgem como pistas para entender o funcionamento espacial de um lugar que eu já conhecia há seis anos e, que, por estar tão próximo, recorri ao distanciamento necessário e temporário. O diário de campo, cronologicamente, começa a ser redigido em meados de outubro de 2019, indo até janeiro de 2020 com dois intervalos e um retorno final no início de fevereiro.

A reconstituição do diário de campo foi feita no sentido de roteirizar e mapear o local de trabalho como se fora a primeira vez. Embora as(os) depoentes tragam falas similares, assim como memórias que são particulares a mim, não seria possível naturalizá-las prontamente como um objeto já definido. Ao chegar em Oiapoque após um período fora, foi possível reelaborar meu lugar como insider e outsider.

Em um clássico da etnografia intitulado *Os argonautas do Pacífico Ocidental* (1922), Bronislaw Malinowski (1884-1942) recorre à observação participante a partir de uma série de expedições em viagem às Ilhas Trobriand,

na Oceania, entre 1914-1918. Seu trabalho consistiu em uma etnografia com uso de fotografias, observando hábitos e costumes de povos nativos daquele território. Sobre a ideia de distanciamento e aproximação, revela:

É óbvio que, no que respeita ao método real de observação e registro no trabalho de campo destes imponderabilia da vida real e do comportamento genuíno, a equação pessoal do observador se torna mais proeminente do que na recolha de dados etnográficos cristalizados. Mas também aqui o esforço principal deve ir no sentido de deixar os factos falarem por si [...] É também importante que este trabalho de recolha e anotação das impressões comece logo no início do trabalho em determinada região. As peculiaridades subtis, que impressionam enquanto são novidade, passarão despercebidas à medida que se tornem familiares. Outras, ao contrário, só se evidenciarão no decurso de um conhecimento mais profundo das condições locais. Um diário etnográfico, levado a cabo sistematicamente ao longo do tempo de trabalho numa região, seria o instrumento ideal para este tipo de estudo. E se, a par daquilo que é normal e típico, o Etnógrafo anotar cuidadosamente os pequenos e grandes desvios à norma, ele estará a balizar os dois extremos entre os quais se movimenta a normalidade (MALINOWSKI, 1988, p. 33).

A observação como elemento central e total em uma pesquisa de campo soa como uma construção/reconstrução de algo contínuo. O fato é que o campo já existe, nós apenas o “descobrimos”. De forma geral, “anotar desvios à norma” talvez seja a fixação cognitiva que um trabalho almeja: desvios ou desviantes às regras estabelecidas são quase sempre o limite de entendimento entre as formas jurídicas, legais e o limiar – a fronteira entre grupos em um mesmo espaço – descortina todas(os) os(as) não inseridos(as), mas que estabelecem uma significação/estruturação distinta acerca de seu habitus local. Ousaria inferir que o exotismo puro e simples, assim como a observação participante, são fatores que levam um longo tempo até serem “decodificados”.

Dessa forma, o diário de campo inserido no perímetro urbano de Oiapoque (além de três idas a Saint-Georges de l’Oyapock) acompanhando não apenas as falas, mas “rastros na fronteira” – apresentando dificuldades/facilidades durante o percurso e como grupos que pude identificar elaboram uma organização paralela orientando um conjunto de “regras” que estão ligadas direta e indiretamente ao universo da garimpagem.

Metodologicamente, autores e autoras mais contemporâneos(as) foram inseridos(as) como referências neste trabalho, embora a roupagem eliasiana tornou-se predominante como base interpretativa do trabalho de campo. Por vezes, as saídas à campo pareciam intermináveis.

FRONTEIRA INVISÍVEL (FORMAS DE OLHAR, LINGUAGEM CORPORAL)

[...] Como seres humanos somos, presumivelmente, criaturas com impulsos variáveis, com estados de espírito e energias que mudam de um momento para outro. Quando porém nos revertimos de caráter de personagens em face de um público, não devemos estar sujeitos a altos e baixos. Como disse Durkheim, não permitimos que nossa atividade social superior siga a trilha de nossos estados físicos, conforme acontece com nossas sensações e nossa consciência corporal [...] (GOFFMAN, 2002, p. 58).

Noite quente para uma madrugada em fins de outubro. Ao chegar em Oiapoque, deparo-me com as primeiras placas com a descrição “não há vagas” às margens da BR-156. Já passa das 02h30 da manhã e o pirateiro precisa deixar um passageiro peruano em algum hotel em frente à orla da cidade. Havia me contado que estava indo visitar uma tia em Cayenne. A poucos metros, procuro informações em dois hotéis conhecidos na cidade (onde já me hospedara em outras ocasiões), conhecidos por comerciantes envolvidos com a garimpagem, turistas e servidores(as) públicos(as) à serviço temporário na região. Por fim, o único disponível é a Pousada Beira Rio, conhecida também por acomodações muito abaixo do que se poderia recomendar em termos de conforto.

Noto que o estabelecimento mudou de administração ou, possivelmente, de proprietário(a). “Seu Anastácio não é mais o dono por aqui?”. O jovem recepcionista que estava com ar fadigado e observando mensagens no aparelho telefônico respondeu de maneira indiferente: “É, já faz tempo”. Recebo a chave do único quarto aparentemente disponível. Sou informado que não há toalhas nem roupas de cama.

Do ponto de vista prático, não é um problema, uma vez que carrego tais utensílios na mochila, além dos produtos de higiene pessoal. Ao abrir a porta do quarto (localizado quase nos fundos do hotel), sinto um forte odor de umidade e mofo. Não há janelas no quarto e o banheiro está cheio de água acumulada. Não era a primeira vez que me deparava com tal situação em Oiapoque. Acabei desistindo de passar a noite ali, pois também notei baratas circulando no piso.

O recepcionista então me revela que há outro quarto disponível, só que a um preço mais alto. Uma regra geral nestas hospedarias é ter um quarto reserva sempre utilizado por um(a) funcionário(a) para seus intervalos de descanso. Quando passo pelo corredor já bastante exausto das quase 12 horas de viagem, vejo uma placa na parede: “Carla, massagista, número do telefone”.

Pela manhã, subo até o segundo andar para o café da manhã (com algumas frutas e torradas à mesa). Observo pela varanda do hotel um movimento atípico

para aquele horário. O funcionário que está servindo a mesa informa que é feriado do “outro lado”, motivo da movimentação nos comércios do centro. “O senhor faz o quê?”, pergunta. Informo que sou professor do “Campus Binacional” e o mesmo parece mostrar certo alívio com a resposta, embora continuasse observando-me atentamente, mas não de forma direta. “É, aqui sempre fica o pessoal da UNIFAP” (Universidade Federal do Amapá).

Por volta das 11h00 da manhã, temperatura aproximada de 40 graus, saio em busca de outra hospedagem, mas neste caso, como mensalista de aluguel em algum recinto próximo. Inicialmente, o pretexto de encontrar outra habitação pelo período respectivo à pesquisa, circunstancialmente origina o trabalho de saída exploratória propriamente dita. No perímetro urbano de Oiapoque, às margens da BR-156, estão localizados praticamente todos os órgãos públicos da cidade: Fórum, Corpo de Bombeiros(as), Cartório de Notas e Ofícios (único na cidade), três agências bancárias, Justiça Federal e Delegacia Regional da Polícia Federal.

A parte legal da cidade se restringe a esse espaço urbano. Aqui, minha primeira saída exploratória em campo é efetivada. Tudo à minha volta parecia ter um novo significado, embora tivesse o cuidado de não criar naturalisticamente um mero relato de experiência sobre um espaço familiar, mas que agora se configurava inédito. Os órgãos públicos de fiscalização estavam lá, mas novos(as) agentes configuravam outras sociabilidades pelo espaço. Nos pequenos bares de uma rua movimentada, a Avenida Tupinambá, é possível ver muitos copos e garrafas de bebidas intercaladas com a música tocada em volume alto e barulho dos(as) clientes em mesas de jogos de bilhar, assim como muito lixo nas poucas calçadas e pátios nesta parte da cidade. Alguns cães abandonados podem ser vistos remexendo sacolas de lixo na rua, algo comum pelas ruas da cidade.

Neste espaço legal a própria Pousada Beira Rio já apresentava uma nova agente de sociabilidade: a massagista. De um modo geral, as mulheres que frequentam os hotéis ao longo do dia não possuem designação específica, embora seja comum vê-las acompanhadas de turistas (em sua maioria, franceses do sexo masculino). Na cidade, são conhecidas pelo uso de uma expressão comum, mas com conotação pejorativa: ploc (garota que pratica a prostituição). No espaço limítrofe dessa legalidade institucional, é criada a ressignificação dessas práticas invisíveis. As vestes e trejeitos corporais também são fundamentais para entender seu funcionamento. É comum ver mulheres nos bares (com idades variadas), em diferentes horários ao longo do dia. Na maioria dos casos, usam roupas de lycra coloridas e sempre muito maquiadas. Algumas passam horas jogando bilhar com os(as) clientes (maioria do sexo masculino). Os homens, por sua vez, consomem muita bebida alcóolica

(individualmente ou em grupos) atraídos pela música e interação com as mulheres. Esse espaço de sociabilidade é comum na fronteira franco-brasileira.

Fato notável é que os(as) outros(as) *transeuntes* em redor, parecem não se importar, ignorando completamente o que ocorre paralelamente entre os bares e vida cotidiana. Eventualmente, uma viatura policial transita lentamente por estas partes mais movimentadas da cidade, embora não haja intervenções de qualquer tipo. É possível visualizar entre os espaços de um estabelecimento e outro (como os bares e pequenos mercados), recintos de madeira conhecidos como *estâncias* – geralmente na lateral ou nos fundos dos estabelecimentos. Na Avenida Tupinambá, ensaiei diferentes tentativas de tirar fotografias, mas no lugar de *outsider*, o ambiente se mostrava um tanto inibidor. O simples fato de manusear o telefone em público já era motivo de ser notado por alguém. O fato é que na área dos bares, notei que poucas pessoas manuseavam seus aparelhos telefônicos, o que me pareceu um tanto incomum.

A questão, em certa medida, foi problematizada quando parei em um pequeno comércio nas proximidades do Mercado Público de Oiapoque para comprar uma garrafa de água mineral. Um homem de aproximadamente 50 anos me cumprimenta: “Bonjour” (bom dia, em francês). Respondo em tom descontraído que sou brasileiro (embora, penso, que meu visual em campo fosse similar aos policiais na fronteira ou algum agente da lei estrangeiro). Sobre a questão do olhar, as sociabilidades produzem muitas significações distintas – e além das fronteiras físicas apresentadas – e inserem outros *fronts* no conjunto dessa constituição. Os olhares enviesados em relação a mim na cercania dos bares reforçava exatamente essa linha invisível. Ou seja, há outras fronteiras no espaço fronteiriço geral que só são perceptíveis na condição de *outsider*.

No trajeto, resolvo fazer uma pausa para o almoço. Na esquina com a Avenida Tupinambá, pequenas lojas de roupas e barracas de vender lanches estão unidas entre corredores minúsculos que dão acesso a outras estâncias. Um pouco mais distante do ruído sonoro dos bares, essa área possui um fluxo corriqueiro de pessoas adentrando os recintos, fazendo refeições rápidas e transitando nos corredores que levam às mesmas, possivelmente realizando outras negociações comerciais. Nesta mesma rua, encontra-se a churrascaria Colar de Prata. Trata-se de um dos restaurantes mais frequentados da cidade e configura-se como um espaço de sociabilidades mais específico e frequentado pelo público estrangeiro.

Noto muitos turistas franceses e guianenses, embora os brancos estejam em menor número neste primeiro dia. Na Guiana Francesa, os(as) cidadãos/cidadãs da França continental são chamados(as) de *metropolitains*. Há muitas

crianças e idosos(as) entre grupos familiares que conversam e bebem no recinto. Neste espaço é possível estabelecer um termômetro étnico na fronteira. Com poucas exceções, vê-se brancas(os) e negros(as) guianenses sentados(as) em mesas comuns. Entre os(as) guianenses, por exemplo, o visual é peculiarmente composto por diferentes cortes de cabelo, adereços (cordões e anéis de ouro) e roupas coloridas. A interação, por outro lado, é notadamente assimétrica: guianenses e *metropolitains* à primeira vista, não interagem como partícipes de uma cultura comum.

Por outro lado, os(as) poucos(as) brasileiras(os) no ambiente – em algumas mesas específicas – estão interagindo com franceses(as). Essa observação se torna mais aparente, creio, pela superlotação do restaurante somada à intensidade do calor na cidade e a refrigeração interna do ambiente, tornando-se um atrativo para o conforto físico. Ao levantar-me para pegar alguns talheres, pergunto a um guianense (em inglês) se está na fila para fazer o mesmo. Dirige o olhar com certo ar de indiferença, mas nada responde. Uma pequena área de alimentação próxima à orla da cidade, configurando uma das melhores opções a estes turistas, somado o fato de terem que dividi-la independentemente de suas variadas relações culturais. A priori, parece ser uma explicação plausível, embora limitada para pensar em como guianenses, franceses(as) e brasileiros(as) podem interagir mediante estes demarcadores culturais.

Outro fato observado na fronteira franco-brasileira é sua conexão cultural mais proeminente através do Rio Oiapoque. Parte considerável dessa população franco-guianense, assim como brasileiros(as), se utiliza dos serviços das populares *catraias*. Ao longo de seis anos estando na fronteira antes da realização da pesquisa, ousaria inferir que a integração econômica por ambas as cidades, assim como o cotidiano em suas variabilidades de interação, remete quase que exclusivamente a esta parte fluvial. Ao longo da semana, franceses(as), guianenses e brasileiros(as), assim como gentílicos(as) de outras partes do mundo chegam ao Brasil e regressam até o “outro lado”.

Outro ponto importante nas relações de fronteira é que a chamada Ponte Binacional – um projeto arquitetônico entre Brasil e França – visando integrar econômica e politicamente ambos os países, foi inaugurada parcialmente em abril de 2017. Do ponto de vista do cotidiano da cidade, existem problemas de interação na própria fronteira que são dimensionados pelo *limiar* terrestre. As *catraias* permitem, de forma geral, que pessoas de diferentes nacionalidades possam criar outras formas de sociabilidade. Da mesma forma que temos instituições representando espaços de legalidade no centro da cidade (como os órgãos públicos), também temos um processo de informalização de novas

interações entre diferentes grupos étnicos e linguísticos. Da mesma forma, a linguagem, gestos e olhares nos bares da cidade, reproduzem essa lógica de inserção “invisível” aos olhos da lei.

TOQUE DA FALA E DO GESTO

Término de almoçar e saio à procura de estadia. A churrascaria Colar de Péloras, embora sempre cheia entre 12h00 e 14h00, acabou por se tornar um local tumultuado para as refeições diárias, embora mais adequado à percepção do campo no que concerne ao andamento do trabalho etnográfico. Novamente, saio do hotel Beira Rio ao anoitecer, o que me dá uma dimensão de “outra” cidade. Optei por não realizar registros fotográficos no horário noturno, pois a falta de luminosidade em toda a cidade torna o trabalho mais complexo. Entretanto, devo inferir que a própria relação com os(as) agentes em campo era bem distinto. À noite, Oiapoque torna-se mais próxima de seu homônimo do “outro lado”: o garimpo.

Hotéis em toda parte central estão com pequenas placas alocadas com informes de “Esgotado”, o que tornou minha busca bem difícil. A vida noturna oiapoquense, digamos, possui uma singularidade de ações que se distinguem do movimento dos comércios diurnos. O cotidiano fronteiriço e seu trânsito surge como “lugar de passagem”. Na praça central, se encontram grupos bem heterogêneos: rodas de canto evangélico, jovens praticando esportes, pessoas circulando com latas de cerveja e crianças brincando em diferentes cantos da praça. Um grupo de jovens ensaia coreografia de uma dança específica. O relato de Dona Neuri ressurgiu de forma pontual: o quadro visual de Oiapoque, da circulação de pessoas na faixa de fronteira ganhava contornos bem estabelecidos com sua descrição.

Uma noite quente e bem cansativa. Passo em frente à Delegacia da Polícia Federal e peço informações a um guarda noturno sobre hospedagens. O mesmo recomenda que eu procure uma mulher de nome Rose em um hotel específico. “Diga que foi o Júnior que falou”. Todavia, chego ao Hotel Fogo, também às margens da BR-156. Deparo-me novamente com uma placa de “Esgotado”. Além de à primeira vista não dispor de boa estrutura, sou recebido por outra mulher, que não se identifica e informa que “Rose não está”. Demonstra preocupação com minha presença. Depois de rápida apresentação, me identifico como professor. “Professor de quê?”. Ao responder que minhas disciplinas são História e Sociologia, a mesma parece achar curioso, embora o ar de desconfiança se mantenha.

Sem êxito no Hotel Fogo, sou informado por um homem de aproximadamente 60 anos acerca de outro estabelecimento de hospedagem

conhecido, algo como “quitinete para mensalista”. Sigo em direção ao local e após uma caminhada de quase 20 minutos, atravessando a BR-156 (que cruza toda a cidade), chego ao bairro da cidade conhecido como Perto do Céu. De posse de uma lanterna – instrumento de muita utilidade em Oiapoque, pela ausência de iluminação pública nas ruas da cidade – vou seguindo informações dadas por transeuntes na área – o que não impediu de tornar a procura um tanto demorada – até que encontro o Hotel Oceano. Acabo desistindo da hospedagem: sem qualquer iluminação com paredes envoltas em mofo (dada a umidade do lugar), optei por averiguar mais informações acerca do lugar.

Fato notório nestas hospedarias, quitinetes ou estâncias – muito próximas em termos de estrutura – é sua forma improvisada em termos de construção. Penso que é necessário entender que em um contexto fronteiriço, a dinâmica da passagem e do entremeio, assim como almejar o “outro lado”, torna-se algo mais importante. A residência ou permanência local não é prioridade.

Agradeço o contato do “senhor gringo” próximo ao recinto e continuo minha busca. Chegando pelas proximidades da única academia de musculação existente na cidade, sou levado por um comerciante em sua moto até o outro “hotel”. Visualmente, tratava-se de outro conjunto de estâncias, identificada como Pousada Padre Romão. Embora estivesse no centro de Oiapoque, o preço cobrado para uma locação mensal me pareceu um tanto alta, mesmo levando em conta sua localização. Na área da frente, sou recebido por um homem sem camisa e calçando chinelos, de aproximadamente 50 anos, que se apresenta como Ceará. Disse ser caminhoneiro residente em Itaituba (Pará), mas viajando esporadicamente até fronteira para transportar mercadorias. Em pouco tempo de conversa, Ceará me fala um pouco sobre sua impressão da garimpagem.

Ceará argumenta que o lugar é “ideal para quem não vai ficar muito tempo”. Perguntei se ali ficavam muitas pessoas com destino ao “outro lado”. Aquele local, especificamente, era direcionado às pessoas que rumavam para os garimpos. Sua mãe, que também trabalhava no local, ofereceu-me um copo de café, o que me permitiu dialogar melhor sobre algumas informações básicas, como por exemplo, o que é ser “bem sucedido” na garimpagem:

O problema é que o garimpero é um cara sem leitura. Não sabe nada. Quando pega em ôro, fica doido. Quer comprar só camisa Lacoste e ficar com as mulhé mais gostosa (Ceará, 50 anos, proprietário de hospedaria).

O depoente traz uma visão peculiar sobre o estilo de vida na cultura garimpeira. Neste quesito, creio que a fala pode trazer representações simbólicas de um dado tipo de vivência. O garimpeiro como “um cara sem leitura”,

personifica aquilo que pode ser realizado em termos de riqueza momentânea, almejando capital econômico para realizar determinados feitos ou desejos. O depoente aqui, coloca o corpo como um objeto a ser adquirido, seguindo uma lógica de apropriação capitalista. Ter uma mulher “cara” possui a mesma relevância simbólica de possuir uma camiseta de grife estrangeira. Ceará também disse conhecer o Hotel Oceano, descrevendo-o como “lugar perigoso”, cuja “porta virada pra rua” facilitava “mau elemento de entrar no quarto”.

Já deu até morte lá. O caba deu um tiro de espingarda no outro dentro do quarto. Eu conheço o dono de lá. Ali é perigoso.

A relação entre a fala de Ceará e a garimpagem pode atenuar ou potencializar formas discursivas que compõem a naturalização dessa constituição: o que é desvio pode ser *modus operandi*. Essa contravenção de valores surge na fala de Ceará sob o viés de um tipo de ordem:

Meu Oiapoque é muito tranquilo. Aqui é muito bom. Agora se tu for ali no Infraero é perigoso. Só tem gente que não presta. Só esse pessoal de Macapá e do Maranhão. Lá só tem ladrão!

Essa é a referência de um bairro fora do centro da cidade, o Infraero. A ideia de que a cidade “é minha” também permite pensar que isso delimita espaços específicos. A demarcação local entre pessoas “indesejadas” convivendo no mesmo território através de áreas distintas é bastante perceptível em Oiapoque. O mesmo acontece com o bairro/área conhecida como Perto do Céu. O bairro Infraero pode ser avistado às margens da BR-156, logo na entrada da cidade. A visão do depoente, em certo sentido, separa alguns perfis de transeuntes que acessam os garimpos clandestinos da Guiana Francesa.

Conversando com moradoras e moradores de Oiapoque entre os períodos relacionados a 2015 e 2016 (antes do desenvolvimento da pesquisa), notei que a relação entre *insiders* e *outsiders* na fronteira concentra grupos de regiões específicas – no caso dos bairros afastados (pela ótica de quem vive na cidade) – tendo predominância de maranhenses e paraenses. A proximidade cultural entre amapaenses e paraenses, por exemplo, é perceptível na fala preconceituosa de Ceará. Do ponto de vista de uma observação de campo, é possível perceber que há bem menos pessoas oriundas da capital, Macapá. Infraero e Perto do Céu também são demarcações fronteiriças de sociabilidades outras, originadas na vivência da fronteira física e trazem esses extratos sociais de forma muito bem demarcada.

Infraero e Perto do Céu também são demarcações fronteiriças de outra ordem, originadas na vivência da fronteira física. Sobre a questão, podemos observar:

[...] Vez por outra, podemos observar que os membros dos grupos mais poderosos que outros grupos interdependentes se pensam a si mesmos (se auto-representam) como humanamente superiores [...] Essa é a auto-imagem normal dos grupos que, em termos do seu diferencial de poder, são seguramente superiores a outros grupos interdependentes [...]. (ELIAS; SCOTSON, 2000, p. 19)

As dificuldades encontradas no trajeto até chegar à Pousada Padre Romão, neste dia, foram precedidas de uma observação intensa pelos caminhos distintos que a cidade apresenta, como um baú empoeirado e aberto em horários distintos do dia, trazendo à baila novos figurinos para diferentes personagens. Do Hotel Oceano até a Pousada Padre Romão, se descortinava uma quantidade considerável de novas informações etnográficas. O tom da fala acerca da ideia de superioridade apresentada conceitualmente por Elias e Scotson (2000) é revelador no sentido de trazer uma percepção sobre grupos hierárquicos pertencentes a um grupo e sua relação com o(a) outro(a).

Tendo optado pela não locação deste ambiente, resolvo procurar ajuda a um casal de amigos(as) residentes na cidade. Na saída, através de uma das ruas mais movimentadas da cidade, passando pela Praça Central, os(as) transeuntes lotam as ruas. Os bares funcionavam a todo vapor com bastante rotatividade de pessoas. Em alguns pontos é possível ver adolescentes com latas de cerveja e cigarros sem maiores preocupações. As mesas de bilhar também podem ser vistas sob grande disputa entre clientes – homens em sua maioria – que bem ao som de músicas no estilo brega e sertanejo. Franceses(as) metropolitanas(os) em menor número também circulam pelas ruas.

Figura 01 - Placa com reprodução e localização do mapa de Oiapoque em língua francesa na entrada da cidade pela BR-156.



Fonte: Arquivo pessoal (2019).

Figura 02 - Rua na região central de Oiapoque.



Fonte: Arquivo pessoal (2019).

Figura 03 - Orla da Beira Rio em Oiapoque, área de entrada e saída de transeuntes entre Amapá e Guiana Francesa



Fonte: Arquivo pessoal (2019).

“BORA LÁ!” OIAPOQUE MARANHENSE

Nos meses que se aproximam do fim do ano, preços de alimentos, aluguéis e outros serviços, tendem a ficar inflacionados em Oiapoque. Com o advento das chuvas e a falta de asfaltamento na BR-156, ocasionando problemas de traslado, uma série de problemas são detectados na cidade, além da elevação súbita nos preços de alimentos, hospedagem e transporte. Essa inflação generalizada também é produzida pela chegada de pessoas do “outro lado” trazendo ouro, jóias e dinheiro em espécie. Neste período, hospedagens, transportes e outros serviços em Oiapoque aumentam seus preços. Não é incomum ouvir de servidores(as) públicos(as) instalados(as) temporariamente à serviço na região, relatar dificuldades em encontrar imóveis disponíveis por valores condizentes com seus salários.

O fato é que há uma alteração repentina no cotidiano da cidade com as notícias da movimentação do comércio do ouro. Esse aspecto geral da informalidade surge na fala de um morador antigo de Oiapoque, identificado na pesquisa como Carlos. Já o conhecia desde 2016, quando participei de um evento em sua residência em homenagem a um grupo de médicas(os) cubanos(as) que atuavam na cidade. Carlos possui uma pequena loja no Mercado Público (ao lado da Beira Rio), uma das áreas mais movimentadas do centro da cidade.

Sobre os gestos e olhares, era sempre surpreendido (de forma sutil) pelos “olhadas” enviesadas e rápidas das pessoas que trabalhavam no local. Sua saída dá acesso à Beira Rio pelo lado oposto, onde se encontram casas de câmbio, além de cambistas paralelos atuando de forma discreta. Este local pode ser considerado o centro financeiro de Oiapoque. Há tipos de “negócios” específicos, porém, só notados depois de algum tempo observando a movimentação dos(as) transeuntes. Há agenciadores(as) de pessoas para viagem a garimpos, vendedores(as) de substâncias ilícitas e compradores(as) de ouro. Por outro lado, nota-se uma espécie de “barreira invisível” entre legalidade e ilegalidade. Este espaço, por exemplo, é similar ao restaurante Colar de Prata, pois também agrega grupos étnicos variados: indígenas da região, franceses(as), chineses(as), haitianos(as), guianenses e brasileiros(as) de outros estados.

É neste espaço que vou ao encontro de meu entrevistado. Carlos trabalha no Mercado Público há mais de dez anos e possui uma pequena loja de variedades. Havíamos marcado previamente a conversa durante uma de minhas idas ao local para observação participante, além de duas viagens a Saint-Georges de l’Oyapock, saindo por portos de catraia próximos ao local. Embora já me conhecesse, Carlos pareceu um pouco retraído quando iniciei a entrevista. Até ali, eu já percebera que essa era uma regra, digamos, informal do campo. Passamos

algum tempo conversando sobre outras coisas até entrarmos nas histórias sobre garimpos, que se confundem com sua chegada na cidade:

- Em janeiro vai fazer 26 anos que eu moro aqui. Nasci no Piauí, aí tinha um ano e pouco e fui embora para o Maranhão. Aí eu fiquei no Maranhão. Eu e meus irmãos todos [...] Quando eu vim pra cá, meu irmão tava em Maraúba eu vim do Anajá, eu morava em Terra Boa. Aí como meu irmão morava em Itaituba eu vim pra visitar ele. Aí de lá ele vinha pra cá, porque ele tinha um vizinho que tava aqui em Saint-Georges, Cayenne, né? Garimpo. Aí ele me convidou: “Bora lá!” Aí eu vim. Só que era só pra passar dois, três meses, aí ele entrou pra lá e esqueceu de mim aqui.

(Carlos, 50 anos, comerciante)

- Mas ele não voltou?

- Não! Ele voltou, mas toda vez que ele volta aí é de Caiena/Belém de avião [...] Porque a família dele já estava no Maraúba, as crianças dele, que ele tinha levado, na época ele separou da mulher e eu fiquei com a incumbência de deixar as crianças, de deixar lá com a avó. Hoje tá tudo formado, tudo casado. Crianças...

- Qual era sua idade?

- Quando eu cheguei eu tinha 25 anos. Eu fiz 50 agora em janeiro desse ano. Aí eu já fiz, sou amapaense, porque eu já vou fazer 26 anos aqui.

Falei sobre o encontro com Ceará, proprietário do conjunto de estâncias que havia conhecido e sua impressão sobre o bairro Infraero.

- É tipo assim, a favela de quem mora no Rio, né? Quem tem dinheiro mora no centro e quem não, fica jogado sempre.

- Você acha isso mesmo?

- Eu acho que sim, porque lá a violência é muito grande. Eu mesmo não quero comprar casa lá, não vou achar minha casa, o pessoal invade devido droga. Aí vem muita gente vender às vezes, porque tem que ter um carro pra ir. Se for pegar moto é dez pra ir, dez pra vir. Eu não conheço pra lá, mas tenho colegas que já moraram lá [...] Porque pra vir pra trabalhar no centro tudo é mais perto.

- Das pessoas que vieram, qual região predomina?

- Oiapoque a maioria do pessoal é maranhense. Começou o Oiapoque desenvolver depois que chegou maranhense, cearense, porque quando eu cheguei aqui, esse mercado era entregue só a pessoas amapaenses, que não tinha movimento, era tudo fechado. Quando dava meio dia, abria uma loja ou outra. Não tinha pessoal pra trabalhar. Foi o pessoal de fora com olhar de comércio, né? Porque o povo aqui é muito acomodado. Até hoje, tem um ou outro amapaense que tem um comércio aqui. É mais o pessoal de fora. Eles parece [pausa reflexiva] vivem, acho, em outro mundo, não tem essa noção ainda. Já vi aqui há muito tempo, esses dias a gente tava comentando aqui, né? Se fosse tirar maranhense, cearense, pessoas do nordeste aqui, ia acabar, porque ia ficar sem gente. Só os povos indígenas que já são fixos daqui, moram nas aldeias e muitos já tão morando aqui também... A maioria dos povos indígenas que moram na cidade [...] Aí tem uns que não querem voltar também, porque dizem que a vida lá é difícil também, né? Tem que trabalhar na roça... Aí eles falam das dificuldades também. Mas também qualquer jovem sente em qualquer lugar do interior, né?

- A cidade na época que você chegou, mudou muito?

- Mudou, pra mim mudou. Antes, quando eu cheguei por aqui, como a cidade era pequena (eu não sei se tinha cinco mil habitantes), era pouca gente. Tinha quatro táxis aqui na porta [aponta para o corredor em frente à sua loja no sentido da Beira Rio], eu até conheço até hoje o pessoal.

- Ainda trabalham aqui?

- Uns sim, outros não. Outros foram embora... Até hoje. Tinha pouco carro nesse tempo. A prefeitura sedia um ônibus que até um dia desse tava comentando sobre isso: pra levar o pessoal indígena pras aldeia e não cobrava nada, tudo por conta do prefeito, que bancava. E também a cidade era bem organizada porque tinha pouca gente, né? Era tranquilo, era calçadinho, tinha água nas torneiras.

- Então a cidade já foi toda asfaltada?

- Sim, era toda asfaltadinha. Era muito bonito aqui na frente [aponta pra a saída do mercado no sentido Beira Rio], era cheio de flamboyants aqui na frente [...] Era bem organizado, quando eu cheguei. É porque tinha pouco morador. Era tipo aquelas cidadezinhas mineiras que ficou esquecida no tempo, as casas de madeira. Tem uma aqui perto dos bombeiros. Já viu aquela casinha? A mulher não vende de jeito nenhum, que ali diz que é o retrato do Oiapoque antigo. Ela tem dinheiro, ela trabalha no Fórum, né? Tem uma casa de madeira, o pessoal é doido pra comprar pra derrubar, pra construir, mas ela não vende. Ela é de família indígena. A família dela mora aqui pro outro lado. Ela é de família indígena só que ela veio pra cá, estudou... Ela trabalha no Fórum, não lembro o nome dela. Oiapoque era bonitinho. As casas era tudo bonitinha! Quando cheguei eu durmi na rua, porque não tinha lugar pra morar, não tinha lugar pra alugar, só tinha um hotel aqui embaixo e uma pousada. Aí chegou nessa época um fluxo muito grande de gente, pra negócio de garimpo [...] Aí aqui na frente [aponta para a saída do Mercado Público], ficava muito cheio de garimpeiro [...] Ficavam sentados, muita gente do lado. E nesse tempo era difícil ir porque não tinha ponte. Tinha que ir de canoa. Era caro pra levar.

- Já tinham catraias nessa época?

- Sim, já tinha! Só que não podiam levar ninguém pra Caiena, tinha que ter aqueles catraieiros clandestinos. Tipo os coioote que levava o povo pelo Oceano. Aí levava pra garimpo, levava pra Caiena, Suriname. Aí muitos que morriam, né? Por causa do Oceano que era muito alto [...] É muito perigoso, só de noite. E aí o gendarmarie pegava às vezes, quando dava sorte, quando a canoa não afundava, diz que era muito sofrido. Aí nesse tempo também podia levar tudo aí pro outro lado. Aí foi em 2001 que criaram a barreira [...] Teve o controle. Aí também o comércio não era tão bom, porque não tinha muito consumo. Porque pra lá o voo vinha duas hora (era dez da manhã e duas hora), o povo que vinha de Caiena pra Saint-Georges que trazia turista.

- Tinha um voo de Caiena até Saint-Georges?

- Ainda hoje tem. Aeroporto internacional. Aí era os turistas que vinham pra cá, era muito pouco, agora não porque fizeram a estrada (Caiena/Saint-Georges) e aí fizeram a ponte. Por isso o Oiapoque desenvolveu [...] E o Oiapoque era pra tá bem desenvolvido [...] Eu tive um patrão que trabalhou nos garimpo também, no Anahi, quando eu cheguei aqui. Ele é (parece) que ele é legal. Só que além de legal tem muita gente clandestina. A maioria dos brasileiro vão pra lá... É mulher... [pausa longa, fica pensativo] E é interessante, esses dias conversando com um historiador que é indígena daqui, ele me falou a história sobre esse lugar, foi o único lugar do Brasil que não foi apossado pelos europeus, por povos europeus. Diz que a única pessoa que entrou lá foi os padres... Franciscano não, jesuíta! Esse cara sabe a história dessa região toda. É muito interessante conversar com ele.

- O Anahi fica no Suriname ou Guiana Francesa?
- Não, fica na Guiana Francesa.
- Em algum lugar na região de selva?
- Isso [...] Na época que eu cheguei aqui muito gendarmerie pegava brasileiro clandestino e botava pra fora. Parece que é o lugar mais acessível, mais perto de ir (na época, né?). Acho que mais próximo. Acho que por isso devia dá muita aglomeração.

Acordamos em realizar outras entrevistas, porém, em minha segunda ida à sua loja, mostrou-se um pouco indisposto em conversar. Antes, porém, havia notado no decorrer de nosso diálogo algumas “pontas soltas”. Quando esperava que fosse dizer algo, fazia pausas longas e continuava de maneira cautelosa. Imaginei que poderia estar omitindo alguma informação, mas deduzi também tratar-se de um esforço, pelas vias da memória, em reconstituir as características da cidade no início da década de 1990. Ou, devido à circunstância de minha presença, poderia estar fazendo ambas as coisas.

Esta relação entre tempo e espaço, através das descrições apresentadas trazem ricas informações tendo a experiência pessoal como fonte de prova. Sua condição sociológica de *insider* lhe permitia ver a cidade de forma sistematizada a seu modo. Suas descrições sobre a referência oiapoquense do passado pareciam estar muito atuantes na configuração social atual. O contingente populacional oriundo de outros estados produziu mudanças profundas nos espaços e modos de ser no convívio social. Essa fala sugere que com o tempo, dados aspectos culturais dessa migração rumo à fronteira, passou a ter lugar predominante, correspondendo à transitoriedade fronteiriça perceptível nas interações presentes no Mercado Público. E isto, se conecta mais com o ganho financeiro almejado ao procurar o “outro lado”.

De forma conexa, Carlos também vê – assim como Ceará – a chegada dos(as) maranhenses como população majoritária destinada aos garimpos do “outro lado”. Isso também apresenta uma ideia de distanciamento social imposto como forma de convivência e que estabelece uma visão comum sobre estes grupos, aparentemente concentrados no bairro Infraero e na região vulgarmente conhecida como Perto do Céu. Há ideia de limite e *front* apresenta:

Outros tipos de limite em expansão podem ser analisados sob este mesmo prisma, tais como as fontes agrícolas – que levam até confins selvagens ou vazios as benesses do avanço do progresso [...] Em certa medida, esta interpretação está a meio caminho entre fronteira que separa e a fronteira que une. Isso porque, por um lado, é uma zona limítrofe que divide um espaço-tempo daquele que ainda não sofreu a ação do agente transformador. Por outro lado, esta fronteira não deixa de ser um lugar de encontro. O que está do lado de lá é um espaço preenchido – por povos, culturas, outros centros – e o confronto dá-se com maiores ou menores tensões [...] (ÁGUAS, 2014, p. 6).

Esta divisão do tempo e espaço parece conectar os diferentes grupos observados na análise de campo em Oiapoque. Há limites para a legitimação de *insiders* e *outsiders* neste preâmbulo da garimpagem – o front entre a Beira Rio e o “outro lado” condiciona um *status* de estabelecimento local, divergente entre transeuntes ou moradores(as) fixadas(os) na região. Todo o fluxo informal que podemos observar com a circulação de pessoas parece visualizar essa hipótese.

Concluindo, é preciso observar que o conceito de fronteira, comumente debatido entre nós, está relacionado à fronteira física, apresentando uma breve faceta sobre Oiapoque. Tal subjetividade, encontrada nas falas dos(as) depoentes, transcende um olhar naturalista comum, comportando outras questões concernentes à dinâmica fronteiraça oferece a partir de um olhar etnográfico. Desse modo, é necessário compreender que as lógicas de organização, interação e sociabilidade em uma fronteira, comportam uma série de questões capazes de tornar o olhar da pesquisa instigante e desafiador.

REFERÊNCIAS

- ÁGUAS, Carla Ladeira Pimentel. A tripla face da fronteira: reflexões sobre o dinamismo das relações fronteiriças a partir de três modelos de análise. **Fórum Sociológico**, [s. l.], n. 23, p. 1-13, jan. 2014. Disponível em: <http://sociologico.revues.org/842>. Acesso em: 23 abr. 2019.
- ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas**: Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo. Fondo de Cultura. México: Colección Popular 498, 1993.
- ARAUJO, Osvaldina dos Santos. **Frontières en mouvement et échanges econômico-sexuels**: Dynamiques migratoires des Brésiliennes au Suriname, em passant par le Guyana et la Guyane Française. 2017. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017. Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8132/tde-28082018-102726/>. Acesso em: 02 jul. 2020.
- ARENDT, Hannah. **As origens do totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- BARRAL, Gilberto Luiz Lima. **Nos bares da cidade**: lazer e sociabilidade em Brasília. 2012. Tese (Doutorado em Sociologia) - Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, Brasília, 2012. Disponível em: <https://repositorio.unb.br/handle/10482/12311>. Acesso em: 30 jul. 2020.
- COLLIER JR, John. **Antropologia visual**: a fotografia como método de pesquisa. Tradução de Iara Ferrez e Solange Martins Couceiro. São Paulo: Edusp, 1973.
- CONTE, Maria Irene de. **A ponte sobre o Rio Oiapoque: uma ponte “transoceânica” entre o Brasil e a França – o Mercosul e a União Europeia?**. 2007. Dissertação (Mestrado em Geografia) - Programa de Pós-Graduação em Geografia Humana, Departamento de Geografia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007. Disponível em: https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8136/tde-03042008-142738/publico/DISSERTACAO_MARIA_IRENE_CONTE.pdf. Acesso em: 30 jul. 2020.
- ELIAS, Norbert. **Os estabelecidos e os outsiders**: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.
- FONSECA, Jean. **A dinâmica territorial da fronteira Amapá-Guiana Francesa sob influência da integração**: 1995 a 2007. 2008. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Geografia, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, Belém, 2008.
- FURTADO, Huana da Silva. **Trabalho, migração e relações sociais: a presença de imigrantes brasileiros em área de mineração na Guiana Francesa**. 2015. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Regional) - Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Regional, Universidade Federal do Amapá, Macapá, 2015. Disponível em: <https://www2.unifap.br/ppgmdr/files/2019/06/Disserta%c3%a7%c3%a3o-mestrado-Huana-Definido.pdf>. Acesso em: 30 jul. 2020.

GOFFMAN, Erving. **A representação do eu na vida cotidiana**. Petrópolis: Vozes, 2002.

GRANGER, Stephane. Guiana Francesa, um território francês e caribenho em via de “sul-americanização”? **Revista Confins**, São Paulo, n. 4, p. 11-16, 2008. Disponível em: <http://confins.revues.org/document5003.html>. Acesso em: 17 fev. 2020..

HELLER, Agnes. **O cotidiano e a História**. São Paulo: Paz e Terra, 1992.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Os argonautas do Pacífico Ocidental**. São Paulo: Coleção Abril Cultural, 1988.

MARTINS, Carmentilla das Chagas. **Para além, através da fronteira e do acordo: interações sociais no Oiapoque**. 2014. Tese (Doutorado em Sociologia e Antropologia) - Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, Departamento de Ciências Sociais, Universidade Federal do Pará, Belém, 2014. Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/500117984/Para-Alem-Atraves-Da-Fronteira-e-Do-Acordo-Interacoes-Sociais-No-Oiapoque-Tese-Carmentilla-Martins-26-Jul-2014>. Acesso em: 30 jul. 2020.

MOURA, Salvador Tavares. **Serra Pelada: experiência, memórias e disputas**. 2008. Dissertação (Mestrado em História) - Programa de Pós-Graduação em História, Departamento de História, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2008. Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/366388188/Serra-Pelada-experiencia-memorias-e-disputas-pdf>. Acesso em: 30 jul. 2020.

OLIVEIRA, Pedro Paulo de. Sociologia da Fofoca: notas sobre uma forma de narrativa do cotidiano. *In*: ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 34., 2010, Caxambu. **Anais** [...]. Campinas: Anpocs, 2010. p. 1-29. Disponível em: <http://anpocs.com/encontros/34-encontro-anual>. Acesso em: 27 abr. 2020.

PEREIRA, Jesus Marmanillo. Lógicas imagéticas de uma sociedade interiorana: usos da fotografia e narrativa visual no Brasil setentrional. **Iluminaturas**, Porto Alegre, v. 13, p.157-176, jul./dez. 2012. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/iluminaturas/article/view/37141>. Acesso em: 15 mar. 2020.

ROMANI, Carlo. **Aqui começa o Brasil! Histórias das gentes e dos poderes na fronteira do Oiapoque**. Rio de Janeiro: Multifoco, 2010.

TELLES, Vera da Silva. **A cidade nas fronteiras do legal e ilegal**. Belo Horizonte: Argumentum, 2010.

“Malas”, “gatos velhos” e onde estes habitam: organização espacial/residencial e representações morais em uma pequena cidade amazônica¹

*Wellington da Silva Conceição
Watilla Cirqueira Leite
Eva Pereira Régis*

INTRODUÇÃO

As dinâmicas da distribuição espacial dos sujeitos nas cidades nos revelam bem mais do que uma simples posição geográfica. Isso se torna explícito quando, por exemplo, observamos as classificações de alguns espaços nas grandes, médias e pequenas cidades a partir de categorias como “favela”, “periferia”, “muquifo”, entre outras. Essas classificações demonstram hierarquias habitacionais existentes nesses espaços, e como bem apontou Bourdieu (2008), essa forma de tipificação desigual dos lugares é, na verdade, uma estratégia que distingue os sujeitos que neles habitam. Como defendeu o próprio autor,

A estrutura do espaço social se manifesta, assim, nos contextos mais diversos, sob a forma de oposições espaciais, o espaço habitado (ou apropriado) funcionando como uma espécie de simbolização espontânea do espaço social. Não há espaço, em uma sociedade hierarquizada que não seja hierarquizado e que não exprima as hierarquias e as distâncias sociais, sob uma forma (mais ou menos) deformada e, sobretudo, dissimulada pelo efeito de naturalização que a inscrição durável das realidades sociais no mundo natural acarreta (BOURDIEU, 2008, p. 160).

As políticas públicas de moradia, em especial aquelas destinadas a grupos populares, muitas vezes são reflexo dessa hierarquia de pessoas “encarnadas” em uma hierarquia dos espaços. Vários estudos sobre projetos públicos de habitação no Brasil, a exemplo dos conjuntos habitacionais construídos no Rio de Janeiro nas décadas de 1960² (BRUM, 2012; VALLADARES, 1980; CONCEIÇÃO, 2015),

¹ Uma primeira versão desse artigo foi publicada com o título “Entre ‘malas’ e ‘gatos velhos’: organização espacial/residencial e representações morais em uma pequena cidade da Amazônia brasileira”, na revista *amazônica*, v. 12, n. 2, 2020, páginas 567-592.

² Esses conjuntos habitacionais – como o famoso Cidade de Deus, em Jacarepaguá – foram construídos principalmente para receber moradores removidos de favelas que foram extintas no mesmo período, como as da Praia do Pinto, do Parque da Gávea e do Pasmado. Vale ressaltar que essas, como tantas outras, localizavam-se em áreas nobres da cidade.

destacam empreendimentos pautados por uma leitura estigmatizada dos “beneficiários” dessa política (nesse caso, moradores das favelas cariocas), tanto por parte do poder público como dos demais cidadãos. Por isso, possivelmente, essas políticas públicas tenham privilegiado duas práticas em meio às suas ações: 1 - o afastamento dos “favelados” das áreas nobres da cidade, dificultando o fluxo deles nesses espaços, impedindo sua interação contínua com as classes mais abastadas; 2 - a inclusão desses sujeitos em um projeto disciplinar a partir da moradia, marcado pelo uso das formas arquitetônicas e por uma inclusão nos mercados de trabalhos menos valorizados³, os quais procuravam embutir a identidade do bom morador (aquele que seria transformado pelo espaço urbano racionalizado) e do bom trabalhador (aquele cujo trabalho o molda)⁴. Tais práticas fariam desses sujeitos “corpos dóceis”⁵ (FOUCAULT, 2008) dentro do projeto desenvolvimentista do estado brasileiro.

São muitos os estudos de sociologia urbana sobre as políticas de moradia popular nas grandes cidades⁶, os quais abordam a estrita relação existente entre estas e as dinâmicas de organização/hierarquização dos espaços. Parte do senso comum – até mesmo dentro da própria academia – reconhece nas cidades de pequeno porte⁷ certa homogeneidade social, dividindo os perfis das moradias (e seus moradores) simplesmente entre zona urbana e zona rural, deixando de lado a especificidade das dinâmicas presentes nas áreas urbanas. Neste artigo, queremos explorar a temática da desigualdade e da habitação popular a partir de um estudo de caso em uma cidade pequena da Amazônia brasileira.

³ Cf. Bonduki e Rolink (1982).

⁴ Referimo-nos ao trabalho como elemento disciplinador da pobreza, por meio das representações morais a ele filiadas. Como apontou Valladares (1991:89), “contra aqueles que insistiam em desacatar a ordem, só um caminho parecia viável: incutir-lhes o hábito e a obrigatoriedade do trabalho, pois essa era a única forma de regenerar a sociedade. A ideia de moralizar os indivíduos pelo trabalho e a noção de que o trabalho é o elemento ordenador da sociedade são centrais no ideário dos legisladores e das elites brasileiras no período republicano”.

⁵ Segundo Foucault (2008), um dos principais objetivos das práticas disciplinares seria a maximização das potências do corpo para que o trabalhador se torne útil para a sociedade e, nesse projeto, tornam-se “corpos dóceis”, pois essa disciplina não só objetiva aumentar as forças do corpo em termos econômicos de utilidade (para o bom rendimento e aproveitamento do homem na fábrica, na escola etc.), mas também para a diminuir em termos políticos de resistência ao poder.

⁶ Entre eles, vale destacar: Bonduki (2011), Brum (2012), Cardoso & Lago (2013), Cavalcanti (2013), Ferreira dos Santos (1981), Harvey (2005), Jacobs (2013), Leeds e Leeds (1978), Machado da Silva (2016), Mello e Vogel (1981), Miagusko (2008), Valladares (1980).

⁷ O Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) costuma usar essa nomenclatura para identificar os municípios com até 50.000 habitantes.

⁸ Tal investigação está inserida dentro do projeto de pesquisa “Em outras favelas e periferias: um estudo sobre territórios da pobreza a partir das representações sociais dos moradores de Tocantinópolis (TO) e Porto Franco (MA)”, desenvolvido pelo Laboratório de Estudos e Pesquisas sobre Territórios Populares e suas Representações (LaTPOR-UFT). Como parte desse projeto, tivemos a pesquisa de iniciação científica intitulada “Territórios populares e suas representações: um estudo sobre as políticas públicas de moradia em Tocantinópolis – TO”, realizada pela bolsista Watilla Cirqueira Leite (bolsa do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico - Cnpq) – entre os anos de 2017 e 2018 – e orientada pelo professor Dr. Wellington da Silva Conceição.

A nossa pesquisa foi realizada em Tocantinópolis⁸, município de pequeno porte no Norte brasileiro, região do perímetro da “Amazônia legal”⁹. Tocantinópolis está ao norte do estado do Tocantins, com uma população de aproximadamente 23.000 habitantes e com mais de um século de emancipação. Possui expressivo grupo populacional de indígenas da etnia Apinajé (quase 10% do total de habitantes do município), os quais vivem nos territórios de reserva demarcados.

A cidade era chamada de “Boa Vista do Tocantins”, tendo recebido o nome de Tocantinópolis em 1943, após uma redistribuição administrativa do estado de Goiás (HALUM, 2008). A partir de 1988, passou a fazer parte do recém-criado estado do Tocantins. O município está em posição central dentro da microrregião “Bico do papagaio”, a qual é composta por 25 cidades, com total de 198 mil habitantes. A sua posição de destaque nessa região decorre, principalmente, da presença de alguns equipamentos públicos, tais como hospital, cartórios, defensoria pública, juizados e fórum.

O local também tem importância turística, principalmente quando relacionado ao rio Tocantins, cujo curso passa pela cidade. Suas principais atividades econômicas são a exploração do babaçu, a agropecuária, os comércios e as indústrias. Outra característica relevante na configuração social e econômica deste município é a presença de um dos sete *campi* da Universidade Federal do Tocantins (UFT), o qual oferta quatro cursos de nível superior, tendo no quadro de discentes não só os moradores de Tocantinópolis, mas também pessoas residentes nas cidades mais próximas (do próprio Tocantins e da região sul do estado do Maranhão).

Vale ressaltar que Tocantinópolis, como a maioria das cidades pequenas, é marcada pela pessoalidade (PRADO, 1998), onde “todo mundo conhece todo mundo”, o que permite constante consciência e vigilância em relação aos atos alheios. Além disso, os valores tradicionais da região são aqueles ligados à moral conservadora e religiosa, representados como a forma correta de comportamento, como se fosse um manual de conduta. Esses valores também invadem a esfera pública, fazendo parte do projeto de governo municipal, possível de ser constatado, inclusive, nas inscrições constantes no portal de entrada da cidade, onde se lê: “Deus acima de tudo”. Esse é o slogan da prefeitura, espalhado em todos os prédios públicos e nas peças publicitárias do município.

⁹ A Amazônia Legal é uma área composta por nove estados brasileiros (Acre, Amapá, Amazonas, Mato Grosso, Pará, Rondônia, Roraima, Tocantins e Maranhão), com municípios pertencentes à bacia amazônica e à área de ocorrência das vegetações amazônicas. Tal nomeação surgiu de uma contrapartida do governo federal, que identifica semelhantes problemas econômicos e sociais na região e procura promover políticas e projetos de desenvolvimento regional.

Em um breve inventário sobre as políticas de moradia de Tocantinópolis, encontramos a referência a dois bairros resultantes de projetos municipais da década de 90, são eles: Vila José Soares e Colina do Padre João (os nomes dos bairros, assim como das pessoas citadas, são fictícios). Nos dois casos, os moradores vieram de assentamentos precários e foram deslocados para as suas novas habitações, construídas e distribuídas pela prefeitura. Esses bairros foram escolhidos como locus da pesquisa, por serem resultado da ação de uma mesma política pública municipal de moradia popular em um dado período histórico (década de 1990) e por serem os dois bairros (com essas características) mais próximos à região central da cidade.

As representações sobre esses bairros e seus moradores – manifestados na fala de outros moradores locais, nos discursos dos representantes do poder público e nas notícias apresentadas pelos veículos de comunicação local – estão relacionadas a uma percepção “moralmente poluída” desses sujeitos: eles seriam criminosos (ou potencialmente maus), pouco civilizados e dados a comportamentos promíscuos. Os moradores dessas localidades se esforçam para fazer uma “limpeza moral” de sua imagem e de seu espaço de moradia. Utilizamos a categoria limpeza moral, cunhada por Leite e Machado da Silva, para nomear as estratégias empreendidas pelos moradores de favelas para “afastar-se do mundo do crime, reivindicando não serem identificados com os criminosos, enfatizando a natureza pacífica e ordeira e seus padrões de moralidade burguesa” (LEITE; MACHADO DA SILVA, 2008, p. 74). Para além da identificação como criminosos e de uma possível delimitação ao caso das favelas cariocas, entendemos que a limpeza moral também possa ser acionada para combater outras representações estereotipadas e negativas que formam o estigma e que assolam os moradores de bairros periféricos e/ou estigmatizados, até porque, entre esses pobres urbanos, a prática criminosa não é o único tipo de comportamento reprovável, desvalorizado e/ou abominado entre as classes mais abastadas e pelo Estado: também o são, muitas vezes, suas práticas culturais e religiosas, suas formações familiares, seus arranjos econômicos, suas preferências políticas, suas expressões de sociabilidade, entre outros aspectos. Quase todas essas práticas e comportamentos são atribuídos a representações negativas e à responsabilidade de cunho moral de seus agentes.

¹⁰ Ao trabalharmos com essa categoria, referimo-nos aos usos que Goffman (1982) faz dela. Segundo o autor, o termo foi criado na Grécia Antiga, a fim de nomear marcas feitas em corpos, evidenciando “alguma coisa extraordinária ou má sobre o status moral de quem os apresentava” (1982, p. 11). No contexto atual, essa categorização serve para indicar as marcas socialmente atribuídas às pessoas que não correspondem à ideia generalizada do “comum” e/ou “normal” e que, por isso, estão inabilitadas à aceitação social plena. O autor ressalta, ainda, que o estigma, que é uma construção social, está mais relacionado às interações do que aos atributos que o compõem, podendo variar de uma sociedade para outra: “Um atributo que estigmatiza alguém pode confirmar a normalidade de outrem, portanto ele não é, em si mesmo, honroso nem desonroso [...]. Um estigma é, então, na realidade, um tipo especial de relação entre atributo e estereótipo” (1982, p. 13).

Apesar de toda estratégia contra a classificação moral estereotipada, o estigma¹⁰ em torno desses bairros e de seus moradores está enraizado no imaginário local, e qualquer esforço para modificarem a si e a imagem que se tem de onde eles habitam parece ser em vão. Essas iniciativas parecem não surtir grandes efeitos nas dinâmicas de sociabilidade, mantendo os seus habitantes prisioneiros das imagens pré-concebidas a que eles foram expostos.

Optamos por fazer uma pesquisa sobre esses bairros, seus moradores e as interações com os demais agentes da cidade utilizando os seguintes recursos metodológicos: análise de documentos (selecionamos como recorte matérias jornalísticas – em jornais impressos e em páginas de *internet* – que traziam referências sobre a formação e o cotidiano desses bairros), observação direta e entrevistas e conversas com interlocutores. Esses dois últimos recursos foram utilizados nas incursões feitas na Vila José Soares e na Colina do Padre João, entre os anos de 2016 e 2018.

O objetivo deste artigo é discutir a relação entre a organização urbana da cidade de Tocantinópolis e a representação moral – por parte dos demais cidadãos e do governo local – acerca dos sujeitos que habitam dois dos seus bairros periféricos que resultaram de políticas voltadas para a moradia popular. No trabalho de campo realizado nesses bairros, observamos que o local de moradia é tomado como um elemento definidor – especialmente para os demais cidadãos – da identidade de seus habitantes e também dos seus valores morais. Eles podem ser observados em duas categorias com as quais nos deparamos no decorrer da pesquisa e que revelaram representações estereotipadas dos moradores (e que utilizaremos para nortear nossa reflexão), são elas: “mala” (na colina do Padre João) e “gato velho” (na Vila José Soares). A seguir, explicitaremos os sentidos dessas categorias e seus usos nas possíveis interações.

Este artigo tem a seguinte estrutura: começamos abordando uma discussão sobre o uso da sociologia urbana como ferramenta de análise para a compreensão das dinâmicas sociais de uma cidade de pequeno porte do interior do Brasil. Em seguida, apresentamos cada um dos bairros citados, o histórico de sua formação e a representação geral dos seus moradores na cidade. A seguir, apresentamos, então, o sentido das categorias “mala” e “gato velho” e seus usos nas interações em Tocantinópolis. Por fim, há uma breve conclusão, apontando para possíveis desdobramentos.

2. A SOCIOLOGIA URBANA DA PEQUENA CIDADE

Segundo Noel e Segura (2016) e Noel (2016), as Ciências Sociais sempre viveram diante de uma dicotomia entre o rural e o urbano, em uma divisão disciplinar na qual o rural era objeto da Antropologia, geralmente encontrado em realidades e lugares radicalmente diferentes da cultura ocidental. Já a Sociologia se ocupava das cidades, mas, nesse caso, das metrópoles, cuja importância para os estudos urbanos tornaram-nas referências não só na Sociologia, mas em diferentes áreas do conhecimento. Essa divisão passou a perder parte do seu sentido, não só pela inserção da Antropologia nas grandes cidades, mas também por um questionamento do que seria o “urbano”. Segundo os autores citados, a categorização de urbano é bem mais heterogênea e múltipla do que comumente se acredita, sendo a metrópole apenas uma das suas facetas – embora a mais chamativa e impactante.

Como esses estudos que centram o urbano na metrópole têm origem na Europa e nos Estados Unidos, Noel e Segura (2016) defendem que esse modelo não deveria ser aplicado da mesma forma na América Latina. Tal prática, segundo esses autores, “producen como parte de sus principales consecuencias epistemológicas una generalización indebida construida sobre la base de lo que o es más que un caso peculiar y anómalo” (NOEL; SEGURA, 2016, p. 18). Em nosso continente, ainda na perspectiva desses autores, as cidades pequenas e médias assumem um importante papel no cenário econômico e social dos países, deixando muitas vezes de se caracterizar somente como centros de produção agropecuária. Os instrumentos de compreensão do universo rural tornam-se insuficientes para a análise de muitas das dinâmicas e interações sociais presentes nesses lugares.

Leeds e Leeds (1978) já apontavam – na década de 1970 – que as pequenas cidades brasileiras se caracterizavam por um forte *ethos* urbano, especialmente se elas se consolidam como centros administrativos. Esse *ethos* se revelaria por meio de dois fatores (LEEDS; LEEDS, 1978, p. 92): a “inter-relação complexa” (possível por conta do grande número de especializações técnicas, sociais, administrativas e políticas) e o “aparato físico” (como a presença de variados equipamentos públicos, sistemas de comunicação e transporte). Essas funções e sua importância decorriam, sobretudo, da organização capitalista da sociedade brasileira, e o capitalismo, para esses autores, teria uma identidade eminentemente urbana, presente para além das metrópoles.

Outro ponto destacado por Noel (2016), tendo como exemplo cidades de pequeno porte da Argentina, é o fato de o número de habitantes se tornar irrelevante na definição do urbano: a presença de indústrias, atividades militares, ecológicas e de turismo insere cidades pequenas e médias em uma cultura urbana.

E, além do que já citamos, existem ainda os meios de comunicação. É comum os principais deles serem sediados nas grandes metrópoles, divulgando, seja no jornalismo ou na ficção, uma forma de vida urbana, a qual se torna íntima dos telespectadores das médias e pequenas cidades, incorporando-se nas suas representações e formas de sociabilidade¹¹. Mas temos aqui também uma via de mão dupla. Ritmos, canções e artistas que surgem em pequenas e médias cidades brasileiras¹² são amplamente consumidos nas grandes metrópoles, a partir, por exemplo, dos mesmos meios de comunicação e, ao que nos parece, não como “cultura exótica”, mas como uma novidade que atende aos critérios do entretenimento urbano, visto sua rápida adesão e popularização.

Diante das médias e pequenas cidades, é necessário superar a “tentação da aldeia” (MAGNANI, 1996) e empreender um exercício que tome o urbano como chave de análise. Como afirma Blanc (2016, p. 98),

a cidade (mais precisamente o urbanismo – como modo de vida) exerce seus efeitos para além das suas fronteiras (WIRTH, 1979). Se por um lado tal ponto de partida nos reenvia a uma apreensão do urbano como microcosmo da vida social na atualidade, ou do modo de vida urbano como ícone do modo de vida contemporâneo, inspira a refletir sobre a diversidade de efeitos possíveis, ou suas gradações. Mais do que pensar sociologicamente a partir de outras posições (ou “tamanhos”), é interessante analisar seus diferentes horizontes de possibilidades.

No caso de Tocantinópolis, estamos lidando com o que Blanc (2016) chamou de “modos de vida pequeno-urbanos”. Logicamente, tais contextos apresentam diferenças em relação às grandes metrópoles. Essa forma de vida urbana é altamente marcada – como já dissemos anteriormente – pela personalidade, classificada por Prado (1998) como definidor do modo de vida da cidade pequena brasileira.

Com essa e outras características, encontramos na cidade, objeto de nosso estudo, uma manifestação particular e específica da forma urbana com elementos existentes nas grandes metrópoles – como a formação das hierarquias espaciais/

¹¹ Segundo Noel (2016:87), “en una economía intensiva en servicios y en un mercado de consumo mediado por los medios electrónicos de comunicación masiva y las tecnologías de la información, cuanto más pequeña una localidad más razonable parece esperar que sus habitantes se muevan en busca de aquello que sus propias ‘comunidades’ no pueden proveerles”.

¹² Podemos citar as cantoras do “feminejo” – como Maiara e Maraísa, Marília Mendonça, Simone e Simaria –, a dupla de “Pop country” AnaVitória (de Araguaína, Tocantins – a 150 km de Tocantinópolis), entre outros.

residenciais –, com tons diferenciados por causa do modo “pequeno-urbano” de ser – como a personalidade, por exemplo. Sendo assim, acreditamos que a sociologia urbana oferece ferramentas eficientes para o entendimento da dinâmica espacial urbana em Tocantinópolis e sua relação com as práticas de segregação/hierarquização ali presentes.

3. OS “MALAS” DA COLINA DO PADRE JOÃO

Quando algum forasteiro é alertado sobre os perigos de Tocantinópolis, a Colina do Padre João é um lugar sempre citado. Sobre sua origem, a versão presente nos livros que falam da história da cidade, e confirmada por nossos interlocutores durante a pesquisa de campo, diz ser o bairro formado a partir de um terreno desapropriado (cuja posse era da empresa Tocantins Babaçu S. A. – TOBASA)¹³, que, aos poucos, foi ocupado pelas famílias que migraram para a área urbana devido ao processo de demarcação das Terras Indígenas Apinajé, entre os municípios de Tocantinópolis, Maurilândia e Cachoeirinha, no final da década de 1980.

Uma das principais referências para se obter dados históricos acerca do bairro Colina é o livro de Sousa (2008), um professor e escritor local que fez um estudo sobre o processo de urbanização da cidade. Registra-se, nesse livro, os primeiros moradores do bairro Colina que iniciaram o processo de ocupação da área ociosa. O nome “colina” vem do fato de o terreno estar em uma das partes mais altas da cidade.

O autor também afirma que o bairro passou a ter a atual denominação a partir de 1994, época na qual a prefeitura fez a desapropriação do loteamento e iniciou a construção do maior conjunto habitacional da cidade, o complexo formado pelos bairros Colina do Padre João e Colina do Padre João II¹⁴. Para a construção das casas populares, o poder público local firmou convênio com a Caixa Econômica Federal e com a Fundação Nacional de Saúde.

Ainda segundo o livro, e de acordo com os relatos de antigos moradores, antes da construção do conjunto habitacional, as ruas eram sem pavimentação e as casas eram cobertas de palha de babaçu, com paredes de taipa ou pau a pique. Houve um grande índice de casas queimadas na região, fato que motivou o prefeito da época a projetar e construir residências de alvenaria para a população

¹³ A TOBASA Bioindustrial de Babaçu S/A é uma empresa brasileira, sediada em Tocantinópolis, que tem em seu parque industrial a maior fábrica de carvão ativado de coco da América Latina. Além do carvão ativado, ainda produz outros itens a partir da extração do coco de babaçu, como óleo, biomassas energéticas, farinhas amiláceas e álcool amiláceo.

¹⁴ Tratam-se de dois bairros distintos, construídos a partir de um mesmo projeto habitacional. No entanto, somente o Colina do Padre João foi objeto da nossa investigação, por ser maior, mais próximo à região central e por ter a representação mais estereotipada entre os cidadãos.

mais pobre, no intuito de eliminar todas as casas de palha da cidade. Logo as vias foram pavimentadas, mas a estrutura das casas construídas ainda era muito precária, com rachaduras nas paredes, sem banheiro e sem análise ambiental. Seguíam um modelo padrão, com quatro cômodos, quais sejam: uma sala, uma cozinha e dois quartos.

A literatura local apresenta como foi o período desse processo de urbanização da cidade, no qual foram construídas 4.500 residências, sendo eleito “o melhor projeto do Tocantins” (BANDEIRA, 2003, p. 74)¹⁵.

Com a construção das casas cresceu o êxodo rural e provocou a emigração voluntária de gentes desabrigadas – sem moradia – de municípios contíguos, e até do estado do Maranhão. Esse fenômeno populacional repentino, sem estudo de um meio socioeconômico sustentável, já tem trazido consequências preocupantes, tais como o banditismo, a delinquência e a prostituição infantil (BANDEIRA, 2003, p. 76).

Com o êxodo rural, o “sonho da casa própria” e a ausência de oportunidade no campo suscitaram o aparecimento de inúmeros desempregados, subempregados e marginalizados na periferia, ampliando ainda mais os problemas sociais já existentes no município [...], construiu-se as casas, mas aumentou a pobreza, a delinquência e a prostituição (SOUSA, 2007, p. 17).

Os dois trechos apresentam como se deu a construção das casas e, de certa forma, como se desenvolveu o imaginário popular em torno dos beneficiados. Percebe-se, então, que a própria literatura local estereotipa as pessoas saídas do campo para ocuparem o espaço do bairro. Os autores locais associavam a pobreza ao crime e à imoralidade e, assim, construíam (e/ou explicitavam) as representações desses novos agentes urbanos.

Uma literatura mais recente, especialmente nos relatos jornalísticos, age no sentido de reproduzir essas representações. O principal portal de notícias da cidade e da região apresenta – na sua maioria – notícias sobre esse bairro ligadas a crimes¹⁶.

¹⁵ A avaliação de tal projeto é certamente parcial, já que aparece na biografia do político local responsável por tais obras, José Bonifácio, que foi prefeito da cidade por três vezes nas décadas de 1990 e 2000. Aliás, podemos dizer, a partir dos dados encontrados, que a formação dos bairros populares da cidade de Tocantinópolis está ligada a estratégias de aquisição de capital político. As políticas públicas de moradia na Colina do Padre João e da Vila José Soares (entre outros) estão diretamente relacionadas ao Sr. José Bonifácio (mais do que ao órgão realizador, no caso, a prefeitura). Elas são representadas tanto pelo autor do livro citado (Bandeira 2003), nos meios de comunicação e na fala de moradores como “obras do Bonifácio”. Essa característica do político empreendedor e preocupado com os mais pobres permitiu que a sua “dinastia” se mantivesse no poder: o irmão teve dois mandatos e o atual prefeito (eleito em 2016) é o seu filho, que fez campanha utilizando o nome “Paulinho do Bonifácio”.

¹⁶ Das sete notícias publicadas sobre o bairro entre janeiro de 2019 e agosto de 2020 (nesse caso, a busca foi feita pelo nome real da localidade), uma citava o problema de falta d’água e as outras seis estavam relacionadas a crimes. Neste e em outros meios de comunicação virtual da região (sites), observamos um padrão: o endereço do noticiado (bairro/setor) só se torna destaque na matéria quando se trata de morador de um dos bairros populares. Apesar de não encontrarmos referências a moradores de outros bairros da cidade na temática violência, ressaltamos que qualquer outro tipo de notícia não dá importância a essa informação.

Segundo Régis (2017), no geral, são notas sobre jovens, entre 14 e 23 anos de idade, os quais praticaram algum delito: furto, porte ilegal de armas ou tráfico de drogas. Isso significa dizer que as pessoas com acesso a essas notícias reforçam a classificação do bairro como violento e perigoso e os moradores dele como bandidos e criminosos. A partir da forma como os moradores do bairro são moralmente classificados nos textos da mídia local, acreditamos nela não se questionem as representações estereotipadas, tornando-se uma das principais responsáveis por difundi-las.

Segundo alguns dos nossos interlocutores no bairro¹⁷, dizer-se “na rua” (referem-se ao centro da cidade) morador da Colina sempre gera desconfiança, pois, nessa experiência de interação, revela-se o *estigma* em torno do bairro e seus efeitos. Ouvimos, ainda, de boa parte dos interlocutores, que se o morador for comprar algo a prazo no comércio local, em cujo sistema de vendas a prazo ainda se utilizam crediários e carnês (um sistema de confiança existente nos interiores, graças à pessoalidade), precisa comprovar o endereço, a renda (como qualquer outro habitante da cidade) e, mesmo assim, ainda tem o crédito limitado por causa do local onde mora.

Hoje, a representação de “área perigosa” do bairro está, sobretudo, relacionada à juventude local. Assim como Machado da Silva e Leite (2004) observaram no contexto do Rio de Janeiro, são os jovens que personificam os “problemas da favela”¹⁸. Os jovens desempregados, muitas vezes, são estigmatizados dentro do próprio bairro por essa condição. Uma das interlocutoras, a senhora Joana – casada, professora, a qual mantém um negócio no bairro –, disse certa vez: “se vê algum jovem do setor parado de forma suspeita, já sabe o que está fazendo” (comunicação pessoal, 2017). Sua intenção foi dizer que estariam fazendo algo errado ou estariam prontos para praticar algum crime.

Não existem, nesse bairro, muitos espaços públicos de lazer para a juventude. O único existente é um campo de futebol, de terra batida, sem estrutura, cuja denominação popular é “Maconhão” (reiterando o *estigma* sobre seus usuários). Nesse cenário, desenvolveram-se os *estigmas* para este lugar de violento, perigoso e com gente à margem da sociedade, os quais recaíram tanto sobre o bairro, quanto sobre os moradores.

¹⁷ Durante a pesquisa de campo nesse bairro, tivemos uma interação mais estreita com quatorze interlocutores, dos quais registramos entrevistas e conversas. Também utilizamos a mesma metodologia com oito moradores da região central da cidade para compreender a representação que fazem sobre a Colina do Padre João.

¹⁸ Esse processo de criminalização e estigmatização da juventude pobre e periférica pode ser registrado em outras grandes e médias cidades brasileiras, como registram, por exemplo, os trabalhos de Couto (2017) sobre Belém do Pará, Barreira (2009) sobre Fortaleza, Leal (2018) sobre a região Sul do Rio Grande do Sul, entre muitos outros.

Outro dia, em uma conversa informal com jovens moradores da região central, estes começaram a falar do bairro Colina. Paulo, de 18 anos, estudante universitário, falou ter sido morador do local e que “lá” é tranquilo. No entanto, disse ter sido onde teve contato com algumas drogas, afirmando ser um lugar de “mais fácil acesso ao crime e à perdição”. Os outros jovens presentes naquela conversa falavam que não se atreviam a “andar por aquelas quebradas”, por ser violento, perigoso e “que lá só tem mala”.

Essa categoria (mala) nos chamou atenção. Ela tem um significado particular nessa região do norte do Tocantins e sul do Maranhão, naturalizada pelas pesquisadoras “nativas” e estranhada pelo pesquisador originário do Sudeste. Enquanto “mala”, em várias regiões do país, representa uma pessoa chata, desagradável (“pesada como uma mala”), no contexto local da pesquisa, trata-se de um criminoso ou de alguém com pretensões de praticar crimes. A categoria é muito próxima do “bandido”, muito utilizada na região Sudeste do país como uma classificação que, segundo Misse (1999, 2010), não só aponta criminosos, mas também criminaliza a pobreza, por meio de um processo de *sujeição criminal*¹⁹. O bandido, nesse contexto, a princípio, tem um estereótipo pré-definido: homem, jovem, negro e morador de favelas ou periferias. O mala tem um perfil físico e social semelhante e, assim como os “bandidos”, vive nos bairros estigmatizados da cidade.

Percebemos o uso da categoria mala em dois contextos, a partir das falas dos nossos interlocutores: um pelos próprios moradores da Colina e o outro pelos demais moradores da cidade. Aos moradores de fora, o uso do termo é extremamente generalizador, colocando os habitantes desse bairro (“lá só tem mala”) dentro desse rótulo ou de filiados a esse tipo social. Entretanto, se o morador do bairro usar o termo mala para indicar outros moradores do mesmo local, identificamos aí um projeto de defesa diante da acusação moral, aquilo que Conceição (2018) chamou de “reendereço do estigma”²⁰.

¹⁹ A sujeição criminal “é um dispositivo, bastante específico, de criminalização da pobreza: ela separa e distancia as pessoas, dividindo-as, estamentalmente, em bandidos e não bandidos” (TEIXEIRA, 2015, p. 125). Mais do que apontar a criminalidade como uma forma diferente de ocupação, a sujeição criminal coloca seu sujeito em uma esfera totalmente distinta daquela do não sujeito criminal, focando questões morais, comportamentais e até existenciais. Esse papel social (que geralmente chamamos de bandido) coloca o sujeito em uma categorização penal e esse processo contamina toda a sua identidade. Dependendo do seu grau de envolvimento no processo, não consegue ser sujeito de outra maneira, senão no crime. Somente um processo de conversão ou ressocialização, como o que se dá no mundo religioso ou dos projetos sociais (TEIXEIRA, 2015), permite avanços no desvencilhamento dessa identidade. Vale lembrar que o sujeito criminal, especialmente o bandido, “é produzido pela interpelação da polícia, da moralidade pública e das leis penais” (MISSE, 2010, p. 17).

²⁰ Segundo Conceição (2018, p. 259), “para manter a imagem moral limpa ou para manter os efeitos da distinção, é necessário construir estratégias de manutenção da ‘ordem’ instituída, e a principal delas relaciona-se a criar formas de mostrar que os problemas os quais assolam o lugar não podem ser vistos como normais, mas como exceções não enquadradas à regra. Os sujeitos reconhecidos publicamente como aqueles que não se encaixam no projeto tornam-se ‘bodes expiatórios’ do problema local e sobre eles é direcionada a culpa de todos os problemas coletivos. A esses sujeitos (ou grupos) especificamente são endereçadas todas as acusações que são ou podem ser remetidas à coletividade, como uma estratégia de purificação da imagem. Chamo essa prática de reendereço do estigma”.

Tal afirmação fica clara nas falas a seguir. Em primeiro lugar, é importante ressaltar que todos os moradores do local apresentaram o bairro como um lugar tranquilo, “apesar de...”. A interlocutora Júlia, por exemplo, nos disse: “A droga tá demais no nosso bairro. Tem muitas bocas de fumo. Passou de ruas com muitos bares para ruas com muitas bocas e muitos malas” (comunicação pessoal, 2018). Carla, outra interlocutora, nos trouxe o seguinte relato: “Tem a questão da droga e tem mais a questão de violência também. O bairro tem muitos pontos de droga, muitos conhecem esses pontos, alguns dos malas têm trabalho, mesmo assim traficam ou usam, sem necessidade” (comunicação pessoal, 2017). Adelaide, em meio a uma entrevista, ressaltou: “Em uma rua tem duas, três bocas de fumo, em outra tem cinco ou seis usuários. Muitos vêm de outros setores para usar e comprar drogas aqui” (comunicação pessoal, 2017).

A partir dessas falas, percebemos os moradores criando uma imagem positiva possível do bairro, para além dos “malas”. O lugar é bom, o problema são aqueles que se utilizam do bairro para fins criminosos ou para o consumo de drogas. Mostram, inclusive, que tais práticas não são exclusivas dos habitantes locais, pois também moradores de outros bairros frequentam o local para práticas ilícitas. Assim, se diferenciam: “nós” e os “malas”. O problema não é o bairro em si e nem a gente que vive nele, mas os poucos “malas” transeuntes de lá, os quais perturbam a paz local. Sem eles, o bairro poderia ostentar a imagem de “lugar tranquilo”. Essa necessidade de classificação moral entre distintos agentes como prática de proteção social nos bairros pobres também foi identificada por Márcia Leite e Machado da Silva, em pesquisa com moradores de favelas cariocas:

Os moradores não só reconhecem que as quadrilhas de traficantes fizeram das favelas um local de violência, como deles fazem questão de se separar, como indica o uso frequente das categorias ‘nós’ versus ‘eles’ (ou “o cara”, “vagabundo”, “marginal” etc.) e “lá” [na “boca de fumo”] versus “aqui” [na “comunidade”]. E ressaltam a mudança do estatuto da violência nas favelas devido ao tráfico de drogas, demarcando suas temporalidades e modos diversos de conduta dos criminosos (LEITE; MACHADO DA SILVA, 2008, p. 49).

Ao se dizerem pessoas de bem ou afirmarem que o bairro não é violento, os moradores criam estratégias discursivas para se esquivarem dos estereótipos assoladores, desenvolvendo mecanismos ou mesmo técnicas de manipulação do *estigma*. Vale ressaltar, no entanto, que o sistema de pessoalidade não permite um total anonimato do endereço: o imediato reconhecimento do morador do bairro limita as possibilidades de manipulação do *estigma*. Para Goffman (1982, p. 51-52), existem dois perfis de portadores de *estigma*: o desacreditado e o desacreditável. O primeiro perfil se apresenta quando o estigmatizado assume

características distintivas já conhecidas ou imediatamente evidentes. Já o segundo, é aquele cujas razões do *estigma* não são conhecidas ou imediatamente percebidas, sendo necessário acesso a informações prévias sobre os sujeitos estigmatizados. Se em qualquer grande cidade o morador de uma favela ou de outras formas de habitação popular – por ser um desacreditável – pode passar despercebido ou ileso quanto ao seu *estigma*, na cidade pequena, o morador de bairros como a Colina do Padre João e a Vila José Soares estarão sempre em evidência nas suas interações: a pessoalidade não lhes permite o anonimato necessário para fugirem do *estigma* que os assola, estando sempre na condição de descreditados.

4. VILA JOSÉ SOARES: AS “GATOS VELHOS” E A PRESENÇA DE UMA “UPP”

O bairro Vila José Soares, segundo os dados municipais da Secretaria da Saúde, tinha 1.901 moradores em 2017. Seu nome foi dado em homenagem a um ex-prefeito da cidade. O bairro surgiu mediante a construção de um conjunto habitacional, com casas de modelos populares, no ano de 1999. Assim como o bairro Colina, também foi ocupado, inicialmente, por pessoas que migraram das terras indígenas demarcadas ainda no início da década de 1990. Mesmo tendo um nome oficial e público, o bairro é mais conhecido por um apelido, desde a sua fundação: “Vila Gato”. Segundo a fala de alguns moradores mais antigos do bairro, o início do povoamento local foi feito por muitas mulheres “mães solteiras”, e, por causa dessa marcante presença, o bairro ficou conhecido como “Vila Gato”, por ter a presença de muitas “gatos velhos”.

“Gato Velho” é uma outra categoria de acusação com a qual esbarramos em nossa pesquisa. Esse termo é popular na região. É utilizado para se referir às “mulheres livres”, no sentido de não possuírem uma relação afetiva formal (fazendo comparação ao gato, por ser considerado um animal livre), podendo relacionar-se afetuosamente com quem quiser. No geral, não há uma valorização dessa liberdade, ao contrário, está relacionada a um comportamento promíscuo, considerado prejudicial à moral familiar tradicional. O adjetivo – “velho” – procura denotar uma certa experiência que envolve os conhecimentos dos trâmites para o melhor exercício das atividades “moralmente condenáveis”.

Apesar de a primeira ser a versão mais difundida (citada pela maioria dos nossos interlocutores nesse local)²¹, existe uma outra, a qual nos foi relatada por um dos moradores antigos. Disse que o bairro é conhecido como “Vila Gato” pela

²¹ Nesse bairro, durante a pesquisa de campo, tivemos uma interação mais estreita com doze interlocutores, dos quais registramos entrevistas e conversas.

quantidade de gatos habitantes no local antes da urbanização, fenômeno possível pelo fato de este se localizar em uma baixada da cidade, por isso, muitas pessoas abandonavam gatos naquele lugar. A partir dessas falas, e das diferentes versões, podemos notar que esse nome atribuído ao bairro (de “Vila Gato”) impacta as diversas representações sociais construídas acerca desse espaço da cidade, pois as duas versões apontam para uma percepção estigmatizada do bairro: é local de moradia de pessoas com problemas morais ou um lugar abandonado, ocupado por animais de rua. De qualquer forma, é um espaço malquisto na cidade.

Nossa primeira incursão na Vila José Soares aconteceu no mês de maio de 2016. Ao passar por esse bairro, algo nos chamou a atenção. Uma casa simples, de alvenaria, envolvida por um muro feito com cercas de arame farpado e com uma inscrição na parede que dizia “Delegacia UPP – Soldados em Ação”. Estávamos a caminho de um compromisso agendado com outro informante, mas, na volta, resolvemos passar em frente ao local e fazer uma foto²² para registro da pesquisa. Dentro das cercas de arame – em uma parte que a foto não alcançou –, encontrava-se um senhor sem camisa, em uma cadeira de rodas, sem as pernas e com paralisia no braço esquerdo. Resolvemos “puxar uma conversa” com aquele senhor, o qual parecia poder desvendar as nossas dúvidas. O uso do nome UPP²³ era o que mais aguçava a nossa curiosidade sociológica, já que, até então, era uma marca registrada da política de segurança pública para favelas cariocas²⁴. Na brevíssima conversa com esse senhor, ele se apresentou como o Capitão Folha, responsável pela única UPP do estado do Tocantins, façanha sustentada com orgulho. Perguntado pelos seus soldados, disse que os mesmos estariam patrulhando por aí. Terminou a breve conversa afirmando ser conhecido em toda a cidade como Capitão Folha.

²² Não apresentaremos tal foto neste artigo para garantir o sigilo da moradia e da identidade do informante.

²³ As Unidade de Polícia Pacificadora (UPP), presentes em algumas favelas cariocas, são “uma forma de ocupação por um determinado contingente policial com a finalidade de garantir a segurança local e, sobretudo, o cessamento da criminalidade violenta ligada ao tráfico de drogas nesses espaços” (CUNHA; MELLO, 2011, p. 371). Diferentemente da ação policial, a qual tinha até então no combate aos traficantes de drogas o seu principal objetivo nas favelas, as UPPs, segundo o Secretário de Segurança Pública José Beltrame, visam livrar a favela do controle ostensivo de criminosos – e “retomá-las para o Estado” – por meio de [...] “um novo modelo de segurança pública e de policiamento”, que busca promover a interação entre a população e a polícia, aliada ao fortalecimento de políticas sociais nas favelas. Orientam-se, segundo seus formuladores, pelos princípios da polícia comunitária (ou polícia de proximidade)” (CUNHA; MELLO, 2011, p. 372-373).

²⁴ Ressaltamos que, posteriormente, esse modelo de política de segurança pública foi adotado em outros estados e municípios brasileiros.

Ao tentar entender a cena, procuramos classificá-la a partir de outros fenômenos conhecidos: seria ele o chefe de uma milícia²⁵ local, como aquelas presentes em algumas capitais do país? O título militar e a caracterização do espaço remetiam a essa forma de organização paramilitar. Somente o retorno ao local e uma conversa mais ampla poderiam nos oferecer o motivo daquela inscrição na parede da casa e seu significado na dinâmica social do bairro.

Alguns meses depois estávamos lá de volta, com gravador na mão, juntos ao famoso capitão, um personagem ímpar na configuração urbana daquela pequena cidade. Percebemos a simplicidade do interior da sua casa, mostrando que o mesmo não tinha qualquer luxo a ostentar, diferente dos chefes de milícias encontrados em algumas capitais brasileiras. Aliás, deixou claro não ganhar nada com o “serviço” exercido, e que fazia questão de se sustentar com sua pequena aposentadoria.

Logo, concluímos não se tratar de um grupo, mas de um exército de um homem só; e, apesar de escrever “UPP – Soldados em Ação” na parede externa de sua casa, não existiam outros com ele e nem o nosso anfitrião tinha qualquer relação com a vida militar. O título de capitão é, na verdade, um apelido de juventude, segundo o qual foi lhe dado por um antigo prefeito da cidade, seu amigo de então. Capitão entendeu o apelido como uma missão, e o incorporou como parte de sua identidade. A origem “política” do nome é utilizada pra dar veracidade e valor à função que diz ocupar. Aliás, quando perguntado dos soldados, ele responde enfatizando essa relação: “Meus soldados são os vereadores, políticos e deputados. Dei uma patente para cada um deles” (comunicação pessoal, 2016).

Suas primeiras narrativas poderiam nos levar a entendê-lo como uma espécie de louco, do tipo que cria delírios em que ele mesmo acredita. No entanto, nas quase duas horas de conversa, pelo menos umas três pessoas o procuraram, chamando-o pelo nome de Capitão Folha. Respondia, com ar de autoridade, que estava ocupado e que deveriam passar mais tarde. Tal fato – aliado com outras informações colhidas durante o trabalho de campo – nos mostrava que realmente ele tinha uma importância na dinâmica social daquele bairro.

²⁵ “Além dos traficantes, outra forma de controle armado aparece no cenário das favelas cariocas para participar da disputa de poder nesses territórios: são as milícias, geralmente remetida a grupos compostos por policiais (em atividade ou mesmo expulsos) e outros agentes do poder público, os quais passaram a controlar ilegalmente áreas anteriormente ocupadas ostensivamente por traficantes. As milícias, na maior parte dos casos, concentram suas atividades na cobrança de taxa a moradores e comerciantes, justificada por uma suposta proteção, e no controle de outras atividades informais como distribuição de TV a cabo e *internet*, fornecimento de gás de cozinha e transportes alternativos – motos, vans e kombis – e não mais pelo comércio de drogas ilícitas” (CONCEIÇÃO, 2018, p. 151-152). Vale ressaltar que os agrupamentos classificados como milícias não estão presentes somente nas favelas cariocas, mas em outras cidades (principalmente capitais) brasileiras.

Ao contar como chegou na Vila, afirma ter conseguido a casa graças ao contato com os políticos locais. Narra que um deputado determinou ao prefeito a doação de uma casa para ele em um dos conjuntos habitacionais em construção durante a década de 90. Acabou sendo uma casa da Vila José Soares, o lugar onde queria morar:

eu queria morar nessa vila por que já tinha o nome de Vila Gato. Diziam que estavam dando só para mulher. Aí, eu disse: “eu vou ser o chefe dessa mulherada lá” [risos]. E já fui implantando a delegacia com o apoio de todos. Hoje em dia aqui já tem muita casa de macho, mas no começo era só casa de mulher. Todo mundo aprovou e aí implantei a delegacia e os problemas são resolvidos aqui mesmo, não vão pra lugar nenhum (comunicação pessoal, 2016).

Sobre as razões da necessidade de uma delegacia naquele bairro, apresentou as seguintes justificativas:

A Vila aqui, as casas foram dadas só para mulheres, não para os homens. Aí, todo mundo queria um apoio. E devido ao meu conhecimento, como sou um veterano na cidade, me disseram “você já tem o nome de capitão, aí implanta uma delegacia na vila”. Falei com as autoridades da cidade e eles disseram que eu podia fazer esse negócio, que não tinha problema não (comunicação pessoal, 2016).

A necessidade da sua presença no local é mais do que a existência de um homem em um lugar habitado só por mulheres, podendo caracterizar o machismo patente na região. Também precisava estar lá, sobretudo, para o controle dos comportamentos, pois o público era de “mulheres sem homens”, indicando, para a sociedade local, a presença de gente de “moral duvidosa”.

Das atividades exercidas quando “capitão”, nos ofereceu o seguinte exemplo, reforçando o seu papel local e a estigmatização em torno das mulheres moradoras do bairro: “O cara vem aqui e fala: ah, minha mulher tá me botando chifre. Chamo o casal e na mesma hora é resolvido aqui sem precisar de ir lá no escritório²⁶. “Bote chifre nela também que tá pago. Pague na mesma moeda” [risos]” (comunicação pessoal, 2016).

Quanto ao nome UPP, percebemos dois sentidos para o seu uso. O primeiro, como uma forma de “pegar carona” na boa fama que as Unidades de Polícia Pacificadora tiveram entre os anos de 2008 e 2014. Isso ficou claro pelas vezes que ostentou que a sua delegacia era “a primeira UPP do estado do Tocantins”. A outra, é por perceber uma certa semelhança entre a sua rotina e as dessas unidades: como uma atividade de controle de comportamentos e soluções

²⁶ O termo “escritório”, utilizado algumas vezes pelo nosso informante, serve para significar os organismos públicos da cidade, como a prefeitura, a polícia e os juizados.

de problemas do próprio bairro. Como o próprio Capitão disse: “Eu acho que é bom por que em cada bairro lá já tem um lugar para a solução dos problemas, pelo que eu vejo na televisão. Aqueles pequenos problemas são resolvidos lá no bairro. Tipo no Complexo do Alemão... já é resolvido lá mesmo” (comunicação pessoal, 2016).

Mas a percepção do Capitão sobre as UPPs cariocas não é infundada. Muitos pesquisadores apontam haver, na prática dessas unidades, uma clara proposta de normatização e disciplinarização dos moradores das favelas, indo desde os hábitos de consumo de energia a atitudes mais próximas do seu cotidiano. Como apontam Cunha e Mello (2011, p. 92):

a reordenação do espaço urbano e da vida cotidiana da favela deflagrada pela implementação da UPP e pelo início da regularização urbanística objetiva instituir uma nova visão de mundo, à qual correspondam as novas práticas sociais exigidas de seus moradores. Trata-se, portanto, de transformar normas em valores.

Exemplifica esse processo o papel assumido pelos policiais de mantenedores e condutores da ordem moral e disciplinar no local. Carvalho (2013) descreve casos de policiais controlando os horários de festas particulares dos moradores do Borel em suas próprias casas, pedindo para desligar o som ou até intimando os convidados a irem embora. Esses casos relatados não constituem uma exceção, mas, na verdade, explicitam um problema constante no cotidiano das favelas pacificadas: a condução, pela polícia, de uma suposta ordem natural das coisas (a partir da representação de “ordem” inscrita em seu *ethos* profissional). E “tendo em vista as representações que se tem sobre os territórios populares do Rio de Janeiro, essa ideia de manutenção da ordem vem junto a uma série de violações dos direitos civis” (CARVALHO, 2013, p. 299), pois todos os moradores passam a ser penalizados e tratados como potenciais criminosos em uma área onde a polícia centraliza as ações. Essa forma de controlar o crime nas regiões com UPP é, ao mesmo tempo, um instrumento de controle e de domesticação de seus habitantes.

Reconhecendo nas UPPs cariocas uma prática de controle moral nas favelas, nosso Capitão sente-se à vontade para comparar sua iniciativa àquela do Rio de Janeiro, a qual pode ser acompanhada pelos noticiários. Vale lembrar ainda que, assim como pretende agir nosso interlocutor, as UPPs têm atuado como uma agência intermediária entre os moradores e os

demais agentes públicos e privados presentes (ou solicitados) na favela²⁷. Usando suas palavras, graças à presença das UPPs nos bairros (inclusive a sua), as pessoas não precisam mais resolver seus problemas “no escritório”.

O capitão Folha é, acima de tudo, um “empreendedor moral” agindo como “impositor de regras”, nos termos sugeridos por Howard Becker (2008). Os empreendedores morais, segundo este autor, podem ser de dois tipos: criadores de regras e impositores de regras. Sobre o criador de regras, esse (podendo ser uma pessoa ou um grupo) não se encontra satisfeito com as regras estabelecidas, encontrando nelas um mal perturbador. Por isso, tenta reformar as regras e age querendo impor sua moral particular aos do seu convívio, acreditando estar permitindo aos outros aderirem àquilo que é o melhor/correto/normal.

Quando uma cruzada de um criador de regras é bem sucedida, cria-se um novo conjunto de normas e, com elas, um novo conjunto de agências de imposição, com destaque para os impositores de regras. A força policial²⁸ é, para Becker, o principal exemplo desse tipo de empreendedor moral. Ela é responsável não só por aplicar a regra vigente, mas também por estabelecer aqueles que cometem desvios – os *outsiders*. É importante ressaltar que alguns cometem desvios e não são feitos *outsiders*, dependendo, muitas vezes, da sua condição étnica/racial ou de classe.

A UPP do Capitão Folha só faz sentindo dentro de um empreendimento moral: ela existe dentro de um bairro marcado por representações morais negativas, desde a sua origem. Independentemente de ser uma iniciativa particular, ela só faz sentindo e ganha significado social à medida que se reconhece a necessidade do controle moral do espaço e de seus moradores, como as “gatos velhos”, habitantes do bairro desde a sua fundação.

²⁷ Rocha *et al.* (2018) apresentam uma etnografia das reuniões comunitárias promovidos pela UPP com moradores para mediar contato com certas agências públicas e privadas. Segundo os autores, essas reuniões, apresentadas como uma forma de participação popular, revelam mais uma vez a face controladora e disciplinar do projeto das UPPs: “Observamos nos dois casos como os moradores tentam, seja coletivamente ou individualmente, apresentar suas críticas ao poder público nos espaços que são criados no contexto das UPPs. Observamos ainda como frequentemente as reivindicações são descartadas a partir de formulações que se repetem nos diversos casos e situações etnografados: ‘não é o local ou momento adequado’, ‘vamos analisar o caso futuramente’ ou ainda ‘falta competência para entender o que estamos fazendo’. Aos moradores, portanto, sobra a estratégia de tentar romper esse muro de impossibilidades ajustando cada vez mais seu discurso às condições técnicas exigidas pelo estado” (ROCHA *et al.* 2018, p. 231).

²⁸ O termo não se refere necessariamente à polícia como instituição, mas como uma prática de controle moral, que observa comportamentos com o objetivo de controlá-los, regulá-los ou puni-los (Cf. Becker 2008). O Capitão Folha está fora da polícia como instituição, mas, a partir da interação com nossos interlocutores, podemos concluir sua função policial na dinâmica da localidade.

5. CONCLUSÃO

Apresentamos, neste artigo, as representações em torno de dois bairros da cidade de Tocantinópolis – a Colina do Padre João e a Vila José Soares –, bem como as diferentes concepções dos habitantes em torno de si e dos moradores desses bairros. Tais representações sociais impostas aos seus moradores trazem em si o peso do *estigma* relacionado a rótulos, como o de ser pobre, bandido, criminoso, imoral ou qualquer outra característica a qual os menospreze, os inferiorize.

Essas características não estão generalizadas no imaginário social dos habitantes da Colina ou da Vila e nem sempre correspondem ao cotidiano desses locais. Registramos, por exemplo, uma heterogeneidade de ofícios entre os moradores desses bairros (autônomos, funcionários de indústrias, servidores públicos, empresários, estudantes universitários, comerciantes, entre outros), revelando uma pluralidade de rendas, valores, formações acadêmicas e práticas sociais distintas. A partir dessas representações, foi construído um esteriótipo sobre o morador daquelas localidades, solidificando-se na hierarquia habitacional da cidade. Talvez o *estigma* seja menos presente hoje se relacionado ao período da formação inicial dos bairros, mas ainda há forte discriminação por parte dos demais moradores da cidade.

Exploramos o uso de duas categorias nativas, que nos permitiram reafirmar as palavras de Bourdieu, nas quais a classificação de espaços da cidade é uma classificação dos seus habitantes. Notamos, por exemplo, uma relação de gênero nos termos, visto que “mala” é uma palavra feminina, ao passo que “gato velho” é uma adjetivação masculina. Mais do que uma coincidência ou acaso, podemos ler tal inversão – ainda em forma de ensaio – como parte da representação estereotipada, sendo tão anormais e indesejados na estrutura social que se tornam indignos de identificação com os seus próprios gêneros, algo importante dentro de uma sociedade, cujos valores sociais defendidos são conservadores.

As representações sobre o bairro passam a fazer parte da identidade de seus moradores nos processos de interação com os demais cidadãos. No caso de Tocantinópolis, uma cidade pequena, a pessoalidade – como característica desses “modos de vida pequeno-urbanos” (BLANC, 2016) – dá outro tom a esse processo de exclusão, se comparado às grandes cidades. Como já afirmamos anteriormente, na cidade pequena, os moradores de bairros como a Colina do Padre João e a Vila José Soares estarão sempre em evidência nas suas interações, já que a pessoalidade não lhes permite o anonimato necessário para fugir do *estigma* que os assola.

REFERÊNCIAS

- BANDEIRA, A. A. **Bonifácio na história de Tocantinópolis**. Imperatriz: Ética, 2003.
- BARREIRA, C. Representaciones sobre la violencia entre jóvenes: Estigma, miedo y exclusión. **Espacio Abierto**, Maracaibo, v. 18, n. 2, p. 219-234, abr./jun. 2009. Disponível em: <https://repositorio.ufc.br/handle/riufc/27048>. Acesso em: 30 jul. 2020.
- BECKER, H. S. **Outsiders: Estudos de sociologia do desvio**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- BLANC, M. V. Para além das suas fronteiras? Pessoaalidade, conduta pública e trajetórias pequeno-urbanas. **Revista Brasileira de Sociologia da Emoção**, [s. l.], v.15, n. 45, p. 78-88, dez. 2016. Disponível em: <http://www.cchla.ufpb.br/rbse/BlancArtDossie.pdf>. Acesso em: 30 jul. 2020..
- BONDUKI, N. **Origens da habitação social no Brasil: arquitetura moderna, Lei do inquilinato difusão da casa própria**. São Paulo: Estação Liberdade, 2011.
- BONDUKI, N.; R. Rolink. Periferia da grande São Paulo. Reprodução do espaço como expediente de reprodução da força de trabalho. *In*: MARICATO, E. (org.). **A produção capitalista da casa (e da cidade) no Brasil industrial**. São Paulo: Alfa Ômega, 1982. p. 177-154.
- BOURDIEU, P. Efeitos de lugar. *In*: _____. **A miséria do mundo**. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 159-166
- BRUM, M. **Cidade Alta: história, memórias e estigma de favela num conjunto habitacional do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Ponteio, 2012.
- CARDOSO, A. L.; LAGO, L. C. (org.). **O programa Minha Casa Minha Vida e seus efeitos territoriais**. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2013.
- CARVALHO, M. B. A política de pacificação de favelas e as contradições para a produção de uma cidade segura. **O Social em Questão**, [s. l.], v. 16, n. 29, p. 285-308, 2013. Disponível em: <http://osocialemquestao.ser.puc-rio.br/media/12artigo29.pdf>. Acesso em: 30 jul. 2020
- CAVALCANTI, M. À espera, em ruínas: Urbanismo, estética e política no Rio de Janeiro da 'PACificação'. **DILEMAS**, Rio de Janeiro, v. 6, n. 2, p. 191-228, abr./jun. 2013. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/dilemas/article/view/7424/5967>. Acesso em: 30 jul. 2020.
- CONCEIÇÃO, W. S. Qual dos três é melhor de se morar?: uma análise de hierarquias habitacionais em um bairro popular carioca. *In*: LIMA, R.; MELLO, M.; FREIRE, L. (org.). **Pensando o Rio: políticas públicas, conflitos urbanos e modos de habitar**. Niterói: Intertexto, 2015. p. 75-96.
- CONCEIÇÃO, W. S. **Sossega, moleque, agora você mora em condomínio: segregação, gestão e resistências nas novas políticas de moradia popular no Rio de Janeiro**. Curitiba: Appris, 2018.

- COUTO, A. C. Entre a contribuição precária e os alçomados de exclusão: a geografia do narcotráfico no espaço urbano de Belém. **Revista Contribuciones a las Ciencias Sociales**, 2017. Disponível em: <http://www.eumed.net/rev/cccss/2017/03/inclusao-precaria-exclusao.html>. Acesso em: 21 dez. 2019.
- CUNHA, N. V.; MELLO, M. A. S. Novos conflitos na cidade: A UPP e o processo de urbanização na favela. **DILEMAS**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 3, p 371-401, jul./set. 2011. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/dilemas/article/view/7232/5818>. Acesso em: 30 jul. 2020.
- FERREIRA DOS SANTOS, C. N. **Movimentos urbanos no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.
- FOUCAULT, M. **Vigiar e punir: história da violência nas prisões**. Petrópolis: Vozes, 2008.
- GOFFMAN, E. **Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982.
- HALUM, C. **Municípios tocantinenses: suas origens, seus nomes**. Palmas: Provisão Gráfica e Editora, 2008.
- HARVEY, D. **A produção capitalista do espaço**. São Paulo: Anablume, 2005.
- JACOBS, J. **Morte e vida de grandes cidades**. São Paulo: Martins Fontes, 2013.
- LEAL, J. Guerra às drogas e criminalização da juventude: Da ilegalidade do entorpecimento à funcionalidade do anestesiamiento. **DILEMAS**, Rio de Janeiro, v. 11, n. 2, p. 191-211, 2018. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/dilemas/article/view/7232/5818>. Acesso em: 30 jul. 2020.
- LEEDS, A.; LEEDS, E. **A sociologia do Brasil urbano**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.
- LEITE, M. P.; MACHADO, L. A. 2008. Violência, crime e polícia: o que os favelados dizem quando falam desses temas? *In*: MACHADO, L. A. (org.). **Vida sob cerco: Violência e rotina nas favelas do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008. p. 47-76.
- MACHADO DA SILVA, L. A.; LEITE, M. P. Favelas e democracia: temas e problemas da ação coletiva nas favelas do Rio de Janeiro. *In*: MACHADO, L. A. (org.). **Rio: A democracia vista de baixo**. Rio de Janeiro: Ibase, 2004. p. 47-76.
- MACHADO DA SILVA, L. A. **Fazendo a cidade: trabalho, moradia e vida local entre as camadas populares urbanas**. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2016.
- MAGNANI, J. G. C. Quando o campo é a cidade. *In*: MAGNANI, J.; TORRES, L. (org.). **Na metrópole – Textos de Antropologia Urbana**. São Paulo: EDUSP, 1996.
- MELLO, M. A. S.; VOGEL, A. **Quando a rua vira casa: a apropriação de espaços de uso coletivo em um centro de bairro**. Rio de Janeiro: IBAM/NUFEP, 1981.

MIAGUSKO, E. **Movimentos de moradia e Sem-Teto em São Paulo: Experiências no contexto do desmanche**. 2008; Tese (Doutorado em Sociologia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8132/tde-03082009-153444/pt-br.php>. Acesso em: 30 jul. 2020..

MISSE, M. **Malandros, marginais e vagabundos & a acumulação social da violência no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro, 1999.

MISSE, M. Crime, sujeito, sujeição criminal: aspectos de uma contribuição analítica sobre a categoria bandido. **Lua Nova**, São Paulo, v. 79, p. 15-38, 2010. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ln/a/sv7ZDmyGK9RymzJ47rD5jCx/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 30 jul. 2020.

NOEL, G. D. Las ciudades invisibles. Algunas lecciones teóricas y metodológicas surgidas del abordaje de aglomeraciones medianas y pequeñas en el limite de un Hiterland metropolitano. **Revista Brasileira de Sociologia da Emoção**, João Pessoa, v. 15, n. 45, p. 66-77, dez. 2016. Disponível em: <http://www.cchla.ufpb.br/rbse/NoelResAbsDossie.pdf>. Acesso em: 30 jul. 2020

NOEL, G. D.; SEGURA, R. La etnografía do urbano y lo urbano en la etnografía. **Etnografias Contemporáneas**, San Martin, v. 2, n. 3, p. 12-24, out. 2016. Disponível em: <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/115820?show=full>. Acesso em: 30 jul. 2020.

PRADO, R. Cidade pequena: paraíso e inferno da personalidade. In: PEIXOTO, Clarice Ehlers; MONTE-MÓR, Patricia (eds.). **Cadernos de Antropologia e Imagem**, Rio de Janeiro: NAI, 1998. p. 31-56. Disponível em: <http://ppcis.com.br/wp-content/uploads/2018/09/Cadernos-de-Antropologia-e-Imagem-4.-A-cidade-em-imagens.pdf>. Acesso em: 30 jul. 2020

RÉGIS, E. P. **“Lá tem muito mala”**: representações sociais sobre o Alto da Boa Vista I (Tocantinópolis-TO) e seus moradores. 2017. Trabalho de conclusão de curso (monografia), Curso de Licenciatura em Ciências Sociais, Universidade Federal do Tocantins, Tocantinópolis, 2017.

ROCHA, L. M.; CARVALO, M. B.; DAVIES, F. A. Crítica e controle social nas margens da cidade: etnografia de espaços de participação em favelas pacificadas do Rio de Janeiro. **Revista de @ntropologia da UFSCar**, São Carlos, v. 10, n. 1, p. 216-237, jan./jun. 2018. Disponível em: <http://www.rau.ufscar.br/wp-content/uploads/2018/08/v10n1-9.pdf>. Acesso em: 30 jul. 2020.

SOUSA, C. A. O. **Repensando o turismo em Tocantinópolis**: críticas e possíveis viabilidades. Goiânia: Editora Kelps, 2007.

SOUSA, C. A. O. (Org.). **Tocantinópolis**: 150 anos de urbanização. Goiânia: Editora Kelps, 2008.

TEIXEIRA, C. P. Saindo do crime: Igrejas pentecostais, ONGs e os significados da ressocialização. *In*: BIRMAN, P.; LEITE, M.; MACHADO, C.; CARNEIRO, S. (Orgs.). **Dispositivos urbanos e trama dos viventes**: ordens e resistências. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2015.

VALLADARES, L. P. **Passa-se uma casa**: análise do programa de remoção de favelas do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1980.

VALLADARES, L. P. Cem anos pensando a pobreza [urbana] no Brasil. *In*: BOSCHI, R. **Corporativismo e desigualdade**: A construção do espaço público no Brasil. Rio de Janeiro: Rio Fundo/Iuperj, 1991. p. 89-112.

Visualidades urbanas e expressões estéticas



Edney Areia e a arte urbana no centro de Imperatriz-MA
Jesus Marmanillo, Fevereiro/2020

Paisagens e visualidades das crises no mundo urbano contemporâneo sob o olhar da Etnografia da Duração

*Ana Luiza Carvalho da Rocha
Cornelia Eckert*

No pensamento clássico, a utopia funcionava, acima de tudo, como um sonho de origem. No século XIX, a utopia refere-se mais ao fim do tempo do que à sua aurora (MICHEL FOUCAULT, 1966, p. 274).

Argumento temático

Neste capítulo trazemos algumas reflexões que têm orientado a pesquisa com coleções de imagens etnográficas, tendo por mote o estudo da memória coletiva do viver na cidade de Porto Alegre (RS, Brasil), no interior do projeto que desenvolvemos na Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Banco de Imagens e Efeitos Visuais (BIEV). Neste escrito buscamos compreender a explosão dos fluxos de sentidos de “caos urbano” para a descrição das formas de vida social nas metrópoles contemporâneas. Esta perspectiva considera um tempo de longa duração (BRAUDEL, 1992) que implica dar conta da passagem de sua condição de cosmos para a de caos.

Perquirimos apontar para os limites das abordagens analíticas que descrevem a opacidade das paisagens dos grandes centros urbanos como fenômenos em constante mutação disfuncional e, concomitantemente, assinalamos a relevância de enfocá-las desde uma perspectiva processual ou, em outras palavras, de uma etnografia da duração. A Etnografia da Duração tem por base a produção de imagens em exercícios etnográficos (fotografia, vídeo, som, desenho, texto) e a pesquisa com imagens em acervos diversos, com a finalidade de elaborar coleções etnográficas na e da cidade. Nosso desafio é o de descrever o teatro da vida urbana em seus ritmos temporais cotidianos e incorporar a dimensão sensível das experiências temporais vividas e narradas como parte integrante da inteligibilidade das formas da vida social que transcorrem no seu interior e em seus desentendimentos.

A entrada para o século XXI tem se tornado um desafio para a prática da pesquisa das Ciências Humanas e Sociais nas mais diversas áreas do

conhecimento, e não tem sido diferente para o caso da Antropologia, em especial para as suas áreas dedicadas ao estudo das crises e das formas de acomodação rítmica no fluxo da vida cotidiana configurada por violência e criminalidade, por mudanças climáticas e desastres ambientais em face da vulnerabilidade de populações pobres, pela poluição do ar e dos recursos hídricos. A degradação do ecossistema nos chama à responsabilidade do estudo das memórias e do patrimônio etnológico para avaliar as crises pandêmicas, as fragilidades das populações humanas e não humanas em face das doenças, da miséria e da pobreza, do descaso governamental e social em um contexto de concentração de riqueza por uma minoria que reluz na abundância e na opulência. Ou seja, um desafio para o campo da pesquisa que Gilberto Velho (1981) denominou Antropologia das sociedades complexas, uma linha de pesquisa no interior da qual colocamos em alto relevo o conceito de crise (FINKIELKRAUT, 2015; ORDIONI, 2011).

Argumento epistêmico

No esforço de pensar as singularidades de tais fenômenos, nos estudos que desenvolvemos no interior do projeto BIEV, delimitamos recortes específicos de procedimentos para as pesquisas sobre memória e patrimônio etnológico dos/nos grandes centros metropolitanos contemporâneos. Para tanto, concebemos alguns procedimentos de pesquisa específicos - a Etnografia da Duração e a Etnografia de Rua (ROCHA; ECKERT, 2006, 2013, 2015; ECKERT; ROCHA, 2005, 2013, 2014) - como *topos* relevante para investigar as expressões da agitação do tempo e o lugar do instante na organização dos arranjos da vida social na *urbe*. Optamos, assim, pelo estudo das formas de vida urbana desde a perspectiva dos fluxos humanos e não humanos, dos itinerários e das trajetórias sociais e das formas de sociabilidade dos indivíduos e/ou grupos que constroem sua fisionomia, a paisagem da vida.

A pesquisa antropológica, em contextos urbanos, concebe a agitação do tempo nas ações de estruturação de suas instituições e na modulação de suas dinâmicas organizacionais, que afetam seus habitantes. O movimento dialético de construção destrutiva e destruição construtiva desvenda a complexa noção de crise que amalgama a razão do capital na fundamentação do viver social na Modernidade.

Aprendizagens do fazer etnografia na cidade contemporânea

As metrópoles contemporâneas não se revelam apenas como um ambiente construído, mas expressam a dinâmica viva de práticas culturais, circuitos intelectuais, redes afetivas e instituições sociais, ou seja, um ecossistema. Motivadas por uma antropologia na cidade de Porto Alegre (RS, Brasil), decorridos 25 anos de pesquisa, reconhecemos um diálogo intermitente entre os pesquisadores do projeto BIEV, no âmbito do Laboratório de Antropologia Social, sobre o desafio de etnografar as modalidades simbólicas de controle do tempo por meio das quais as diferentes comunidades urbanas modulam suas formas de vida. Isso significava desvendar as múltiplas práticas empregadas e a diversidade de narrativas sustentadas pelos habitantes em suas inteligibilidades para conceber o viver nas grandes cidades, um viver impactado pelas transformações de seus territórios, em que os arranjos da vida social se complexificam, exigindo-lhes táticas e astúcias (DE CERTEAU, 1994) na cotidianidade ritmada pela pluralidade de ações públicas e privadas, por um lado, ou pela ausência destas, por outro. Nesta perspectiva, aderimos à ideia da cidade como um espaço que se traduz como fonte dos bens comuns (no sentido amplo, envolvendo água, energia, espaços verdes, tanto quanto uma biodiversidade singular) e, portanto, como receptáculo para onde flui a vida de uma comunidade de destino.

Nossas iniciativas de pesquisa no BIEV desafiaram-nos a compreender as situações de crise de toda sorte em áreas urbanas, por nós investigadas (ruas, bairros, praças, parques, esquinas, avenidas, morros, lagos, arroios, rios ou ilhas, vilas, condomínios, etc.), e nos colocaram em presença de relatos perturbadores de nossos parceiros e parceiras de pesquisa, narrativas nascidas ao evocarmos as memórias de suas experiências de acontecimentos críticos em suas vidas no contexto urbano. Nas falas, nos gestos, nas emoções confessadas, nas lembranças e nos esquecimentos, predomina uma explosão das sorções de sentidos que descrevem o teatro da vida urbana gravitando em torno das passagens intermitentes de sua condição de cosmos para o de caos em sua essência cíclica.

Uma dimensão não raro presente nos relatos das experiências de vidas de nossos/as parceiros/as de pesquisa em Porto Alegre, ao descreverem um ambiente em constante mutação disfuncional, é a da “patologia”. Todavia, esses momentos eram intercalados por instantes de alusão clara a seus vínculos afetivos a certos lugares, bairros, ruas, praças, esquinas, avenidas, regiões, em que descreviam comovidos as inúmeras passagens de suas vidas na cidade de Porto Alegre. As transformações que lhes afetam mais, ao ordenarem suas narrativas, algumas

das quais causando apreensão e sofrimento, revelam uma diversidade de imagens cujos sentidos nos pareciam em dissintonia. Como atribuir sentido a essa agitação do tempo no interior das narrativas de nossos interlocutores e interlocutoras de pesquisa sem reduzi-las umas às outras?

Esse componente de “explosão de sentidos” e de “caos urbano” para descrever as mutações nas formas de vida social nas metrópoles contemporâneas do Brasil e sua convivialidade com outras modalidades expressivas de se referir à cidade de Porto Alegre, como morada e lar, foi o que, aos poucos, conduziu-nos a refletir acerca da forma como poderíamos inserir a presença indizível do fenômeno da duração não apenas no interior do nosso processo de pesquisa de campo mas como parte intrínseca ao próprio “fato etnográfico” que buscávamos compreender.

Sendo assim, diante de tais contextos de nossas “aprendizagens” etnográficas, aceitamos o desafio de flexibilizar nossos estudos do viver urbanos, apoiando-nos no que nos ensinavam os jogos da memória dos habitantes. Para nós, tratava-se de aceitar a premissa de Gregory Bateson (2005): “aprendermos a aprender”. O autor afirma que qualquer troca entre pessoas, no caso, nós e nossos interlocutores e nossas interlocutoras, constitui um contexto de aprendizagem.

Etnografar na cidade descontínua

Sobre a aceitação de que a dimensão “patológica” atribuída aos termos crise, caos e medo, são, não raro, empregados para descrever a fisionomia de uma paisagem urbana, importa considerar que incorporamos essas concepções menos como um mero “fato” e um “dado” a ser etnografado do que como um espaço de problemas para a prática etnográfica nos grandes centros urbanos em suas descontinuidades. Os ciclos temporais orientados por narrativas de crises remetem-nos a refletir sobre o conjunto de imagens que acomodam as experiências geracionais. A nossa pesquisa se orienta, então, para desvendar a rede complexa de sentidos que habitam os jogos de memória de nossos parceiros e parceiras de pesquisa acerca dos seus territórios de vida e cujas narrativas oscilavam entre a continuidade e a descontinuidade para o caso de suas formas. Esta é uma orientação importante para o nosso projeto BIEV como um sistema dinâmico único e complexo, onde ordem e desordem desenham um panorama singular para seus habitantes, segundo a determinação em múltiplas direções e valores de suas formas de vida.

Não obstante termos em mente o que separa a “cidade conceitual”, operada por técnicos e especialistas da cidade praticada pelos habitantes das grandes metrópoles, de que trata De Certeau (1994), ou o que diferencia o olhar etnográfico sobre a paisagem urbana, considerando-se a maior ou menor aproximação do antropólogo com o universo de sua pesquisa (VELHO, 1981; MAGNANI, 2002), as variáveis estabilidade e instabilidade, heterogeneidade e homogeneidade, continuidade e descontinuidade anunciavam-se para nós como um fenômeno peculiar ao estudo das paisagens urbanas na contemporaneidade. Mas não somente!

Diferentemente do que transcorre em outras áreas das Ciências Sociais, como nos lembra Mariza Peirano (2014), à medida em que o campo disciplinar da Antropologia se complexifica, sob os efeitos do deslocamento de seu próprio “objeto” de investigação, a prática da etnografia nos conduz ao reconhecimento dos limites de se operar, para os estudos das culturas e sociedades humanas, com a perspectiva continuísta de sistema. Isto porque, para que possamos atingir o conhecimento da Alteridade, nas suas irredutíveis diferenças, precisamos refletir sobre as questões singulares da dimensão temporal que conformam os procedimentos e as técnicas da pesquisa de campo no sentido de incorporar, em nossos escritos, o insuperável intervalo entre o que vivemos em campo (o que está fora de nós) e o que escrevemos sobre o que vivemos (o que habita em nosso interior).

E é desta forma que, de verdadeiros tratados, submetidos ao rigor formal, de caráter acadêmico e sistemático, passamos à escrita de ensaios e, no nosso caso igualmente, de narrativas audiovisuais (fotográficas, videográficas, sonoras, textuais), expondo nossas teorizações, reiteradamente permeadas de críticas e reflexões éticas de toda sorte, numa prática de “escrita” que sempre se interroga sobre a sua própria corporalidade.

Neste momento de nossos argumentos, torna-se imperativo apresentar algumas diferenciações entre o que entendemos, em nossas pesquisas no campo da Etnografia da Duração, como sendo o lugar do visível na pesquisa antropológica do mundo urbano contemporâneo.

A escrita das imagens das crises na vida urbana

Para avançarmos em nossas digressões, apoiamo-nos na obra de Jacques Rancière (2009b) sobre a partilha do sensível. Esta referência nos permite abordar de forma mais profunda o estudo a que nos propusemos sobre o tema das visualidades nas pesquisas de campo, reunido ao tema da vida urbana em suas

temporalidades, ressaltando o necessário respeito à perturbação e ao desentendimento do sentido como parte intrínseca da “escrita” etnográfica do teatro da vida urbana. Em particular, nossa pesquisa com coleções etnográficas configura uma escrita com as imagens que descrevem as múltiplas dimensões que comportam as “visualidades urbanas”.

Emprestamos de nosso mestre aqui o conceito de “políticas das imagens” e podemos argumentar sobre a política das imagens das crises no contexto dos grandes centros urbanos pós-coloniais, considerando-se a presença do dissenso no seu interior. Ampliamos nossos comentários para uma explanação sobre as dimensões da ética, da poética e da estética que abarcam a profusão de imagens do dissenso, de seus cortejos de símbolos e de seus efeitos sobre a razão sensível que sedia uma etnografia da duração.

Nesse momento é fundamental amplificar os parâmetros do estudo antropológico das visualidades das imagens da crise para as nossas paisagens urbanas a fim de compreendê-las no interior dos problemas da representação etnográfica, na medida em que nossas descrições dialogam com um vasto e complexo sistema de representações por meio do qual uma determinada comunidade de destino, ao longo do tempo, apresenta a sua vivência no mundo, fixando para si mesma um sentido de existência. Eis aí, no plano de uma etnografia da duração, os desafios da pesquisa com sociedades complexas cuja escrita reúne ao mesmo tempo as dimensões da poética, da estética e da ética.

Etnografar as visualidades urbanas da crise nas cidades pós-coloniais significa problematizar os modos de narrar e as formas de fazer a cidade, tanto quanto as formas de ver, de sentir e de dizer de seus diversos habitantes, os quais configuram o enigmático e profundo jogo de relações que define os seus sentidos do que lhe é próprio ou impróprio. E nos provoca a percorrer as formas de pertencimento dos/das habitantes a determinados territórios e lugares das metrópoles contemporâneas onde habitam, tanto pela via da estética dos arranjos sociais que ali se processam quanto da ética e da poética que movimentam, guiadas pelos jogos das memórias, por intermédio das quais eles criam e recriam cotidianamente seus espaços, tornando-os uma verdadeira obra singular.

Pensar as metrópoles contemporâneas pela via da ordem sensível a que aludem as visualidades de suas paisagens, sem dúvida, resulta na aceitação de que as imagens que delas emanam não desembocam na unidade de uma representação, pois operamos na Etnografia da Duração com a sua indeterminação. O estudo das feições do Tempo, a partir da etnografia de suas visualidades urbanas, conduz-nos a um certo “estrabismo” epistemológico nos termos de Merleau-Ponty (2000), pois sempre nos permite descortinar as

“mitologias bastardas” (MERLEAU-PONTY, 1996) do viver urbano nas múltiplas flutuações das experiências dos indivíduos e/ou grupos sociais que ali transcorrem. Tratamos assim de evitar as censuras culturais que provocaram o processo de purificação do pensamento por imagens no Ocidente moderno e que sobre determinam as formas de pensar os fenômenos urbanos exclusivamente na perspectiva da identidade, da causalidade, da sucessão e do espaço homogêneo.

Na *Etnografia da Duração*, a forma com que propomos tratar das visualidades urbanas e de suas feições de turbulência para as cidades do Sul não significa reduzi-las sumariamente à ordem realista do visível e do simples acontecimento que toda e qualquer cena urbana contempla, uma vez que nelas operam, de forma indivisa, a espessura e a profundidade do não visível e, muitas vezes, do indizível, como bem nos lembra J. Rancière (2009a, p. 11). Pelo viés do regime estético da partilha de uma razão sensível que adotamos para pensar as visualidades urbanas, sabemos que, ao contrário do que possa parecer à primeira vista, as feições das crises nas grandes metrópoles contemporâneas não se reduzem ao que elas possuem de visível, uma vez que, mesmo em sua aparente “condição autônoma”, elas integram o fluxo representacional do mundo (RANCIERE, 2009a, p. 43).

O mundo sensível da vida urbana

O panorama de ideias tecidas por nós até o momento remete-nos aos estudos de Pierre Sansot (1986, 1991, 1994) sobre a(s) poética(s) que desenham as visualidades citadinas, tomadas aqui desde a perspectiva das formas sensíveis da vida social que ali transcorrem. O autor vincula seus estudos ao que ele denomina de Sociologia Figurativa, vertente das Ciências Humanas dedicada aos estudos das camadas de sentido, por meio das quais a vida urbana adquire suas formas singulares, expressão das memórias vivas por sua comunidade de destino e ali depositadas por meio do trabalho do tempo.

O cheiro horrível exalado pela fábrica de celulose Borregard, que soprava desde a cidade vizinha de Guaíba e que invadia os narizes dos porto alegrenses, lembra hoje apenas a ação de um organismo não governamental (AGAPAM), pioneiro no Brasil na luta contra a poluição do ar no contexto urbano. O barulho do trem ou da fábrica, que marcava o tempo ordinário, o ruído das rodas dos bondes em suas curvas nos trilhos, cujos rastros permanecem, a lembrança do córrego sob a Ponte de Pedras, hoje seca e onde uma árvore chorão reverbera nas telas de pintores de época, o ciclo das enchentes que as novas gerações não conhecem desde a construção do muro da Mauá, razão permanente de

controvérsias por esconder a paisagem da orla e da zona portuária tão características dos bairros no centro de Porto Alegre antes dos anos 1970, paisagens em mudança, lembradas nas vozes de velhos moradores entrevistados e por nós narradas através de diferentes suportes: fotografia, vídeo, som, *blogs*, desenhos compartilhados nas coleções etnográficas ou nas etnografias hipertextuais. Lembranças geracionais, críticas ou não, ordenam as experiências temporais.

Por um lado, uma proposta de estudos sobre a “poética da cidade” nos conduz a explorar novas práticas de escritas etnográficas cada vez mais atentas às atmosferas e às ambiências que emanam das paisagens citadinas, no esforço de interpretá-las, de descrevê-las ou, até mesmo, de recitá-las. Por outro, ela nos desafia a etnografar as feições da vida metropolitana segundo as ambiências e as atmosferas a que seus territórios aludem, substituindo o dado mensurável do fenômeno urbano por sua expressão sensível (SANSOT, 1994, p. 13), da mesma forma que nos provoca a abandonar as abordagens sociológicas, históricas e antropológicas extremamente analíticas e parciais da vida metropolitana para a compreensão das suas formas apenas impulsionadas pelos recortes administrativos e as visões normativas de especialistas e técnicos.

Incorporar a dimensão das formas do sensível (SANSOT, 1986) para os estudos das paisagens dos grandes centros urbanos e industriais e, dentro delas, as imagens da crise, direciona-nos a pensar hoje o retorno do cortejo de símbolos do grotesco e do bestiário como centrais na figuração dos arranjos da vida social nas cidades brasileiras, quiçá das cidades do Sul, ironicamente projetando, no plano do imaginário, as imagens da perfeição para todas aquelas situadas ao Norte de nosso hemisfério (ROCCHA, 1994, 2008a, 2008b).

A perspectiva privilegiada da hermenêutica do sensível nos revela, portanto, no plano de uma etnografia da duração, algo a mais sobre a “alma” dos nossos grandes centros urbanos (HILLMAN, 1993). Principalmente, se mantivermos nossa atenção às fachadas em ruínas de muitos dos seus prédios, às aglomerações do comércio informal em suas ruas, aos abrigos improvisados dos habitantes das ruas que preenchem os espaços de suas pontes e viadutos, aos personagens noturnos que percorrem praças e parques em prol de sua sobrevivência, à presença insistente de pobres e desempregados a tentar a sorte em semáforos, às intervenções artísticas nos muros, ao depósito de lixo em praias, arroios e rios, e por aí afora, todos eles designados como documentos vivos do décor urbano, veremos o estoicismo de parte de uma comunidade urbana em sua luta diária pela vida.

Com precisão, o antropólogo francês Pierre Sansot nos alerta sobre os riscos de pensar os territórios urbanos a partir apenas dos sinais de exterioridade da desordem com que os estudos analíticos das Ciências Sociais interpretam a vida metropolitana, pautada por jargões e estatísticas, numa abundância de dados quantitativos que desfiguram a descrição da vida que ali se desenrola. Por um lado, a etnografia do minúsculo, do pequeno e do diminuto (SANSOT, 1991) seria, assim, uma forma de pensar as discontinuidades e as heterogeneidades das imagens por meio das quais uma comunidade expressa sua experiência urbana, sem cair na superficialidade e na futilidade de rótulos, de estereótipos e de pré-conceitos. Por outro, cabe uma etnografia atenta aos dilemas profundos da sociedade ocidental, o que nos faz adentrar nos meandros das violências civilizatórias explícitas ou difusas, relacionadas aos marcadores sociais das diferenças que evidenciam as desigualdades e injustiças relativas aos racismos, discriminações e intolerâncias: étnico-raciais, de gênero, de sexualidade, etc. Ao trabalho etnográfico com imagens cabe restituir os significados polimorfos e secretos de humanidades subalternizadas, para além da visualidade monumental do teatro da vida urbana de nossas metrópoles.

Visualidades no interior da Etnografia da Duração

Neste momento, é relevante destacarmos o lócus central da dimensão do sensível para o caso que propomos, nos moldes de um estudo das visualidades urbanas das cidades pós-coloniais e das peculiaridades de uma pesquisa etnográfica que sobre elas se debruce. O que consideramos aqui como “visualidades” para uma etnografia da duração tem como referência os estudos do Imaginário na obra do antropólogo francês Gilbert Durand e as suas reflexões em torno das qualidades do visível na produção do conhecimento, em que o sensível e o inteligível dialogam de forma intensa e permanente, para além de sua face empírica, verificável e quantificável.

Uma etnografia das visualidades urbanas impõe o estudo da ordem das coisas tanto quanto da ordem dos sentidos, uma vez que ambos participam de um mesmo fenômeno a ser interpretado, sem jamais serem um universo meramente visível por sua profusão material. Assim sendo, o ato de “estar visível” de uma comunidade urbana, depositado na massa de suas edificações como um grande centro urbano e industrial, nos volumes ocupados pelos moradores nos espaços de suas ruas, assim como as suas densidades diferenciadas que marcam o “espírito de lugar” de um bairro, todos eles e outros mais, não podem ser interpretados pelo etnógrafo da duração sem referência às

condutas simbólicas que lhe deram origem, na busca da “sublimação estética” que as presidem, na dimensão do sensível (SANSOT, 1986, p. 40).

Dito isto, convém nos determos um pouco mais sobre tudo aquilo que se deposita para além e/ou fora do visível do registro etnográfico e que, muitas vezes, em nossas etnografias audiovisuais, creditamos serem “fatos”, por vezes, seduzidos pelo prazer ilusório da aparência formalista dos fenômenos captados no trabalho de campo ou deslumbrados com a falsa “transparência” de nossos conceitos.

A Etnografia da Duração parte desta sedução do visível, característica do nosso “tempo do mundo”, da “reprodutibilidade técnica” (BENJAMIN, 1984, 1987), da “civilização das imagens” (DURAND, 1979) e dos desafios de “ver as imagens” (DIDI-HUBERMAN, 2014) para um mergulho na ordem do sensível e de sua potência imaginal (MAFFESOLI, 1996, 2003, 2010). Nessa labuta devemos ultrapassar o figurado e o figurativo das imagens banais, “elementais” e ordinárias das paisagens urbanas, inclinando-nos sobre sua bacia semântica, aproximando-nos das formas de inteligibilidade dos “homens da sobrevivência” (DIDI-HUBERMAN, 2017), com vistas à compreensão da “ordem das coisas” que compõe o décor urbano para, enfim, descrever a rítmica das querelas que preenchem seus lugares e seus territórios, jamais negligenciando a complexa organização dos fluxos semânticos que presidem os jogos das memórias, as formas de sociabilidade e os itinerários de seus habitantes.

A crise a partir de suas configurações

Na maioria das cidades pós-coloniais do planeta Terra, vivemos a tensão de um princípio contraditorial que reúne, a um só tempo, as monumentais disposições arquitetônicas e urbanísticas e a precariedade de suas formas de lidar com a matéria do seu ambiente cósmico e social. Apesar da presença de uma tal ordem de coisas, entretanto, devemos ter em mente que elas não existem fora da complexidade que encerra o gesto humano no mundo e as suas formas de transformá-lo segundo certas organizações e representações. E, em especial, precisamos ir além das aparências desse fenômeno para mergulhar profundamente no entendimento dos imperativos lógicos que nos levaram a tal cenário crítico, sem repelir as forças da imaginação criadora humana que os produziram.

Estamos nos referindo, portanto, à relevância de que se pense sobre a “crise” a partir das suas configurações, em sua maioria, associadas às desordens ou às “infirmidades” (e não apenas às deformidades) das organizações sociais,

institucionais e materiais de nossas grandes metrópoles. Da mesma forma, é emergente que se reflita sobre as representações que as associam à natureza das cidades pós-coloniais e à sua vocação para desfigurar os sistemas de crenças e valores eurocêntricos.

Sem dúvida, nossos atuais grandes centros urbanos e industriais são contextos de desigualdades e segregação sociais fortemente caracterizadas pelos contrastes dos patrimônios construídos e pela segmentação espacial: seus arranha-céus contrastando com os casarios baixos, as mansões contrastando com os casebres e as construções irregulares, as grandes avenidas isolando bairros inteiros em ruas estreitas, os viadutos e as passarelas entrelaçando verdadeiros labirintos, aglomerando carros e pedestres, construídos em escalas diferentes, mas reunidos pelo fluxo das pessoas e das coisas exalam, assim, para o bem e para o mal, formas distintas da vida interior.

O que queremos assinalar é que devemos reconhecer na visualidade das formas das cidades pós-coloniais uma dimensão pictural: a massa dos edifícios, o entalhe das ruas, dos corredores, das avenidas, a multidão de janelas de prédios de apartamentos que cortam verticalmente suas paisagens urbanas sem, entretanto, perder de perspectiva o fluxo vital que empresta à cidade o valor de movimento, constante, contínuo, em múltiplas estéticas e combinações. Na efervescência das paisagens diversas, as imagens conformam identidades territoriais e fundam patrimônios: bairros, ruas, quarteirões, regiões, distritos, moradias, rios, lagos, riachos, fontes, pontes, árvores, etc.

Nos estudos de Etnografia da Duração, enfrentamos, portanto, o debate em torno da forma realista de pensar sobre as figurações do tempo presente ou do tempo passado que conformam o “dado” etnográfico como “testemunho” das regularidades macroscópicas dos fenômenos sobre as quais ele se debruça. Os procedimentos de pesquisa de campo de que trata a Etnografia da Duração que advogamos aqui fixam suas raízes no ato de desconstrução da positividade do fato etnográfico no interior do estudo do patrimônio etnológico, nas grandes metrópoles, atentando para o objetivo de compreender as experiências, no tempo (lembramos aqui de Wagner, 2010), dos habitantes com as transformações dos territórios onde suas vidas transcorrem.

Disto decorrem as nossas preocupações com a propriedade do conceito de crise para o estudo das paisagens urbanas contemporâneas, tendo em vista a perspectiva de considerar os arranjos dos instantes vividos de seus moradores em seus territórios, no interior de sua dispersão fractal, em especial quando captamos a polemização com a expressão fragmentada das experiências urbanas dos habitantes das metrópoles contemporâneas, em seus pequenos pedaços de

espaço-tempo, modulados entre si no interior da rítmica de uma narrativa. Este procedimento faz com que tudo o que é visível e que figura na paisagem citadina até o momento da entrada em campo, geralmente tomada como fenômeno unidimensional, precise ser revertido pela adesão progressiva do etnógrafo à intratemporalidade (RICOUER, 1994) que sustenta o seu campo diegético.

As crises narradas

Por várias razões, acreditamos que a noção de crise vibra no coração da Etnografia da Duração, visto que a proposta de pesquisa que ela veicula é a de descrever e interpretar uma comunidade urbana desde os fragmentos cada vez menores que desenham os jogos de memórias nas experiências temporais descontínuas de nossos interlocutores e interlocutoras, alçados/as à figura de narradores/as urbanos e tendo como cenário seus territórios de vida, suas relações na ambiência cotidiana de seres de naturezas plurais.

Ao percorrermos os meandros das adversidades e contrariedades do tempo que exprimem as visualidades infernais das turbulências projetadas para as paisagens urbanas das cidades do Sul, tanto quanto as do Norte, na controvérsia com as teorias urbanas do Ocidente (COMAROFF; COMAROFF, 2008, 2010), atingimos a inteligibilidade dos “efeitos de agregação” dos jogos de suas memórias, através dos quais alguns membros de suas respectivas comunidades de destino projetam a continuidade da sua matéria diante de um possível extermínio. Sob esse ângulo, como viemos ponderando, ao percorrer a inteligibilidade do mosaico das lembranças e recordações de experiências urbanas, despregamos as formas da vida social das cidades do Sul de seu fundo de sentido original e contribuímos para o estilhaçamento do conceito monocromático eurocêntrico de crise no seu tratamento interpretativo.

E, por este recurso interpretativo dos estudos de uma etnografia da duração, finalmente, permitimo-nos acessar o processo de propagação de certas formas do viver urbano num determinado ambiente cósmico, no interior de uma genealogia, segundo certas correspondências e regularidades. Aproximamo-nos, assim, da Etnografia das tribulações temporais e de suas respectivas feições, por meio da aceitação de que a noção de crise e suas visualidades nas nossas cidades pós-coloniais adotam novos e inesperados sentidos, se respeitamos o trajeto antropológico (DURAND, 1984) que lhes deu origem e a bacia semântica a qual pertencem e que fazem parte das “histórias do Sul”. E, para que possamos estar atentos em nossas etnografias aos “efeitos de agregação” das narrativas que nos permitem estudar as feições das crises nos contextos metropolitanos, desde suas

imagens, torna-se necessário, assim, considerar as esferas de significação e de sentido que emanam das figuras por meio das quais a vida urbana se dá a ver aos olhos dos/das etnógrafo(a)s.

Ora, tudo o que afirmamos até o presente momento sobre a descolonização necessária das imagens da crise para a compreensão das feições do tempo no mundo pós-colonial está bem próximo do desafio proposto por R. Thom (1991, p. 64) para o estudo da física da matéria e de suas formas a partir de uma perspectiva fenomenológica. O que nos impulsiona na direção do estudo de uma morfogênese das imagens da crise hoje, nas cidades contemporâneas, sejam elas do Sul ou do Norte, são as possibilidades que elas nos oferecem para uma reflexão acerca do fundo de descontinuidade qualitativa contido na matéria de suas paisagens urbanas para a compreensão da razão sensível, através das quais suas comunidades de destino tecem sua continuidade no tempo. Em decorrência, esse percurso de investigação nos abre para perguntas interessantes sobre as razões que conduziram as Ciências Humanas e Sociais, por um bom tempo, ao destituírem o entendimento da matéria dos fenômenos urbanos de suas qualidades sensíveis, sob os efeitos do naturalismo que por muito tempo predominou nas nossas categorias interpretativas sobre o fenômeno urbano (diferentemente do que propagou a Escola de Chicago, sob os auspícios da Sociologia simmeliana), eternamente seduzidos que somos pela “objetividade científica”.

De fato, revendo muitos de nossos artigos e livros para a produção deste texto, percebemos que a proposição de uma etnografia da duração, ao recuperar as descontinuidades subjacentes aos fenômenos da memória para descrever as paisagens urbanas, apresenta uma tese: a de que a continuidade da matéria por nós atribuída à funcionalidade mecânica das formas de vida nas metrópoles contemporâneas resulta, em realidade, da qualidade interna do movimento lento, subjacente e continuado de suas “partículas discretas”. E, graças à solidariedade entre elas, expressão das qualidades estética, ética e poética das ações de seus habitantes, é que as paisagens urbanas se revelam aos nossos olhos com contornos e limites aparentes de “objeto” perceptível e contínuo de conhecimento, objeto este que, se observado no nível de suas variáveis discretas, não podemos mensurar diretamente e para os quais não se aplicam modelos quantitativos.

Desta forma, a noção de crise estaria na linha de investigação de uma etnografia da duração, na medida em que, no tratamento da matéria do tempo dos quais resultam as metrópoles pós-coloniais, ela aprofunda os estudos da “crise da representação etnográfica” ao indagar acerca da unidimensionalidade e do caráter contínuo do que costumamos nominar “dado etnográfico” ou “fato etnográfico”.

Um debate iniciado com a Antropologia moderna, em especial, lembra-nos do que afirmou muitas décadas atrás Paul Rabinow (1999), que os fatos sociais são “representações”, e que retomamos aqui como pertinente para discutir as correlações entre tais representações e a razão sensível que preside a organização da matéria de suas unidades discretas em termos de variáveis contínuas, os fatos e dados, com ênfase, finalmente, nesse processo da participação da estruturação qualitativa da consciência imaginante do/a antropólogo/a para a sua estruturação qualitativa em formas inteligíveis.

Um sistema de descontinuidades qualitativas

Transpõem-se aqui as palavras de R. Thom (1983, p. 35): “o que usualmente denominamos forma é sempre, em última instância, uma descontinuidade qualitativa sobre um certo fundo de continuidade”. Ou seja, para o caso da Etnografia da Duração, ao comprometermo-nos com o estudo das feições do tempo, automaticamente nos implicamos nas diferentes formas por meio das quais diferentes sociedades humanas se dão a ver, incluindo aquelas que adotam as paisagens urbanas das grandes metrópoles contemporâneas.

O diálogo que estabelecemos com algumas das ideias do matemático R. Thom (1983, 1991) e com a sua teoria dos sistemas diz respeito às nossas indagações sobre os limites do formalismo das variáveis quantitativas e seus parâmetros para os estudos das imagens da crise nas paisagens urbanas contemporâneas, em particular, no contexto pós-colonial, particularmente, por meio da descrição etnográfica do equilíbrio instável e, por vezes, descontínuo das formas de vida social nos grandes centros urbanos. Não em razão da (auto)organização dinâmica da sua matéria, mas em razão de uma poética ora marcada por tempos lentos, ora por tempos agitados. O autor ajuda a repensar, assim, a inteligibilidade de fenômenos complexos que tratamos nos estudos de Etnografia da Duração. Se situarmos o termo crise no interior de uma problematização da teoria naturalista da morfogênese das formas da vida social das/nas grandes metrópoles contemporâneas, e se recusarmos a prioridade do contínuo sobre o discreto que a sustenta, a nossa proposta de etnografia da duração, sem dúvida, acaba por interrogar o/a próprio/a antropólogo/a sobre o princípio funcionalista da estabilidade e a permanência que sustentam nossas reflexões sobre os arranjos da vida social.

De modo igual, sob esse ponto de vista, seríamos desafiadas a pensar que são as qualidades de tais passagens de “estados” das formas de vida social no teatro de uma determinada vida urbana o que permitiria, ou não, a continuidade

de sua “matéria”, revelando que a ordem racional e objetiva que a elas aplicam é fruto, por parte de seu corpo coletivo, de um esforço de superação da sua própria condição de provisoriedade. Questões que não são originais, uma vez que foram evocadas por Georg Simmel (1984), quando o autor, diante da singularidade dos arranjos da vida social que resultaram nas feições da cidade moderna, indaga-se: Como as formas sociais se mantêm?

Não vamos adentrar em nossas elucubrações na obra de G. Simmel (1984, 1991), mas vale destacar que, diferentemente de outros sociólogos clássicos (E. DURKHEIM e M. WEBER), esse autor não faz o apelo aos conceitos de consciência, de representação, de consentimento e de reciprocidade, de comunidade e de sociedade para a compreensão das quais resultam as formas de vida social. Sem dúvida, sua influência sobre nossa produção intelectual deriva do fato de buscarmos interpelar um olhar desmedido sobre as transformações de um corpo coletivo no plano macroscópico com a pesquisa de tais fenômenos na sua dimensão microscópica (nem sempre visíveis, porque “discretas” e por vezes indizíveis).

O que nos motiva a problematizar a perspectiva de um tempo único para enquadrar a constância do fluxo da vida social, no caso da Etnografia da Duração, tendo em vista que a estabilidade de sua matéria se apresenta como contínua, transcorre em razão da qualidade dos “efeitos de agregação” que emergem das interações interdependentes entre seus membros. Mas, quando examinadas no plano do minúsculo, apontam interrupções e, portanto, variações em suas qualidades. A influência da obra de Georg Simmel (1984, 1991), em seu diálogo com a perspectiva descontinuista do tempo nos escritos de Gaston Bachelard (1984, 2007) para os nossos estudos de Etnografia da Duração (ROCHA; ECKERT, 2013, 2015; ECKERT; ROCHA, 2005) é, deste modo, evidente.

O lugar das imagens das crises

Neste momento retornamos à pergunta sobre o lugar das imagens das crises na composição das suas formas “empíricas”, para se pensar as metrópoles contemporâneas, em especial, tendo em mente o contexto do mundo pós-colonial. Referimo-nos aqui às cidades cujo ordenamento espaço-temporal está marcado, desde suas origens, por dinâmicas coloniais e, posteriormente, por processos de descolonização tanto quanto centros metropolitanos que recebem cada vez mais fluxos migratórios oriundos da formação dos impérios coloniais e cujo ordenamento de seus territórios se traduzem como um sistema colonial urbano (DOMINGOS; PERALTA, 2013).

Ambas as modalidades de arranjo espaço-temporal são consideradas por nós cidades pós-coloniais (ainda que alguns pesquisadores as diferenciem em termos do urbano colonial e pós-colonial), tendo em vista que podemos apurar que, em seus arranjos territoriais, em tais metrópoles, habitam inúmeras superfícies variáveis da rítmica temporal da dinâmica civilizacional do Ocidente moderno. Este é um fenômeno interligado entre si e que pode se dobrar, se curvar e se ramificar, desenhando paisagens singulares, no Norte ou no Sul, expressão dos estados descontínuos e dos instantes apreendidos isoladamente do fluxo temporal do colonialismo e do eurocentrismo em escala mundial.

Retomamos o que comentávamos anteriormente, sob o ângulo da Etnografia da Duração, sobre as visualidades a que aludem as imagens da crise acopladas às paisagens urbanas contemporâneas, inspiradas em alguns apontamentos de nossa leitura da teoria das catástrofes. E nesse percurso, para que se compreenda a densidade temporal de tais imagens que comportam, em termos da consciência imaginante que nutre os nossos estudos dos fenômenos do eurocentrismo e do colonialismo, não podemos abdicar dos comentários de R. Thom (1983, p. 91) sobre a possibilidade de o conhecimento científico resultar, em sua condição de pensamento sistêmico, do mergulho do “real em um virtual imaginário, dotado de propriedades generativas”, contrapondo-se o autor ao pensamento "reducionista-mecanicista" herdado da era dos positivismos. Retoma-se o conceito de crise no interior da teoria das catástrofes, pois, na Etnografia da Duração, sem dúvida, não se pode abdicar da imaginação criadora.

Em nossos estudos sobre as feições do tempo nas cidades brasileiras, ambos os fenômenos são pensados por nós como interdependentes e, ao mesmo tempo, como expressão de um contínuo de possibilidades quanto de um descontínuo, segundo suas apropriações, participando, junto com nossos/as parceiros/as de pesquisa, no ato de configurar formas que não mais existem em sua expressão empírica ou que nada têm a ver com o espaço vazio da paisagem urbana em sua feição euclidiana. Por esse ângulo, os estudos de Etnografia da Duração ressaltam, assim, o aspecto topológico do qualitativo que preside a descrição do “dato etnográfico” para a produção do conhecimento nos estudos de Antropologia urbana, os quais permitem à antropóloga e ao antropólogo em campo, em seu processo de conceitualização, exprimir correspondências e regularidades para as formas de vida de uma comunidade urbana presentes nos jogos das memórias de seus membros.

Para Bateson, trata-se de cismogênese

De Simmel a René Thom, falta-nos convocar Gregory Bateson para aprofundar a forma como as imagens da crise e suas visualidades urbanas adquirem sentido na linhagem de nossos estudos sobre a Etnografia da Duração. Alguns postulados desse autor se aproximam das pesquisas que perseguimos no interior do BIEV e nos auxiliam a aprofundar mais um pouco a perspectiva da teoria dos sistemas para a interpretação das feições do tempo em suas paisagens. Em especial, o conceito de cismogênese (*schismogenesis*) cunhado pelo autor. Em seu estudo da estrutura social do povo Iatmul, o autor descreve um fenômeno denominado de cismogênese, concebido como "um processo de diferenciação nas normas de comportamento individual resultante da interação cumulativa entre indivíduos" (BATESON, 1958, p. 175), gerando afinidades ou rivalidades segundo suas conexões.

E por que as referências à obra de Bateson são aqui pertinentes para as nossas especulações acerca das imagens da crise e suas visualidades nas paisagens urbanas, no sistema-mundo pós-colonial? Porque as visualidades da crise em nossas pesquisas sobre o mundo urbano contemporâneo, em sua condição pós-colonial, nos informam sobre os riscos de sua autodestruição, sem a observância de certas qualidades de autocorreção nas interações conflitivas cumulativas que lhe são inerentes.

E, sob essas vestes de inspiração, a Etnografia da Duração para os estudos das visualidades das feições da agitação do tempo (em sua perspectiva sincrônica e dinâmica) nas cidades pós-coloniais impor-nos-ia a obrigatoriedade de multiplicar os pontos de vista de seus registros, nos termos do que Gregory Bateson denomina "paradigma do ziguezague": por um lado, sobre a sua forma e, por outro, como processo. Segundo Bateson (1979, p. 171), somente o estudo das formas e dos processos comportamentais de indivíduos e grupos em interação nos possibilita refletir sobre as formas de vida singulares ao *ethos* de uma comunidade urbana. Considera-se aqui, segundo o autor, um determinado estado de equilíbrio entre tendências agregadoras e desagregadoras, segundo uma sequência hierárquica e lógica onde a variável tempo se destaca, pois, na cismogênese, são os arranjos entre a forma e o processo, no tempo, do qual resultam o atributo de alguma "matéria" para o corpo coletivo de uma comunidade, com base, para o caso do autor, em atos comunicacionais.

Essas são considerações que nos levam ao conceito de cismogênese (complementar e simétrica) em seus estudos sobre a psicologia da forma das interações nos atos de comunicação. A cismogênese é um processo de interação

em que se dá uma mudança de direção num sistema que aprende (BATESON, 1993, p. 263), e que, num processo de aprendizagem do processo comunicacional, não somente importa aprender a aprender como, igualmente, importa a aprendizagem de contextos. Apreciando o conceito de cismogênese, a Etnografia da Duração reforça a premissa de que o/a antropólogo/a necessita estar atento/a ao fator tempo, que lhe permite compreender como se dão as escolhas de um corpo coletivo em tal ou qual direção em detrimento de outras, num constante processo de sua re-invenção, que não é nem arbitrário nem aleatório, mas que obedece a uma determinada classe de situações vividas por uma comunidade que aprende sobre si através do tempo.

A Etnografia da Duração ressalta, assim, o aspecto topológico do qualitativo que preside a descrição do “dado etnográfico” para a produção do conhecimento nos estudos de Antropologia urbana, os quais permitem ao antropólogo em campo, em seu processo de conceitualização, exprimir correspondências e regularidades para as formas de vida de uma comunidade urbana presentes nos jogos das memórias de seus membros.

As paisagens urbanas e suas feições contraditórias

Nesta parte de nossa exposição, gostaríamos de retornar à poética do informe que subjaz aos laços múltiplos que reúnem as formas da vida de social nas metrópoles contemporâneas ao seu ambiente cósmico pós-colonial, que se desdobram em suas expressões e feições urbanísticas: uma paisagem que congrega energias de composição distinta, como a fluidez das águas e dos seres tanto quanto do movimento dos ventos, do ar e a solidez dos minerais, das rochas, do cimento, do concreto, do asfalto e a arte das técnicas e das tecnologias. Energias e matérias com que os gestos e as paixões humanas interdependentes entre si, depositadas no tempo, modelaram, entre erros e acertos, diferentes lugares e territórios para habitarem.

Estivemos acostumados a encarar o fenômeno civilizacional urbano sob o ponto de vista de um dos seus mitos fundacionais mais expressivos, o do culto da técnica e da tecnologia, com a preponderância do mundo das máquinas sobre todos os outros. Da mesma forma, habituamo-nos a consumir imagens que celebram a majestade, a grandiosidade e mesmo a exuberância de suas formas, ainda que solidárias das imagens de melancolia, de solidão, de isolamento, etc.

As paisagens urbanas pós-coloniais, quanto as de outros tempos, enviam-nos ao trajeto antropológico, reunindo, de uma forma indissociável, as sociedades humanas ao meio cósmico que as cercam e onde se assiste à comunicação entre a

imaginação humana com as matérias do mundo. Certamente, o culto à técnica e à tecnologia encobre a sua correlação sistêmica com as flutuações, ao longo do ano e de suas estações, de sombras e luzes que emanam da chuva, da neve, do sol, do vento, da cobertura vegetal e das massas sólidas e fluidas das montanhas e das beiras de lagos, aquelas que orientam a posição das janelas e das portas de nossas edificações e dão sentido à existência de balcões e alpendres em sobrados e edifícios tanto quanto sujeitam a certas formas as nossas pontes e viadutos.

Por muito tempo, herdamos do Ocidente moderno as formas de ver, olhar e interpretar as paisagens urbanas da cidade do Sul pelo viés de visões eurocêntricas positivistas e empiristas que as interpretam como realidades inteiras e exatas, efeitos de gestos e ações humanas finalistas e utilitárias sobre o mundo dos seres e das coisas. Assim, as montanhas, nas primeiras expedições científicas, tiveram suas matérias sujeitas a uma dissecação anatômica, classificadas segundo suas características, em divisões dentro da organização de uma teoria analítica “objetiva”, advindo daí um inventário descritivo de planícies, de vales, rios, campos e florestas, o que posteriormente foi aplicado às obras das culturas e sociedades humanas. Sob a influência de uma tal forma de pensar, aprendemos a classificar cidades inteiras, separando-as e hierarquizando-as no tempo, segundo as tipologias de seus casarios, edifícios, malocas, becos, vielas, avenidas, bulevares e ruas tanto quanto das formas de comunicação que as ligam entre si. Obedecemos a essa visão de um tempo finalista, e com ela também aprendemos hierarquizar as cidades encravadas em morros ou enterradas em vales, ou que surgem em campos de serra ou planícies tanto quanto os campos cultivados: os vinhedos, os arrozais, os canaviais, os trigais (sem esquecer a vocação comercial de sua cobertura vegetal ou mineral, com o intuito de submetê-las aos nossos devaneios da vontade). As cidades pós-coloniais não são diferentes de outras obras das culturas humanas.

Essas motivações nos conduziram por muito tempo à diferenciação dos espaços de nosso planeta em regiões naturais e regiões econômicas. Sob os prismas das realidades técnica, econômica ou física, classificamos e ordenamos o cosmos no esforço de identificar algo que lhes seja próprio, diferenciando-os desde o exterior. Pela via do Cogito, dissecamos as matérias indivisas do mundo, separando as causas naturais (por exemplo, geológicas e climáticas) das causas “humanas”, fruto da superposição de gestos acumulados, no Tempo, na forma desta matéria.

E, em nosso trajeto de conceituação das metrópoles contemporâneas, mais recentemente, propusemos uma classificação segundo seus destinos coloniais e pós-coloniais, por meio de procedimentos intelectuais específicos que vão

pretensamente interligá-las segundo uma lógica objetivista, deixando em segundo plano a unidade semântica de seus mitos fundacionais comuns. Sim, as paisagens urbanas, as visualidades que insinuam como coloniais e pós-coloniais, em termos de imagens das crises, têm suas histórias interligadas, além de que todas elas nos reúnem, humanos e não humanos, no interior de um cosmos, como parte de um todo.

Pensar o visível das imagens da crise na estética das paisagens urbanas das metrópoles contemporâneas, e refletir com elas sobre o indizível sob o prisma das civilizações humanas e suas inovações técnicas, impõe-nos, moral e eticamente, refletir sobre o lugar que ocupam as nossas tradições intelectuais na bacia semântica na qual tais imagens foram geradas.

As imagens das crises nas paisagens urbanas

Para o caso da Etnografia da Duração e dos estudos das feições do tempo no mundo contemporâneo, e na esfera do mundo pós-colonial, ao abordarmos o tema das visualidades das crises para pensarmos as nossas atuais paisagens urbanas, apostamos nas possibilidades que oferece a teoria dos sistemas para a compreensão das modalidades simbólicas de controle do Tempo, projetadas pelos grupos humanos em seus espaços de existência.

Retornamos, assim, aos efeitos do conceito de trajeto antropológico (DURAND, 1984) para interpretarmos as inconstâncias que subjazem às superfícies que foram construídas, modeladas e esculpidas pelas sociedades humanas para o ambiente cósmico e social - sejam as que herdamos de nossos antepassados, sejam as que criamos para nós e/ou deixamos de legado para nossos descendentes. Fazemos referência às obras da cultura urbana projetadas no mundo pelo Ocidente moderno e à sua gênese e filiação, a um percurso mais amplo de “trocas incansáveis”, repletas de idas e vindas, entre “as pulsões e ações humanas e o meio cósmico e social” e vice-versa, e onde o atributo “crise”, como predicado das propriedades de suas estruturas e das suas formas de organização, é tributário de uma fantástica transcendental e fabulatória que pauta todas as obras da cultura humana segundo uma tópica sociocultural (DURAND, 1981, 1983, 2007) que lhe é peculiar.

Para o caso que nos interessa, e nos termos de uma etnografia da duração, esta perspectiva da tópica sociocultural nos permite avaliar os diferentes níveis por meio dos quais uma comunidade urbana, em particular, adota formas para se perpetuar no tempo através do estudo das tópicas socioculturais que abarcam, nos jogos da memória de seus habitantes, o ir e vir constante entre forças

centrípetas (homogeneizantes, o tempo do mundo) ou centrífugas (heterogeneizantes, o tempo subjetivo) que não se excluem mutuamente.

Em particular, referimo-nos aqui, pela primeira vez, a uma tópica sociocultural (DURAND, 1981) específica. O conceito de tópica sociocultural, nos termos de G. Durand, compreende os movimentos míticos ascensionais, conforme os conteúdos nacionalizadores e discursos unívocos e descensionais, segundo os conteúdos não racionais e contraditórios, partindo do nível racional das ações humanas, passando pelo actancial até atingir o nível fundador, e vice-versa, respectivamente. Trata-se de um conceito que nos permite refletir, no plano do trajeto antropológico, acerca da espessura mítica, da redundância de algumas imagens obsessivas, sua coerência sincrônica e sua pregnância no interior das obras das culturas urbanas (mitologemas) e os seus desdobramentos em termos de mitos diretores, conforme os momentos históricos, as práticas sociais, as instituições, os documentos históricos, o patrimônio artístico e arquitetônico

Em termos de mitemas e mitologemas, as metrópoles contemporâneas encontram seu sentido no interior do universo de um processo civilizacional pós-colonial, de onde se destacam certas “constantes socioculturais” (expressão de processos homogeneizantes fixantes) e “ritmos socioculturais” (tributários de processos heterogeneizantes mínimos) que acabam por organizar, em certos arranjos, as formas que adota uma comunidade no interior das bacias semânticas que a compõem (DURAND, 1983, 1984).

As obras de Jean Delumeau (1978), acerca do lugar do medo na mentalidade das sociedades ocidentais, assim como de Philippe Ariès, sobre a morte no Ocidente (1990), ou mesmo de Norbert Elias (2001), sobre a solidão dos moribundos, entre outros, fornecem um complexo panorama sobre a “bacia semântica” em que as imagens da crise estão arranjadas como uma constelação de estrelas. Ao estudarmos essa bacia semântica, nos deparamos com as diversas tópicas socioculturais das feições da crise e com seu cortejo de símbolos nas quais brotam os cenários atuais das nossas modernas sociedades complexas.

Não estamos distantes da perspectiva fenomenológica do espaço advogada por Norberg-Schulz (1975), que afirma ser todo o espaço existencial, uma vez que toda a existência é espacial. Embora esta perspectiva conceitual acalme algumas das perturbações intelectuais que têm motivado as nossas pesquisas, não dá conta de uma reflexão mais densa sobre as formas por meio das quais os nossos grandes centros urbanos e industriais (o das cidades do Sul), no interior de um sistema-mundo pós-colonial, destacam as imagens da crise. Trata-se de imagens geradas em torno de narrativas fundacionais como deformidades da visão eurocêntrica, projetadas para além de seus territórios de origem (as cidades do

Norte), orientadas pelos mitos históricos e progressistas e por seus ideogramas respectivos (DURAND, 1979, 1981, 1983, 1984). A estética das formas das paisagens urbanas coloniais e pós-coloniais, entrelaçadas em seus destinos como espaço existencial, desafiam-nos, portanto, a repensar as figurações do Tempo que configuram nossas categorias interpretativas sobre elas.

Pensar as paisagens urbanas e suas visualidades da crise nos nossos estudos de Etnografia da Duração é refletir sobre a imaginação criadora dos grupos humanos atuando nas matérias do mundo, modulando-as e modelando-as e, neste sentido, apontam para a luta cósmica do humano com o seu meio cósmico, de onde as formas do teatro da vida urbana e as formas de vida social que ali transcorrem revelam o afrontamento e/ou repouso, o desafio e/ou comedimento e, por vezes, a animosidade e/ou a afeição que une o gesto humano àquilo que o cerca, ao espaço onde habita.

Crise da paisagem

Em fins dos anos 80, para muitos intelectuais dedicados aos estudos de paisagem, dois autores escreveram obras que marcaram uma época de reflexões sobre o conceito de “crise” aplicado ao conceito de paisagem e esse, ao fenômeno da “morte” de um espírito de época. Estamos nos referindo às obras organizadas F. Guery e A. Cauquelin (1989) e F. Dagognet (1982).

Esse é um conceito ou noção, como querem alguns, do uso do termo paisagem que não é restrito aos estudos antropológicos, uma vez que abarca outros campos do conhecimento como a História, a Geografia, a Arquitetura, ao Urbanismo e, obviamente, a Arte e a Literatura. Em ambas as obras está presente o debate em torno da nostalgia do conceito de paisagem nas modernas sociedades urbano-industriais e todo um processo que, hoje, alguns autores da Ecologia política nomeiam como “comercialização da natureza”, ao discutirem a empresa colonial planetária ocorrida em fins do século XIX, e expresso na pintura de paisagem, momento em que a matéria dos bosques, das árvores, do ar, das águas, das florestas, dos vales e das montanhas, e até mesmo dos espaços litorâneos (CORBIN, 1988, 1990), passa a ser representada como “produto”.

Ao correlacionar o termo “paisagem” ao cenário da crise de uma “organização sensível” para a compreensão do mundo desde a Modernidade, apesar dos particularismos de uma proposta para compreender a dinâmica da “consciência imaginante” do Ocidente moderno (DURAND, 1979), ambos os autores nos conduzem para o interior de uma reflexão das suas formas de ver e olhar o mundo e de suas visualidades. A crise, ou morte da paisagem, aponta

para os limites de certo regime estético das imagens, ou seja, no campo das artes, na sua condição de lugar mesmo do imaginário (SCHAMA, 1996).

Se, por um lado, o conceito de paisagem reivindica para a unidade indivisível da natureza um “ser-para-si” “eventualmente ótico”, estético e até mesmo atmosférico, tornando-o singular, um caráter que o arranca a essa unidade indivisível da natureza (SIMMEL, 1998), por outro, revela o estatuto da imaginação criadora humana como parte de um tal trajeto antropológico onde a ordem das coisas é recriada no interior de uma ordem sensível que está além da simples soma mecânica das suas partes e/ ou elementos. Na Etnografia da Duração, pretendemos pensar as visualidades urbanas para além das opacidades da autonomia das formas de vida social nas metrópoles contemporâneas e de suas modelagens visíveis, mas como uma espécie de obra de arte.

Sempre que vemos uma paisagem, e não mais um agregado de objetos naturais, temos uma obra *in status nascendi* (FLUSSER, 2007, p. 40), possibilidade do vir a ser de uma comunidade de destino. Em seus múltiplos olhares, as visualidades de que tratamos aqui, a partir do uso da expressão “paisagens urbanas”, permitem-nos etnografar o fluxo da vida humana, uma vez que, nos termos de Georg Simmel (1996), é uma forma de que “nasce quando a existência do ser, ou a pulsação da vida”, é depreendida da sua matéria inerte e se transforma, adquirindo densidade e profundidade. Ao fim e ao cabo, em nossos apontamentos sobre as visualidades urbanas como foco de uma etnografia da duração, devemos ficar atentos ao que Simmel (1998) nos alerta sobre a “tragédia da cultura” e a cidade moderna. Ou seja, a sobre determinação da metrópole como sede primordial de um processo de objetivação das formas de vida social, herdeira das inúmeras catástrofes metafísicas ocorridas no Ocidente judeu-cristão, considerada como matéria autônoma e indivisa, em suas relações controversas com as formas de vida interior às quais aludem, como espaços existenciais.

A tragédia da cultura nos ameaça constantemente, mas não nos sucumbe; a crise mesmo nos empurra da morte da cultura para a superação da inércia, em busca da pulsão da vida. Apoiamo-nos na crítica a uma tópica sociocultural (DURAND, 1984) específica, para nós, da “era dos positivismos” que atribuem a um conceito, o de paisagem, o estatuto de uma realidade autônoma (SIMMEL, 1996), desconsiderando tudo aquilo que não está visível, lá onde a vida humana pulsa em sua potência simbólica. O tema da “crise” da paisagem é, assim, fenômeno que participa do que Georg Simmel (1998) denominou “tragédia da cultura” da era moderna e que tão bem espelha o esforço de ruptura, no Ocidente, entre as figuras do homem da Civilização e do homem da Tradição, conforme assinala Gilbert Durand (1979).

Portanto, só há a crise da paisagem quando nos posicionamos dentro da épistème propagada pelo racionalismo ou cartesianismo e, principalmente, pelo positivismo lógico, entendendo o conceito de paisagem sob o prisma de uma razão sensível e imaginante. Aproximamo-nos mais uma vez da epistemologia bachelardiana de que a paisagem e as visualidades a que elas se referem são pensadas aqui como um espaço transcendental, desenhado pelos devaneios da imaginação criadora humana e por meio da qual acessamos a matéria do mundo como fenômeno que se pauta por uma poética.

Desfechos e remates

Temos visto até aqui que as imagens das crises e suas visualidades nos convidam a descobrir que as formas do social, capturadas e registradas no que denominamos “dados etnográficos” são, em suas origens, extremamente descontínuas, sendo possíveis de serem decifradas segundo as qualidades dos arranjos espaço-temporais. Estes, por sua vez, são oriundos de processos comunicacionais que interligam não apenas os indivíduos entre si, mas as sociedades humanas; arranjos por meio dos quais um corpo social se dá a ver aos olhos do/a etnógrafo/a em termos de uma conciliação possível e provisória de certas propriedades a ele/a associadas. Essas formas, apenas aparentemente, são da “natureza” da própria vida social, pois ela está diretamente relacionada a uma certa classe ou classes de situações vividas por seu corpo coletivo. Nas profundezas dos “efeitos de agregação” que se desprendem de tais arranjos há uma instabilidade sistêmica, tendo a presença, em sua ordenação, de elementos contrários ou opostos tanto quanto conciliatórios.

Assim, desarmonia/desequilíbrio/desproporção/, expressões que nutrem as imagens da crise e de suas visualidades aplicadas às paisagens urbanas, sob a égide da economia-mundo e seus mitos fundacionais eurocêntricos (BRAUDEL, 1985, 1992), precisam ser revistas à luz da razão sensível dos estudos da Sociologia Figurativa (MAFFESOLI, 1979, 1990) e dos fenômenos de longa duração que nos alertam para o fato de que, para a afirmação de toda e qualquer forma que assume a vida social, ela carrega em si um campo de possibilidades que conduz um corpo coletivo em direção à afirmação de uma face para si, em detrimento de outras tantas possíveis. Sem dúvida, trata-se de imposições e/ou pressões das censuras culturais prescritas por certos ambientes psicossociais e sócio-históricos à “consciência imaginante” de uma comunidade de destino.

Não há margem de dúvida, portanto, que, em nossos estudos de Etnografia da Duração, a noção de crise lhe é inerente, sempre nos provocando na direção da

desconstrução da concepção naturalista da vida social e do que nos habituamos a chamar de “natureza” do social para pensá-las desde “seus estados de existência” provisórios. Inspiramo-nos, nessa passagem, nos estudos da crise do mundo moderno de René Guénon (1986, p. 31, também 1994) como tributária das suas concepções epistemológicas sobre o conceito de “matéria”, com os quais dialogamos nos procedimentos de etnografia das feições do Tempo “pós-colonial”, e de suas expressões nas metrópoles contemporâneas e, por esse viés, como parte integrante das contingências das ações humanas no mundo.

O desafio para atingir a inteligibilidade de tais fenômenos está em aceitarmos o contraditorial como fenômeno inerente aos sistemas sociais e culturais, sendo a qualidade de seus arranjos aquilo que regula a transmutação do corpo social de uma matéria em outra. Procedemos segundo o princípio da incerteza e o consideramos como parte dos dilemas da prática etnográfica que não devem estar comprometidos com a forma específica por meio da qual um corpo social se dá a ver, cuidando ainda para não cair nas armadilhas de sua naturalização.

Sem dúvida, quando estamos em trabalho de campo, inúmeras vezes sofremos com a dispersão dos “dados etnográficos” na multiplicidade de universos simbólicos de onde nascem, crescem e adquirem sentido; outras vezes, somos afligidos com a possível aparência de desagregação das atividades humanas que tais dados aparentemente expressam e, em outras tantas, somos perturbados pela constatação de divisão infinita de formas de como um corpo social se expressa, se observadas no tempo. E, diante da inquietação que tudo isto nos provoca, nossa tendência, com base em teorias analíticas, é a de unificar o “fato etnográfico” pela ação consciente do/a etnógrafo/a, referindo-o segundo uma ordem supraindividual que lhe atribui, assim, uma “identidade narrativa” (RICPEUR, 1994).

Retomando o artigos propostos para um seminário com ênfase no conceito de crise, que realizamos no BIEV, no primeiro semestre de 2020, citemos o artigo de Joel Robbins, *Continuity Thinking and the Problem of Christian Culture Belief, Time, and the Anthropology of Christianity* (2007) acerca da obra dos Comaroff intitulada *Of Revelation and Revolution* (1991), do qual retiramos aqui algumas passagens que convergem, em alguns pontos, com nossos argumentos sobre os limites da teoria analítica para a crença na materialidade empírica do “dado” etnográfico. A observação se refere à crítica que o autor faz aos conceitos de forma e de conteúdo nos estudos dos Comaroff (1991) a respeito da expansão do ideário cristão na África do Sul e à insustentabilidade do tratamento unidimensional da tradição da cristandade na epistemologia por eles adotada (ROBBINS, 2007, p. 9).

A segunda observação diz respeito às advertências do autor sobre a tradição culturalista em Antropologia, seus princípios de “ciência da continuidade”, e às prerrogativas da “qualidade duradoura” dos “fatos etnográficos”, não “prontamente sujeitas a mudanças”, mas contribuindo para o pressuposto generalizado de que “as culturas perduram e são muito difíceis de mudar” (ROBBINS, 2007, p. 7).

A terceira observação trata da constatação do autor de que opor as representações do tempo no Cristianismo e as suposições sobre a sua natureza e a crença que o sustentam desfigura as ideias cristãs, eliminando uma dimensão na qual “mudanças radicais são possíveis”. Assim, as “perspectivas científicas modernas” (e, diríamos nós, características da tópica sociocultural associada às culturas ocidentais de origem judaico-cristã) significariam, por um lado, as formas fundacionais de conhecimento da Antropologia e representariam importantes impeditivos ao “autoentendimento disciplinar”. Por outro, tais perspectivas nos levam a perceber que a figura do antropólogo e suas formas de conhecimento não são dotadas de sentido para aquelas culturas que fazem parte da cristandade (ROBBINS, 2007, p. 9-11).

No quarto ponto, destacamos a honestidade intelectual do autor, que aponta, na contramão de uma simples adesão a ela, os limites dessa obra dos Comaroff, considerada como um “clássico da Antropologia da religião”, para o enfrentamento da presença do “outro cultural repugnante” que ali se faz presente (HARRDING, 1991, 1993).

Finalmente, no artigo do autor aqui mencionado, ressaltamos que as suas observações, ao relacionar os estudos sobre Cristianismo, Colonialismo e transformação cultural, dialogam sobre o que temos afirmado acerca das seduções, para muitos/as antropólogos/as, de um pensamento interpretativo que se dedica à adequação empírica dos “dados” etnográficos, ao atribuir-lhes um certo telos espiritual cristão, oriundo do colonizador (no caso dos Comaroff, os missionários protestantes), de onde nasce a “imagem empírica do Tswana não cristão” (ROBBINS, 2007, p. 7, também 2013).

As reflexões de J. Robbins nos lembram o artigo clássico de Roger Bastide (1965, p. 8), a propósito das complementariedades que aproximam as etnologias de Maurice Leenhardt às de Claude Lévi-Strauss e das reflexões que antagonizam os pensamentos de Émile Durkheim aos de Lévy-Bruhl acerca do “mundo cristão e o “mundo não cristão”. Neste artigo, Bastide comenta os caminhos da metamorfose do pensamento antropológico de interpretar o fenômeno da estrutura da razão humana e das suas manifestações, focada, seja na sua expressão “material”, e até certo ponto empírica, para daí refletir sobre

seus simbolismos, seja, ao contrário, como uma matéria de inesgotável riqueza, por meio da qual poderíamos definir toda a figura humana.

Para o autor, a discussão, entretanto, sofre os respingos dos debates filosóficos de Descartes e de Kant sobre a produção do conhecimento da Etnologia contemporânea (e tributária do movimento da cultura ocidental, em direção a uma sociedade industrial capitalista), na qual não há um lugar plausível para se pensar a via de mão que con-figura a razão humana, que transita de ideias confusas e obscuras às ideias claras e distintas, sendo a conversão de uma na outra sempre possível. Seu artigo nos convoca a retomar as catástrofes metafísicas de que trata Durand (1979) quando menciona a pressão do Positivismo sobre outras formas de ver e interpretar as sociedades e culturas humanas e a tendência a depreciar como explicações provisórias e incompletas por seu não pertencimento aos mitos fundacionais do Ocidente moderno. E nos obriga a concordar com outro autor, igualmente estudioso de outras tradições religiosas que não as ocidentais, para quem “reconhecer um espaço no seu interior para o conhecimento de outro gênero” significa frear a naturalização de suas formas. Sem dúvida, Roger Bastide (1965, p. 19) alerta-nos para o desafio que representam as nossas formas de produção do conhecimento antropológico ao reconhecermos o “caráter relativo de nosso pensamento”, revelando-nos as tendências que nos chegam do ambiente de onde deriva e convidando-nos “a ir mais longe.”

Pensar as imagens da crise e a supremacia de suas visualidades na interpretação das paisagens urbanas, no interior das economia-mundo pós-colonial contemporâneas, portanto, nos moldes de uma etnografia da duração, significaria incorporar em nossas próprias categorias de pensamento as figurações das formas instáveis para interpretar as formas diferenciadas com que as sociedades humanas se dão a ver, a si próprias e no diálogo com outras (HARDING, 1991), e isto sem abdicar do jogo sutil entre o diferente e o idêntico que as presidem, assim como da ausência de fronteiras entre ambos. Principalmente, faz-se necessário reconhecer a dupla presença do jogo de luz e sombra no interior dos arranjos das suas formas de vida, sempre provisórios, porque sempre em equilíbrio instável.

Com essas observações, finalizamos, afirmando a importância fundamental dos estudos do Imaginário, ressitoados na perspectiva da Etnografia da Duração, pois eles nos têm auxiliado a pensar a singular agitação da matéria do tempo, de onde emergem as formas de vida social nas metrópoles contemporâneas em suas figurações pós-coloniais, levando-se em conta o que Durand denomina “dignidade” da presença da alteridade no interior da

identidade de uma forma. E admitimos que a forma que elas manifestam são, em realidade, nas palavras de René Guénon, *materia secunda*, derivadas de uma *materia prima*, tendo em vista as complexidades das suas estruturas.

Neste ponto do estudo de Gilbert Durand (1989), numa retomada de alguns clássicos das Ciências Humanas e das Artes que o autor menciona, há adesão à conceptualização de Stéphane Lupasco (1947, 1987), uma vez que suas pesquisas e investigações lhe permitem aceder a uma “objetivação complexa” de seu objeto de conhecimento, às estruturas antropológicas do Imaginário.

E, não por acaso, finalizamos aqui nossas reflexões, retornando ao ponderado no início deste capítulo quanto aos desafios que a Etnografia da Duração nos impõe quando meditamos sobre as catástrofes metafísicas que se originaram no grande processo civilizacional do Ocidente moderno e suas modalidades de impérios coloniais bem como, no nosso caso, sobre as heranças para as formas do pensamento antropológico, em particular, auxiliando-nos a compreender a causalidade sistêmica que dinamiza as imagens da crise e suas visualidades nas metrópoles contemporâneas como inerentes às feições do tempo que regem as formas de vida social.

REFERÊNCIAS

- ARIÈS, R. **História da morte no Ocidente**: da Idade média aos nossos dias. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990. V. I e II.
- BACHELARD, G. **A dialética da duração**. São Paulo: Ática, 1984.
- BACHELARD, G. **A intuição do instante**. Campinas: Versus editora, 2007.
- BASTIDE, R. "La pensée obscure et confuse". **Revue Le Monde chrétien** (renomeada de Fé e vida), [s. l.], n. 75-76, p. 137-156, jul./dez. 1965. Disponível em: http://classiques.uqac.ca/contemporains/bastide_roger/pensee_obscur_e_confuse/pensee_obscur_e_confuse.pdf. Acesso em: 23 ago. 2020.
- BATESON, G. **Naven**: a survey of the problems suggested by a composite picture of the culture of a New Guinea tribe drawn from three points of view. Stanford, Stanford University Press, 1958.
- BATESON, G. Comunicación. In: LABORDA GIL, Xavier (org.). **La nuevacomunicación**. Barcelona: Editorial Kairós, 2005. p. 120-150.
- BATESON, G. **La nature et la pensée**. Paris: Seuil, 1979.
- BATESON, G. **Una Unidad Sagrada**: Pasos Ulteriores hacia una Ecología de la Mente. Barcelona: Editorial Gedisa, 1993.
- BENJAMIN, W. **A Obra de Arte na Era da sua Reprodutibilidade Técnica**. São Paulo: Brasiliense, 1987. Obras escolhidas, volume I.
- BENJAMIN, W. **Origens do drama barroco**. Rio de Janeiro: Brasiliense, 1984.
- BRAUDEL, F. **A dinâmica do capitalismo**. Lisboa: Teorema, 1985.
- BRAUDEL, F. **Escritos sobre a história**. São Paulo: Perspectiva, 1992.
- COMAROFF, J.; COMAROFF, J. **Of Revelation and Revolution, Volume 1: Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa**. Chicago: University of Chicago Press, 1991.
- COMAROFF, J.; COMAROFF, J. **Consciousness in South Africa**. Chicago: University of Chicago Press. 2008.
- COMAROF, J.; COMAROF, J. Etnografia e imaginação histórica. **Proa: Revista de Antropologia e Arte**, [s. l.], v. 1, n. 2, 2010. Disponível em: <https://ojs.ifch.unicamp.br/index.php/proa/article/view/2360>. Acesso em: 22 jun. 2020.
- CORBIN, A. **Território do vazio**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- CORBIN, A. **Le village des "cannibales"**. Paris: Aubier, 1990.
- DAGOGNET F. **Mort du paysage?**: philosophie et esthétique du paysage. Lyon: Editions Champ Vallon, 1982.
- DE CERTEAU, M. **A invenção do cotidiano**. Petrópolis: Vozes, 1994.
- DELUMEAU, J. **História do medo no ocidente 1300-1800**: uma cidade sitiada. São Paulo: Cia. de Bolso, 1978.

- DIDI-HUBERMAN, G. **Cascas**. São Paulo: Editora 34, 2017.
- DIDI-HUBERMAN, G. **Essayer Voir**. Paris: Éditions de Minuit, 2014.
- DOMINGOS, N.; PERALTA, E. **Dinâmicas coloniais e reconfigurações pós-coloniais**. Lisboa: Edições 70, 2013.
- DURAND, G. **Les structures anthropologique de l'imaginaire**. Paris: Dunod, 1984.
- DURAND, G. "Le Social Et Le Mythique Pour Une Topique Sociologique." **Cahiers Internationaux De Sociologie**, [s. l.], v. 71, p. 289-307, jul./dez. 1981. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/40689960>. Acesso em: 23 ago. 2020.
- DURAND, G. **Science de l'homme et Tradition**. Paris: Berg International, 1979.
- DURAND, G. **Mito e sociedade, a mitanálise e a sociologia das profundezas**. Lisboa: Regra do Jogo, 1983.
- DURAND, G. **Beaux-arts et archétypes**. La religion de l'art. Paris: PUF, 1989.
- DURAND, G. L'anthropologie et les structures du complexe. **Sociétés**, v. 98, n. 4, p. 7-13, 2007.
- ECKERT, C.; ROCHA, A. L. C. **Etnografia de rua**. Porto Alegre: Editora UFRGS, 2014.
- ECKERT, C.; ROCHA, A. L. C. **O tempo e a cidade**. Porto Alegre: Editora UFRGS, 2005.
- ECKERT, C.; ROCHA, A. L. C. **Antropologia da e na cidade**. Porto Alegre: Marcavisual, 2013.
- ELIAS, N. **A Solidão dos Moribundos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.
- FINKIELKRAUT, A. *et al.* **Penser la crise - lexique critique de la crise dans tous ses états**. Paris: Editions M-Editer,, 2015. Collection ABCdaire.
- FLUSSER, V. **Língua e realidade**. São Paulo: Annablume, 2007.
- FOUCAULT, M. **Les mots e les choses**. Paris: Gallimard, 1966.
- GUENON, R. **Le règne de la quantité et les signes des tempo**. Paris: Gallimard, 1986.
- GUENON, R. **La crise du monde moderne**. Paris: Ed. Gllimard, 1994.
- GUERY, F. E.; CAUQUELIN, A. **Crise du paysage?** Paris: Armand Colin, 1989.
- HARDING, S. Representing fundamentalism: The problem of the repugnant cultural other. **Social research**, [s. l.], v. 58, ed. 2, p. 373-393, 1991. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/40970650>. Acesso em: 23 ago. 2020.
- HARDING, S. A instabilidade das categorias analíticas na teoria feminista. **Estudos feministas**, [s. l.], n. 1, ano 1, p. 7-32, 1. semestre, 1993. Disponível em: <http://www.leg.h.cfh.ufsc.br/files/2015/08/sandra-harding.pdf>. Acesso em: 23 ago. 2020.
- HILLMAN, J. **Cidade e alma**. São Paulo: Ed. Nobel, 1993.
- LUPASCO, S. **Logique et contradiction**. Paris: PUF, 1947.

LUPASCO, S. **Le Principe d'antagonisme et la logique de l'Energie**. Monaco: Le Rocher, 1987.

MAFFESOLI, M. **La Conquête du présent**. Pour une sociologie de la vie quotidienne. Paris: PUF, 1979.

MAFFESOLI, M. **Au creux des apparences**. Pour une éthique de l'esthétique. Paris: 1990.

MAFFESOLI, M. **Eloge de la raison sensible**. Paris: Grasset, 1996.

MAFFESOLI, M. **No fundo das aparências**. Petrópolis: Vozes, 2010

MAFFESOLI, M. **O instante eterno**: o retorno no trágico nas sociedades pós-modernas. São Paulo: Zouk, 2003.

MAGNANI, J. G. C. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 17, n. 49, p. 11-29, jun. 2002. Disponível em: https://nau.fflch.usp.br/files/upload/paginas/de_perto_de_dentro_0.pdf. Acesso em: 23 ago. 2020.

MERLEAU-PONTY, M. **A natureza**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

MERLEAU-PONTY, M. **Notes de cours 1959-1961**. Paris: Gallimard, 1996

NICOLESCU, B. **O que é a Realidade?** Reflexões em torno da obra de StephaneLupasco. Campinas: Ed. Triom, 2001.

NORBERG-SCHULZ, C. **Nuevoscaminos de la arquitectura**: existencia, espacio y arquitectura. Barcelona: Blume, 1975.

ORDIONI, N. Le concept de crise: un paradigme explicatif obsolète? Une approche sexospécifique. **Mondes en développement**, [s. l.], n. 154, p. 137-150, 2011. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-mondes-en-developpement-2011-2-page-137.htm>. Acesso em: 23 ago. 2020.

PEIRANO, M. Etnografia não é método. **Horizontes antropológicos**, Porto Alegre, ano 20, n. 42, p. 377-391, jul./dez. 2014. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ha/a/n8ypMvZZ3rJyG3j9QpMyJ9m/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 23 ago. 2020.

RABINOW, P. **Antropologia da Razão**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.

RANCIÈRE, J. **A partilha do sensível**. Rio de Janeiro: Ed. 34, 2009b.

RANCIÈRE, J. **Le destin des images**. Paris: Fabrique, 2009a.

RICOEUR, P. **Tempo e Narrativa**. Petrópolis: Vozes, 1994. Volume I.

ROBBINS, J. Continuity Thinking and the Problem of Christian Culture: Belief, Time, and the Anthropology of Christianity. **Current anthropology: A world journal of the sciences of man**, [s. l.], v. 48, n. 1, p. 5-38, fev. 2007. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/10.1086/508690>. Acesso em: 23 ago. 2020.

ROBBINS, J. Beyond the suffering subject: toward an anthropology of the good. **Journal of the Royal Anthropological Institute**, [s. l.], v. 19, n. 3, p. 447-462, 2013. Disponível em: <https://rai.onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/1467-9655.12044>. Acesso em: 23 ago. 2020.

ROCHA, A. L. C. **Le sanctuaire du désordre, ou l'art de savoir-vivre des tendres barbares sous les Tristes Tropiques** - l'esthétique urbaine et la mémoire collective au sud du Brésil. Porto Alegre: Editora Independente BievUfrgs, 2020.

ROCHA, A. L. C.; ECKERT, C. **A preeminência da imagem e do imaginário nos jogos da memória coletiva em coleções etnográficas**. Brasília: ABA, 2015.

ROCHA, A. L. C.; ECKERT, C. **Etnografia da Duração: antropologias das memórias coletivas nas coleções etnográficas**. Porto Alegre: Marcavisual, 2013.

ROCHA, A. L. C. Tecnologias audiovisuais na construção de narrativas etnográficas, um percurso de investigação. **Revista de Antropologia**, Campos, v. 4, p. 113-134, 2003. Disponível em: <https://revistas.ufrpr.br/campos/article/view/1601/1349>. Acesso em: 23 ago. 2020.

ROCHA, A. L. C. As práticas políticas na escrita antropológica, etnografia em hipertextos e a produção de conhecimento em Antropologia. **ILUMINURAS**, Porto Alegre, v. 7, n. 16, p. 1-24 2006. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/iluminuras/article/view/9253/5330>. Acesso em: 23 ago. 2020.

ROCHA, A. L. C. *et al.* As fontes escritas do pensamento antropológico, seus dilemas e desafios-um ensaio. **ILUMINURAS**, Porto Alegre, v. 9, n. 21, p. 1-23, 2008a. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/iluminuras/article/view/9298/5369>. Acesso em: 23 ago. 2020.

ROCHA, A. L. C. *et al.* A desterritorialização dos saberes e fazeres antropológicos e o desentendimento no corpo de verdade da letra. **ILUMINURAS**, Porto Alegre, v. 9, n. 22, p. 1-25 2008b. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/iluminuras/article/view/9325/5393>. Acesso em: 23 ago. 2020.

SANSOT, P. **Les formes sensibles de la vie sociale**. Paris: PUF, 1986.

SANSOT, P. **Les gens du peu**. Paris: PUF, 1991.

SANSOT, P. **Poétique da la ville**. Paris: Klincksieck, 1994.

SCHAMA, S. **Paisagem e Memória**. São Paulo: Cia das Letras, 1996.

SIMMEL, G. A Filosofia da paisagem. Tradução de Simone Maldonado. **Revista de Ciências Sociais - Política & Trabalho**, [s. l.], v. 12, p. 15-24, dez. 1996. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/politicaetrabalho/article/view/6380>. Acesso em: 23 ago. 2020.

SIMMEL, G. Les problèmes de la philosophie de l'histoire. Paris: PUF, 1984.

SIMMEL, G. O conceito e a tragédia da cultura. *In*: SOUZA, J.; ÒELZE, B. (orgs.). **Simmel e a modernidade**. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1998.

SIMMEL, G. **Sociologie et épistémologie**. Paris: PUF, 1991.

THOM, R. **Paraboles et Catastrophes**. Paris: Flammarion, 1983.

THOM, R. **Prédire ne pas expliquer**. Paris: Champs Flammarion, 1991.

VELHO, G. **Individualismo e Cultura**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.

WAGNER, R. **A invenção da cultura**. São Paulo: Cosac Naify, 2010.



Acervo Biev, Rafael Devos, coleção A questão ambiental nas ilhas do Delta do Jacuí, 2007.



Acervo Biev, Leticia Ramos, Coleção Banco de Imagens e efeitos visuais, 1998.



Acervo Biev, Olavo Ramalho Marques, Coleção 3a Perimetral, 2003.



Revista do Globo Ano XXV No 607 06 a 13/03/1954



Acervo Biev, Revista do Globo Ano XXVIII No 701 19/10/1957.



Acervo Biev, Coleção Porto Alegre, ontem e Hoje, 1942.



Acervo Biev, Rosana P.Machado, Coleção Camelôs na Praça XV, 2002.

"... dois mofinos pardieiros, um no Largo da Forca e outro no Largo da Quitanda, arrancavam com a espinhosa responsabilidade de proporcionar ao burgo precisando um pouco de diverso... inclinando-se as preferências gerais para as festa ao livre que, aos domingos e dias santos, tinham lugar no tablado dos dois Largos onde troupes ocasionais de instrumentistas e funâmbulos ofereciam ao povo o variado programa de suas habilidades e proezas."
(Athos Damasceno, *Palco, salão e picadeiro*, 1956)



Acervo Biev, Patricia Rodolpho, Coleção A festa na politica, 1998.



Acervo, Biev, Jornal Zero Hora, 06/12/2009



Acervo BIEV, Coleção Porto Alegre, ontem e hoje, 1942.



Acervo BIEV, Leticia Ramos, Coleção Banco de Imagens e Efeitos Visuais, 1998.



Acervo Museu José Joaquim Felizardo -Biblioteca Sioma Breitmann



Acervo Biev, Leticia Ramos, Coleção Banco de Imagens e Efeitos Visuais, 1998.



Acervo Biev, Coleção Projeto Bará do Mercado Público/Petrobrás, 2008.



Revista do Globo Ano XVIII No 398 10/11/1945

"Porto Alegre, no seu extraordinário avanço civilizador, chega a causar espanto. De lustro em lustro o seu progresso é espantoso. (...) Realmente, muitos dos nosso mais belos edifícios saíram das cinzas de verdadeiros casebres. Isto no miolo da cidade."
(Aquiles Porto Alegre, *Através do passado*, 1920)

É dinâmica, a Avenida Ipiranga, mas é feia. Em seu centro flui, lento e putrefato, o Riacho – a nossa Cloaca Máxima. Nada de mal nisto. Hoje fazem casas em que as tubulações estão à vista; por que não o esgoto? Escatológico demais? Assim é a Avenida Ipiranga, a contradição entre o moderno e o arcaico, entre o refulgente e o repugnante.

(Moscir Scliar, *Os mistérios de Porto Alegre*, 1976)



Revista do Globo Ano XVIII No 398 10/11/1945



Acervo Biev, Olavo Ramalho Marques, Coleção Passagens urbanas, 2004.



Acervo Biev, Coleção, 40 Distrito e suas inundações, Jornal Zero Hora, 06/12/2009



Revista do Globo XXVI No 637 30/04 a 13_05/1955



Acervo Biev, Rafael Devos, Coleção A questão ambiental no arquipélago das ilhas, 2007.



Acervo BIEV, Coleção Banco de Imagens e Efeitos Visuais, Acervo pessoal Ana Luiza Carvalho da Rocha.

"O aspecto repulsivo que apresentavam essas praias em toda a extensão em que hoje se acham a praça e cais da Marinha e o da Rua da Alfândega não incomodará mais a quem demandar o porto desta cidade e nem os seus habitantes."

(Relato Antão Fernandes Leão, Assembléia Legislativa, 1/11/1860)



Acervo Biev, Rafael Devos, Coleção A questão ambiental no arquipélago das ilhas, 2007



Acervo Biev, Revista do Globo XXIV No 559 26/04/1952



Acervo BIEV, Patricia Rodolpho, Coleção a Festa na Política



Acervo Biev, Olavo Ramalho Marques, Coleção Passagens urbanas, 2003.



Acervo Biev, Revista do Globo Ano XVIII No 398 10/11/1945



Acervo Biev, XXVI No 637 30/04 a 13/05/1955



Acervo Biev, Revista do Globo 24/6/1944



Acervo Biev, Rosana Pinheiro Machado, Coleção Camclós na Praça XV



Jornal Zero Hora, 06/12/2009

"Os bairros proletários de Porto alegre estiveram sempre sujeitos a desolação das cheias. Seu território estava crivado de charcos, responsáveis em boa parte, pela mortalidade infantil, como foco de moléstias e seus portadores... . Depois o aterro dos terrenos alagadiços e consequente destruição de todos os focos, enchentes. Ubatuba de Faria, "Planos e realizações urbanísticas de Loureiro da Silva" (Porto Alegre: biografia de uma cidade, s.d)

O graffiti, a caminhada e o desenho: práticas da paisagem na região portuária de Pelotas/RS

*Fabrizio Barreto
Claudia Turra Magni*



Fotos: Fabrizio Barreto. jun/2016.

Caminhando pelas ruas do Porto

Caminhando pelas ruas da região portuária de Pelotas, cidade do extremo sul do Rio Grande do Sul, esbarra-se em ruínas de um outrora próspero pólo industrial instalado em fins do século XIX. Tais vestígios materiais denunciam a decadência econômica que assolou o município a partir da década de 1970 do século passado. Degradadas e com futuro incerto, as estruturas fabris, portuárias e ferroviárias desta área da cidade guardam relações com o que Walter Benjamin (2007) identificou nas “passagens” parisienses: elas materializavam os sonhos coletivos próprios à mitologia da modernidade. Para contar esta história, segundo o autor (1985), não se deve recorrer às narrativas memorativas e hegemônicas e sim “escovar a realidade à contrapelo”, como sugere o método de montagens contrastivas. Tomando o presente como ponto de fuga da história, Benjamin convida-nos a mergulhar em sonhos do passado para, então, procedermos ao despertar da consciência. Na busca deste despertar, recorreremos a montagens dialéticas, tendo como ponto de fuga imagens do presente, mais precisamente, as de *grafitti* encontrados em profusão nos muros, prédios e escombros desta região da cidade de Pelotas.

A ruína faz parte da lógica dos *grafitti*. Expressas nos interstícios da cidade, em suas zonas abandonadas e esquecidas, tais expressões de arte contemporânea guardam uma relação tensa e contraditória com aqueles monumentos que outrora inspiraram sonhos de progresso no contexto gaúcho. Esses *grafitti* congregam em si um paradoxo: ao mesmo tempo em que prolongam a agonia daquelas paisagens urbanas, eles também agenciam e são sintomas de suas transformações no tempo. Mas a compreensão do *grafitti* — considerando suas múltiplas dimensões — requer ultrapassarmos uma relação imediata com tais imagens, principalmente quando pensamos que sua legibilidade naquele contexto não está dada de antemão. Ela exige, de quem as investiga, que mergulhe e se coloque em risco nestas paisagens urbanas. Tal é o desafio colocado por Didi-Huberman (2012, p. 211-212), ao afirmar que conhecer a imagem requer “arriscar-se a por, uns junto a outros, traços de coisas sobreviventes, necessariamente heterogêneas e anacrônicas, posto que vêm de lugares separados e de tempos desunidos por lacunas. Esse risco tem por nome imaginação e montagem”.

O desejo de incorrer neste risco, através de deslocamentos no tempo e no espaço, assim como do exercício de imaginação e montagem das lacunas de diferentes narrativas (visuais, orais, sensíveis) e agências humanas e não-

humanas envolvidas neste fenômeno de arte de rua, foi o que moveu a pesquisa de mestrado em Antropologia Social de Fabrício Barreto (2018), orientada por Claudia Turra Magni, co-autores deste capítulo. Aqui, apresentamos reflexões oriundas desta etnografia e seus desdobramentos junto a estudantes do Ensino Fundamental, com quem foram realizadas atividades extensionistas: uma caminhada guiada, seguida de oficina de desenho inspirada pela experiência imersiva naquela "galeria a céu aberto" da cidade de Pelotas.



Fotos: Fabricio Barreto. jun/2016 - jun/2017.

O valor epistêmico da caminhada na cidade

No contexto urbano, sabemos, por meio da caminhada e dos usos dos espaços públicos, situamo-nos social e culturalmente, quando então um mundo se revela, em suas complexidades estéticas, de cores, atmosferas e texturas, à experiência de "praticar os lugares" (CERTEAU, 1998). Neste sentido, caminhar se conforma em uma experiência significativa para o processo de subjetivação das pessoas nas paisagens citadinas. Tal prática, cultivada por Baudelaire no século XIX e consagrada por Benjamin (1989) na figura do *flâneur*, se dá por intermédio do movimento lento, em conformidade com o tempo pedido das coisas. A lentidão é, assim, atributo dos que caminham (ou daqueles a quem foi negada a velocidade), expressão de resistência que se insurge contra o empobrecimento da experiência urbana, na contramão da velocidade desmedida exigida pela produtividade capitalista.

Esse modo de experiência intensiva da cidade era o mote da Internacional Situacionista, movimento de cunho político e artístico dos anos 1960 que aspirava transformações sociais diante de um quadro de alienação e passividade da sociedade. Os situacionistas visavam despertar a cidade moderna e futurista, reconfigurando-a para uma cidade lúdica e contemporânea. Neste sentido, estavam apoiados em teorias críticas em relação à sociedade de consumo e à cultura mercantilizada, pois a ideia de situacionismo "se relaciona com a crença de que os indivíduos devem construir as situações de sua vida no cotidiano, cada um explorando seu potencial de modo a romper com a alienação reinante e obter prazer próprio" (SITUACIONISMO, 2018).

Com a mudança dos sistemas de produção e do progresso da automação, ter-se-ia reduzido o tempo do trabalho a favor do tempo livre. Por isso era preciso resguardar do poder a utilização desse tempo não produtivo, que, em caso contrário, teria sido conduzido ao sistema de consumo capitalista por meio da criação de necessidades induzidas (CARERI, 2013, p. 98).

Os situacionistas se opunham à noção de produtividade a serviço do sistema capitalista, especialmente durante os horários livres dos trabalhadores. Propunham uma revolução que transformasse a realidade urbana, construindo situações, provocando novos comportamentos a partir de experiências alternativas na cidade que proporcionassem vivências autênticas aos indivíduos. A urbe, neste caso, passa a ser percebida como espaço lúdico, como um jogo para o próprio aprazimento, um espaço para ser vivido coletivamente, onde é possível perder o tempo útil para transformá-lo em tempo lúdico-constructivo, subvertendo-se a lógica capitalista/mecanicista.

Entretanto, a modernidade impôs ao cidadão ganhar tempo, irromper grandes distâncias no menor tempo possível. Acredita-se que pessoas velozes detêm a inteligência do mundo. Mas façamos um pequeno esforço reflexivo de nos colocarmos em uma viagem de trem, ou até mesmo de carro, ou ainda cruzando imensas avenidas em que é permitido maior velocidade de deslocamento. O que conseguimos observar das texturas da paisagem urbana do lado de fora? Nelson Brissac Peixoto (2003, p. 179) nos diz que “o pitoresco pressupõe um caminhante”, portanto, aquele que esquadrinha distâncias com velocidade, acaba por ver pouco, ou quase nada. Para o autor, “andar depressa é esquecer rápido, reter apenas a informação útil no momento” (IDEM, p. 213), dada a dinâmica do movimento e a fugacidade de ultrapassar as paisagens.

Para Paola Jacques, caminhar não deixa de ser um ato de resistência que se afirma como uma possibilidade de insurgência “contra a ideia do empobrecimento, perda ou destruição da experiência a partir da modernidade” (JACQUES, 2012, p. 19). A urbanista refere-se à experiência errática, à que ela atribui um viés de apologia à experiência da cidade: “Os errantes inventam outras possibilidades narrativas, outras formas de compartilhar experiências, em particular a experiência da alteridade urbana nas grandes cidades” (IDEM, p. 20). A potencialidade dos passos atentos em contraponto ao empobrecimento da experiência a partir da modernidade traz para o debate processos de resistência ou insurgência dos transeuntes, ao praticarem as cidades à sua maneira, mediante suas formas de errarem pelo mundo urbano e resignificá-lo.

Ao cunhar a proposta de “observação flutuante” no trabalho etnográfico, Colette Pétonnet (1982) atenta para a necessária disponibilidade plena do/a pesquisador/a em deixar-se guiar pelos/as interlocutores/as frente às situações imprevisíveis do trabalho de campo. Essa deambulação “desendereçada”, apontada por Soraya Simões (2008) na resenha daquela obra, sugere que diferentes modos de caminhadas na cidade se compõem como recurso de pesquisa.

Na mesma linha metodológica e também influenciadas por Jean Rouch, Cornelia Eckert e Ana Luiza Carvalho da Rocha (2003) preconizam a “câmera na mão” como instrumento técnico e epistemológico para a “etnografia de rua”. No ato mais ordinário do caminhar cotidiano, encontramos as pessoas que praticam a cidade a seu modo. É nele que se ancoram as descrições destes encontros que fazem emergir a história dos lugares, tornando-os “habitáveis” e narráveis. As antropólogas ainda rememoram o “*footing*”, expressão de um passado recente “que marca estilos de vida, de ser e estar na cidade moderna, uma sociabilidade informal que estetiza, no sentido lúdico, o direito à cidade” (ECKERT; ROCHA,

2020). Assim, elas apontam para a sociabilidade como um dos aspectos envolvidos na caminhada e nos usos do espaço público, na medida em que promove encontros por meio de diferentes formas de comunicação entre as pessoas. Considerando, ainda a dimensão do lazer, vale lembrar, por exemplo, do quanto o caminhar, para muitos, está envolvido em atividades de final de semana, como momento de quebra da rotina. No caminhar cotidiano, o pedestre se apropria do ambiente e tem a percepção ampliada para os detalhes da paisagem, promovendo maior interação com o espaço urbano, e, conseqüentemente, maior sentimento de pertencimento a ele.

Estamos falando em experienciar a cidade a partir do corpo, de perceber seus cheiros e sonoridades. Se atentamos majoritariamente às percepções visuais, por que não vivenciar a cidade a partir de seus cheiros? Quando cruzamos uma feira, ou uma região de bares e restaurantes, somos capazes de aguçar nosso paladar diante da profusão de diferentes aromas que constituem a paisagem odorífera. Enfaticamente, Jacques afirma que “a cidade é apreendida pela experiência corporal, pelo tato, pelo contato, pelos pés” (2012, p. 272).

Da mesma forma, Tim Ingold (2005), em sua defesa de uma abordagem ecológica, argumenta que “sentir” o caminho é um “processo-complexo” que envolve as habilidades de perceber e agir através da imersão em determinado contexto ambiental. O desafio aqui é valorizar o conhecimento gerado pelo movimento de lugar para lugar, assim como as práticas e itinerários que contribuíram para sua produção, trazendo à tona o caráter vivenciado dos percursos pelos quais conhecemos um ambiente e estabelecemos conexões e equivalências entre lugares. Para o autor, os lugares não têm posições e sim histórias: “[u]nidos pelos itinerários de seus habitantes, os lugares existem não no espaço mas, como nós, em uma matriz de movimento” (INGOLD, 2005, p. 76).

Guiados por esses referenciais, consideramos a importância do caminhar como processo epistêmico, o que nos leva a investigar o universo urbano enquanto caminhamos e não antes disso.

Aproximações paisageiras ao campo de pesquisa



Fotos: Fabricio Barreto. jun/2016 - dez/2017.

Embora toda a cidade de Pelotas seja marcadamente plana, a região portuária, também conhecida como zona da Várzea, está localizada em uma parte relativamente baixa em relação ao Centro da cidade, originariamente assentado sobre uma leve colina. Essa diferença de altitude, aparentemente irrelevante em termos topográficos, significou muito para definir projetos de plano diretor e saneamento em diferentes épocas do processo de urbanização do município. As ruas da região portuária são largas¹, caracterizando-se pelo traçado viário reticulado, o que oferece à paisagem uma impressão de amplitude, de modo que em muitas regiões, como a que nos atemos, o olhar do caminhante pode estender-se a longas distâncias.

Flanando por estas ruas, deparamo-nos com uma grande quantidade de edificações de apenas um pavimento, favorecendo essa percepção de um ambiente vasto e amplo. Como demonstrou Essinger (2009) em seu estudo sobre a antiga indústria pelotense, essas edificações situavam-se num espaço operário “entre a fábrica e a rua”. Conforme a autora, esta característica de várzea da região portuária, com tendência a alagamentos, foi um dos fatores que determinou o baixo custo imobiliário de lotes e terrenos, propiciando a instalação de fábricas e a construção de moradias de trabalhadores na região:

A maior incidência de residências de trabalhadores no entorno do local de trabalho se deu mais pelo fato da zona da Várzea ter concentrado um grande número de empresas e indústrias a partir do início do século XX, o que fundou na área um bairro operário, onde os lotes e os aluguéis tinham um preço menor, já que era uma região sujeita a alagamentos e estava localizada fora da zona servida pela infra-estrutura, mas mesmo assim próxima ao centro da cidade (ESSINGER, 2009, p. 121).

As “casas operárias” foram construídas por investidores que as alugavam aos trabalhadores da indústria. Tais edificações respeitavam uma tipologia que as deixou conhecidas como casas de meia-morada, ou casas de testada, “nas quais a porta principal abre-se diretamente para a rua, e um corredor lateral liga a frente aos fundos do prédio, onde está a cozinha; na fachada geralmente aparece uma porta e uma janela mais frequentemente, podendo aparecer duas” (ESSINGER, 2009, p. 139). Estas construções, que persistem na zona da Várzea, também ficaram conhecidas como casas em fita. Algumas preservam a arquitetura original. Outras, já descaracterizadas, abandonadas ou em ruínas, conferem à região um certo ar nostálgico. Isso se exacerba pela existência de prédios outrora destinados a atividades industriais, que ficaram anos em desuso, alguns dos

¹ O 1º Plano Diretor de Pelotas, elaborado em 1963, previa que ruas principais, coletoras de trânsito para as avenidas, teriam largura mínima de 20 metros (inciso III), e ruas locais, de trânsito lento, teriam largura mínima de 16 metros (inciso IV). Ambas as diretrizes citadas estão de acordo com o Art. 3º da Lei Municipal nº 1.672/1963, que aprova o Plano Diretor e suas diretrizes gerais.

quais foram requalificados para fins acadêmicos. Nessa paisagem anacrônica, a vitalidade da circulação de jovens convive com a destruição do casario antigo e a construção de prédios funcionais destinados à moradia estudantil.



Foto: Fabricio Barreto. jun/2016.

O caminhante que se dirige ao Cais do Quadrado e ao Porto da cidade chega às margens do Canal São Gonçalo, por onde afluíam as mercadorias que entravam e saíam da cidade, desde os seus primórdios. As embarcações carregadas de charque (carne salgada ao sol - base da economia regional no século XIX), zarpavam em direção ao Oceano Atlântico, via Lagoa dos Patos, e retornavam com produtos e pessoas provenientes de diferentes localidades. O sistema hídrico privilegiado da região favoreceu a comunicação de Pelotas com o restante do país, a região Cisplatina e países do exterior, tornando-se o principal meio de distribuição da produção charqueadora, que fez a fortuna da região. Assim, a constituição de um povoado que posteriormente se tornaria a cidade de Pelotas surge “a partir dos estabelecimentos saladeiris² de caráter artesanal, transformados, posteriormente, em empresas, voltadas para o mercado consumidor” (ARRIADA, 1994, p. 47).

A charqueada marcou profundamente a formação sócio-econômica do Rio Grande do Sul, constituindo, principalmente nas três primeiras décadas do século XIX, a

² Os estabelecimentos saladeiris eram as propriedades voltadas a produção de carne de gado salgada, o charque, posteriormente conhecidos como charqueadas.

maior fonte de riqueza de muitas regiões, sendo que em Pelotas ela teve papel crucial no desenvolvimento e posterior urbanização (IDEM; IBIDEM).

A economia charqueadora durou aproximadamente um século, o suficiente para alçar Pelotas como uma das cidades de maior renda no Brasil, o que viria a se concretizar na próxima etapa de desenvolvimento. Com o fim da escravidão, mão de obra que sustentava as charqueadas, e o conseqüente declínio da economia charqueadora, a cidade entra na era industrial. Mais uma vez, o potencial hídrico da região se torna um componente fundamental no desenvolvimento do estado do Rio Grande do Sul, não só em termos econômicos, mas também culturais e políticos.

Do Cais do Quadrado, o caminhante vislumbra a ponte ferroviária cruzando o Canal São Gonçalo. Hoje profundamente degradado e restrito ao transporte de cargas, o trem continua propagando sua sonoridade por toda a cidade, sobretudo em dias úmidos. No fim do século XIX, no entanto, como fruto da revolução industrial, a introdução e a progressiva expansão das vias férreas, haviam imposto uma visualidade renovada à paisagem urbana. A Estação Férrea de Pelotas, inaugurada em 1884, transformava o cotidiano da cidade.

Estava oficialmente aberta uma nova fase da vida cidadina, baseada nos tempos ferroviários: o relógio que controla o horário de ir para a estação ou chegar com a locomotiva, o tempo do deslocamento centro-estação, o tempo da espera, o tempo da viagem (SCHMITZ, 2013, p. 70).

Vinte anos depois, em 1904, a cidade, que já contava com aporte logístico para transporte hidroviário de mercadorias e matéria-prima, passava a dispor de um ramal ferroviário no porto, favorecendo o crescimento do polo fabril pelotense e estabelecendo a conexão necessária entre a região portuária, a capital do estado e o mundo.

Como podemos observar, a constituição fabril-industrial é um aspecto marcante da paisagem urbana a que nos atemos, e os vestígios de algumas das mais importantes fábricas do polo industrial pelotense, assim como das residências de operários que aí habitavam, persistem na atualidade. Se hoje muitos prédios estão abandonados, em ruínas ou requalificados para fins acadêmicos, em outros tempos representaram a pujança e mobilizavam o imaginário coletivo, utopias de progresso, imagens de desejo e adoração à mercadoria. Ou seja, uma paisagem que encarna a mitologia desta modernidade regionalmente situada, mas amplamente explorada pela literatura benjaminiana que nos obriga hoje a despertar dos sonhos de outrora. Naquela metrópole moderna floresceram imagens oníricas, materializadas nas construções, nas modas, nos transportes, na indústria: “[n]a cidade pós-

Revolução Industrial, onde 'lua e estrelas não vêm mais ao caso', [...] o cenário urbano 'surge, de um só golpe, ao fulgor da luz elétrica'" (BOLLE, 2000, p. 81). Se os sonhos coletivos do início do século passado apontavam as promessas de desenvolvimento impulsionados por novas tecnologias e descobertas, o enfrentamento constante entre o passado e o futuro acaba por relegar ao presente a premência do despertar da consciência crítica.

Nas palavras de Gilberto Velho, a sociedade complexa-industrial-moderna característica desse contexto metropolitano "está fundamentalmente ligada a uma acentuada divisão do trabalho, a um espantoso aumento da produção e do consumo, à articulação de um mercado mundial e a um rápido e violento processo de crescimento urbano" (VELHO, 2013, p. 89) que levam à coexistência de "uma pluralidade de tradições cujas bases podem ser ocupacionais, étnicas, religiosas, etc." (IDEM, p. 88). Diante da complexidade e heterogeneidade do meio urbano, a pesquisa antropológica, segundo Magnani (2012), exige que se leve em consideração os atores sociais, tanto quanto a paisagem urbana, a qual ele entende como "resultado de práticas e intervenções impostas pelos mais diferentes atores em sua complexa rede de trocas" (MAGNANI, 2012, p. 252). Para o autor, trata-se de uma paisagem socialmente construída. À etnografia urbana, portanto, cabe captar essa intersecção, esse duplo movimento entre atores e paisagem, evitando a dicotomia que opõe indivíduos e estruturas urbanas, natureza e cultura.

Tim Ingold (2021) radicaliza a crítica aos autores que entendem "paisagem" como algo exterior ao indivíduo, opondo assim mundos interno e externo. Na mesma medida, rejeita a ideia de paisagem como uma "imagem cultural", lógica que também opera pelo binarismo entre humano e natureza. Para ele, "vivendo nela, a paisagem se torna parte de nós, assim como fazemos parte dela" (INGOLD, 2021, p. 117). Ou, em outros termos, "a paisagem é o mundo como conhecido por aqueles que nele habitam, que nele ocupam seus lugares e percorrem os caminhos que lhes conectam" (IDEM, p. 120).

Em nosso universo de investigação, em que o *graffiti*, o "*pixo*"³ e outras inscrições aparecem como sintomas de transformação urbana, a imersão na paisagem da zona da Várzea acompanhada do registro fotográfico destas deambulações, levou ao trabalho de montagem de imagens e narrativas históricas e contemporâneas, com suas camadas e descontinuidades temporais e espaciais. Caminhar por essa paisagem é como visitar uma "galeria a céu aberto", onde

³ O *pixo* se caracteriza como forma não aleatória de marcar a cidade. Sua natureza estética, de ordem informal, toma o espaço público urbano como lugar privilegiado de manifestação. Atividade que envolve criações de índole ilegal, não-comissionada ou liminar, mas igualmente produções tradicionalmente minorizadas ou estigmatizadas em processo de legitimação artística. Um acontecimento a ser pensado e percebido pela diferença.

vestígios da história ainda pulsam, onde as inscrições aplicadas nas ruínas, nas paredes e nos muros de casas antigas e de prédios industriais abandonados ou requalificados nos provocam a viver uma tensão entre passado/presente, uma condensação heterogênea de diferentes temporalidades em constante devir.

Como já mencionado, dentre os desdobramentos da pesquisa etnográfica que tratou deste tema, está uma atividade extensionista realizada com estudantes do ensino fundamental, a partir de demanda de professoras de uma escola das proximidades. É sobre esta restituição da pesquisa junto à comunidade extra-acadêmica que nos ateremos a seguir.

Reverberações da pesquisa acadêmica junto a uma comunidade escolar: caminhada coletiva na paisagem da Várzea

A Escola Estadual de Ensino Fundamental Dr. Francisco Simões, também chamada de "Chico Simões", situa-se nas proximidades da região da Várzea, e a demanda de uma aproximação com o meio acadêmico chegou ao Laboratório de Ensino, Pesquisa e Produção em Antropologia da Imagem e do Som (LEPPAIS) em 2018, através de algumas de suas professoras⁴. Segundo estas, a Escola é frequentada por estudantes que habitam os arredores, onde a falta de recursos econômicos e de direito ao exercício da cidadania, assim como a violência e disputa de territórios entre diferentes facções do tráfico de drogas, incorrem em poucas perspectivas de futuro, baixa autoestima e desvalorização do meio urbano em que vivem os/as alunos/as.

O ambiente de violência não se restringe ao exterior da escola, como relatam as professoras, pois este cenário repercute em suas dependências internas e no cotidiano da sala de aula. Foi o caso, por exemplo, da briga entre facções do tráfico de drogas, que impediu dois alunos de permanecerem na mesma turma pelo fato de suas famílias estarem vinculadas a grupo rivais. As professoras também relatam que é possível identificar o momento em que o estudante passa a se envolver com o tráfico: é quando começa a usar roupas caras, tênis de marca e outros acessórios, como correntões de metal. Este contexto impreciso se estabelece tanto dentro, quanto nas imediações da Escola. Para muitos estudantes e docentes que habitam nas proximidades do porto e seus arredores, a região é tida como violenta e perigosa. O caminhar despreocupado é um temor cotidiano a que poucos se arriscam a fazer isoladamente.

⁴ A proposta converge para a missão deste Laboratório, de integrar ensino, pesquisa e extensão dentro do compromisso ético e político de tornar público todo o conhecimento produzido na e através da Universidade, em sua interação com a sociedade abrangente. Dentre os projetos em curso no LEPPAIS à época, uma etnografia coletiva com ex-ferroviários cujas famílias ainda habitam à margem dos trilhos do trem e a etnografia de Fabrício Barreto, a que ora nos atemos, adequavam-se perfeitamente à demanda.

Foi assim que Fabrício Barreto engajou-se no projeto, propondo às professoras e seus/uas alunos/as uma caminhada coletiva na paisagem da Várzea, com especial atenção aos *graffiti* como foco de percepção e reflexão sobre esse tipo de arte contemporânea e, posteriormente, como mote de (re)ação ao que vivenciaram, através de suas próprias expressões gráficas.

Participaram da atividade cerca de 20 estudantes da 7ª e 9ª séries, com idade entre 13 e 16 anos, e duas professoras da Escola: Vidalquina Coelho e Jussara Senna Costa Duarte, das áreas de Artes e de Português, respectivamente. Hamilton Bittencourt, técnico do LEPPAIS, também participou da caminhada, fazendo seu registro em vídeo e som. Posteriormente, esse material audiovisual e sonoro, assim como as fotografias de Fabrício Barreto, se decomuseram em dados de campo, revelando aspectos do movimento do grupo, de suas interações com a paisagem e entre participantes, além de comentários e de sonoridades do ambiente.

Considerando a provocação de Didi-Huberman (2012), sobre a necessidade de nos colocarmos em risco para conhecer a imagem através de processos de montagem e imaginação, demos início às atividades através de caminhada pelas ruas da zona da Várzea e a seguir, inspirados pela fruição do *graffiti*, realizamos uma oficina de desenho na Escola.

O ponto de partida para a deambulação foi a Rua Quinze de Novembro, n. 263, em frente à Escola Francisco Simões, situada foi a Rua Quinze de Novembro, 263 - Pelotas. Cada participante recebeu uma folha em tamanho A4, com a fotocópia da imagem de satélite da região que seria percorrida. Nela era possível identificar o traçado urbano com os nomes das ruas por onde passávamos, facilitando nossa localização durante o percurso. A marcação do trajeto previamente roteirizado pelo pesquisador estava apenas em seu próprio mapa, visando orientar o percurso pelos locais grafitados. Seguindo nossa sugestão, os estudantes utilizaram caneta para fazerem marcações em suas folhas durante a caminhada, sobrepondo à imagem de satélite informações e comentários subjetivos sobre suas percepções e reflexões.

Para Ingold (2005), mapear e conhecer são processos correspondentes, que implicam em movimento, em deslocamento de um lugar para outro - o que não significa que o conhecimento seja parecido com um mapa, ou que mapear seja o mesmo que elaborar um mapa. O mapa, ressalta o autor, é a forma visível que expressa uma determinada maneira de relacionamento dos indivíduos com o espaço geográfico, tem a marca do espaço institucionalizado com suas normas que regulam os acessos e as práticas sociais. Enquanto o mapa nos oferece uma representação pré-objetiva das coisas no espaço,

independentemente de algum ponto de vista particular, o ato de mapear, para Ingold, se constitui no "descobrir caminho", prática pedagógica que guiou a atividade coletiva.

Ao mapearmos as paisagens urbanas percorridas, as ruínas e os casarios antigos ganharam destaque, mas foram os *graffiti*, em diferentes formas de inscrições gráficas, que mais chamaram a atenção. A todo momento, alunas e alunos eram provocada/os a identificar diferenças entre as inscrições: diferenças no traço, na localização do desenho, na sua dimensão (no seu tamanho), no tempo estimado de execução, na altura em que se encontravam em relação à calçada... Enfim, as indicações do etnógrafo incitavam-nos a compreender as diferentes técnicas e disposições envolvidas na realização da inscrição. Em geral, elas são permeadas por códigos muitas vezes incompreendidos por aqueles que não se envolvem diretamente com a prática do *graffiti* e não partilham desta linguagem. As leituras possíveis requerem aprendizados e treinos do olhar para o reconhecimento destas formas de comunicação. A caminhada, portanto, foi seguida de informações que permitiram a decodificação das inscrições e instrumentalizaram os/as jovens para a leitura e melhor entendimento desta forma de expressão urbana.

Durante a caminhada, salientamos aos jovens que percebemos enquanto nos movemos e não apenas nos intervalos entre movimentos. Pois, como aponta Peixoto (2003, p. 179), a partir de uma "dialética de andar e olhar que se constitui a experiência escultórica", uma experiência corporal e estética, que nos possibilita assimilar a cidade. Seja pela visão, pelo tato, pelo contato ou pelos pés, a "experiência escultórica" se dá por meio de "alguém que constrói sua percepção a partir do movimento, não do olhar" (IDEM; IBIDEM). Portanto, propomos que o *graffiti* também fosse observado em movimento, tal como fazemos com uma escultura, por exemplo, o que reforça a ideia de que apreendemos os elementos da paisagem à medida em que a atravessamos e somos atravessados por ela, e não antes disso.

O registro fotográfico através do celular foi recurso estimulado durante o percurso, de modo a que os/as participantes estendessem a experiência da caminhada através das imagens capturadas e aguçassem a sua percepção em busca desta captura, variando o ponto de vista sobre o objeto: mais atrás, adiante, mais à frente, do outro lado, mais acima. Posteriormente, constituímos um grupo de *Whatsapp* para compartilhamento destas fotografias.

O percurso de aproximadamente quatro quilômetros foi percorrido num período de cerca de duas horas. O ritmo da caminhada permitia uma observação contínua, seguindo o fluxo de alternância entre o andar e o parar ao

longo do trajeto. Como sugere Magnani (2012, p. 297-298), procuramos “obedecer um timing que se distinguisse do andar apressado e alheio do usuário habitual, assim como do passeante descompromissado”. Uma caminhada sistemática, mas não exaustiva, capaz de fazer as pessoas deixarem-se “impregnar pelos estímulos sensoriais durante o percurso” (MAGNANI, 1996, p. 37).









Fotografias realizadas durante oficina com estudantes da escola Francisco Simões. Abr/2018.
Fotos dos participantes da oficina.

Tal como previsto, voltamos à Escola antes do intervalo de recreio, às 10h, para, a seguir, passarmos à outra etapa da atividade, quando então nos reunimos em círculo para conversar e partilhar nossas percepções, impressões e reflexões acerca dos *graffiti* que encontramos durante o percurso. Neste momento, as fotografias que realizamos durante a caminhada se tornaram aporte de rememoração, de modo que suas imagens e falas se complementavam e se retroalimentavam na formulação da experiência coletiva de praticar aquela paisagem urbana a partir da imersão ambulante.

Os/as jovens foram, então, provocados a relatar a caminhada que acabáramos de realizar. Ao perguntarmos o que acharam dos *graffiti* e se haviam percebido diferenças entre as inscrições, demonstraram ter compreendido as explicações do etnógrafo a respeito dos traços, assim como da identificação de assinaturas ou *tags*⁵ figuradas naquelas imagens. Perceberam que alguns desenhos eram mais sofisticados que outros e que existiam temporalidades distintas nas camadas de inscrições e grafias. Identificaram que, por vezes, o mesmo *tag* está em vários lugares, e o mesmo grafiteiro pode apresentá-lo em diferentes grafias. Perceberam a necessidade de "parar para perceber e pensar o que estava escrito ali". Entenderam que o *graffiti* pode ser uma escrita ou um desenho, mas que também pode ser as duas coisas. Expressaram estranhamento com algumas figuras: "cabeça com três olhos, depois um olho só", como mencionou um dos alunos. Houve perspectivas antagônicas sobre o que haviam visto: enquanto uma aluna sugere que seriam desenhos abstratos, outro aluno diz que, para ele, não eram abstratos. Alguém questiona qual seria a inspiração dos grafiteiros, e as hipóteses pululam de toda parte: elas viriam de sua "visão de mundo", seriam meios de "expressar as coisas de outra forma", resultado da "forma como vêem o mundo", da "vontade de detonar qualquer coisa", expressão de um "pesadelo". Uma jovem diz que prefere o desenho sem escrita, para não influenciar o olhar; outra fala que o artista está buscando expressar o seu pensamento. Quando questionados sobre o porquê de os artistas usarem os muros da cidade, um aluno respondeu que seria para chamar a atenção; outro diz que é para ser visto por todo mundo, e complementa: "se fosse só pra ele, como um desenho em casa, outras pessoas não poderiam ver".

Importante enfatizar que a condução da conversa não se propôs a realizar afirmações definitivas sobre a experiência da caminhada ou sobre

⁵ O *tag* é a assinatura do grafiteiro. Geralmente um *tag* é formado por letras estilizadas, mas também pode ser um desenho que identifique o artista.

graffiti, tendo-se o cuidado para não polarizar o debate entre o certo e o errado, ou algo que estabelecesse valores morais à prática do *graffiti*. Em vez disso, estimulamos os contrastes e a composição de ideias e opiniões que permitissem a polifonia na montagem de narrativas coletivas. Sem buscar uma conclusão categórica sobre o assunto, nosso propósito era o de fazer reverberar as relações que aqueles/as jovens acabavam de estabelecer com aquelas imagens na experiência deambulante, provocando estranhamento e admiração diante de um espaço citadino que, a princípio, lhes seria familiar, visto residirem nas proximidades.

Ao serem questionados sobre diferenças entre pixação e *graffiti*, todos demonstraram não ter dúvidas em identificar uma coisa e outra. Então, perguntamos se o *bombing*⁶ seria pixação ou *graffiti*, e a turma mostrou-se dividida em suas opiniões. Alguns diziam que era pixação, outros diziam que era *graffiti* porque a letra era diferente. Opinaram que a pixação era vandalismo, mas a conversa se desenrolou sobre esta forma de expressão estar relacionada à escrita, e o *graffiti*, ao desenho. Nesse sentido, a prof^a. Jussara levantou um questionamento interessante, referindo-se ao que chamou de letra “estilosa”. “A pixação com palavras, se não for uma letra estilosa, ela é pixação; se for estilosa é *graffiti*.” E continua: “Se quero ser um grafiteiro e não tenho aquele estilo e faço umas letras simples, isso vai ser o quê? Pixação?” — Perguntou. O questionamento conduziu a uma abordagem sobre as habilidades do artista de rua, ou algo como aprender a ser grafiteiro. Uma aluna fala que os grafiteiros têm que “saber fazer aquilo”, com isso, demonstram compreender que existe um treino para executar aquelas inscrições, o que vai ao encontro do questionamento sobre a existência ou não de aulas para aprender *graffiti*. Alguém menciona que um desenho mais bem resolvido pode depender do tempo que o artista dispõe para desenhá-lo. Outro aluno disse que “ele [o grafiteiro] fez o desenho dele e quer que outros vejam, senão não teria feito nada ali”. Identificam que por vezes as inscrições têm cunho crítico e “estão nas paredes da cidade pra todo mundo ver”. A prof^a. Jussara comenta que “eles [os grafiteiros] têm que pensar quais mensagens eles querem passar e o que o outro vai perceber daquilo ali”. Aproveitando a oportunidade da experiência da caminhada para a apreciação do *graffiti*, ela leva adiante a sua dimensão pedagógica: “O

⁶ *Bombing* ou *bomb* é uma inscrição urbana formada por letras, de aplicação rápida e caráter clandestino. Interlocutores informaram que demoram cerca de 3 minutos (ou menos!) para realização de um *bomb*.

mesmo acontece quando escrevemos. Não escrevemos para nós, mas para alguém ler. Precisamos escrever bem para fazermos entender o que queremos dizer.”

Não podemos esquecer que, subjacente à caminhada como modo de praticar a paisagem portuária em busca de fruição dos *graffiti*, está a proposta epistêmica já explicitada de promover uma experiência ecológica, sensorial e intelectual do corpo inteiro em movimento no ambiente urbano, fugindo assim à concepção dualista entre mente e corpo, indivíduo e seu entorno. A caminhada implica num metabolismo acelerado provocado pelo exercício corporal e estímulos constantes aos nossos sentidos. Nesses termos, a apreciação dos *graffiti* não requer somente a visão, mas todos os sentidos, indissociáveis entre si. Como explica Ingold (2008), visão, audição, tato, olfato e paladar promovem uma sinergia de sensações à medida em que o corpo se movimenta e interage ecologicamente com o meio. Aquela caminhada, como ato epistêmico, implicava na "educação da atenção" (INGOLD, 2010) de todos os sentidos, seja do tato na superfície das paredes e muros em que são inscritos os *graffiti* ou no contato das solas dos pés com os paralelepípedos próprios da região portuária; seja o sentido da audição do som do apito do trem que se propaga para toda a cidade, conforme o vento e a umidade do ar; ou ainda do olfato do mau cheiro que costuma exalar do precário sistema de escoamento das águas e esgoto das terras baixas, e assim por diante.

Nesse exercício coletivo, ressaltamos, portanto, a importância de estarmos atentos às percepções de nossos corpos em suas interações com os demais e com o ambiente, cujo clima agradável e ensolarado contribuiu para iluminar os *grafitti*, foco de nossa atenção. Daquela experiência corporal guiada pela descoberta das obras de arte urbana naquela "galeria a céu aberto", instalada espontaneamente numa região degradada da cidade, passamos à partilha de relatos, reflexões e questionamentos junto ao grupo. O debate, carregado de emoções, permitira a externalização de impressões e a construção de múltiplas montagens verbo-visuais acerca da experiência estética recém vivenciada.

O desenho como extroversão da experiência imersiva na paisagem urbana



Oficina escola Francisco Simões. abr/2018. Fotos Fabricio Barreto.

Durante a pesquisa etnográfica que precedeu esta atividade extensionista, alguns interlocutores ativos da cena do *graffiti* em Pelotas haviam afirmado que essa expressão artística passa pelo desenho. Nas palavras de POVO⁷, “é preciso saber desenhar pra grafitar”. Talvez essa não seja a opinião de todos os envolvidos com *graffiti*, até porque não estamos aqui fazendo diferenciações de técnicas de intervenção na cidade. Entretanto a prática do desenho pode ser um caminho de aproximação com esta arte urbana, e também um meio de fruição daqueles jovens em sua interação com o ambiente em que habitam, o qual costuma ser desvalorizado e estigmatizado, conforme relatado pelas professoras.

Conforme destaca Ballard (2011 *apud* AZEVEDO, 2016), a redescoberta do desenho na Antropologia sinaliza uma “virada gráfica”. Esta habilidade, que podia ser encontrada nos primórdios da disciplina, sobretudo para o registro de aspectos observáveis a partir do trabalho de campo, tais como paisagens, cultura material, fenótipos e expressões do folclore, foi se perdendo na formação do/a estudante. Na atualidade, entretanto tais experimentações, como sugere Kuschnir (2014), se pautam mais pelo tipo de conhecimento e interação gerados no processo de desenhar do que pelos resultados estéticos alcançados. Se Paul Valéry está certo ao afirmar que “[a]té mesmo o objeto mais familiar a nossos olhos torna-se completamente diferente se procuramos desenhá-lo - percebemos que o ignorávamos, que nunca o tínhamos visto realmente” (VALÉRY, 2013, p. 61), então podemos afirmar que o desenho contribui para o estranhamento do que nos é familiar (VELHO, 1981), meta cara à Antropologia *at home* (PEIRANO, 1999), que prevalece na produção antropológica brasileira.

Inspirado por estes e outros/as autores/as, o coletivo de pesquisa Antropoéticas do LEPPAIS tem incentivado o desenvolvimento desta habilidade através de oficinas práticas, leituras e reflexões teóricas, que contribuem tanto para a pesquisa etnografia, quanto para o ensino da Antropologia (MAGNI; HERZOG; BENEMANN *et al.*, 2018). Também na interlocução com a comunidade extra-acadêmica esse recurso tem se mostrado proveitoso, como foi o caso nesta atividade extensionista com a comunidade escolar.

Após a caminhada guiada, os relatos compartilhados da imersão na paisagem urbana deram vazão a outra forma de montagem imagética proposta ao grupo na sala de aula: a elaboração de desenhos coletivos com canetas de feltro, lápis de cor e de cera coloridos, em suporte de papel *craft* estendido no chão. A

⁷ Felipe Silva, conhecido como Povo, artista plástico, natural de Palmares do Sul/RS, morava em Pelotas/RS onde formou-se em Artes Visuais na Universidade Federal de Pelotas (UFPEL). Foi um dos interlocutores de pesquisa durante a dissertação de mestrado do trabalho em questão. Ele faleceu em 09 de fevereiro de 2019, aos 36 anos de idade, deixando importante legado para esta arte urbana.

partir dos questionamentos, ideias e opiniões sobre aquela experiência recente, assim como das imagens retidas na memória e captadas pelas telas de seus celulares, os/as jovens passaram à execução das figuras que lhes interpelaram. Para a maioria, afastada da prática do desenho desde a infância — coincidentemente desde a aprendizagem do letramento — o desafio de se expressar através desta linguagem, aparentemente rudimentar, toma ares complexos quando a remetemos ao *graffiti*.

Ao experimentarmos o desenho como processo epistêmico, torna-se oportuno fazermos a mesma pergunta que Didi-Hubermann (2012) coloca perante a imagem: a que tipo de conhecimento ela dá lugar?

Associado ao olhar lento e contemplativo, como o que buscamos promover através da caminhada coletiva, o desenho se opõe ao modo de acesso rápido e imediato de ver as coisas que prevalece na nossa atualidade devido à imensa proliferação, banalização e homogeneização de imagens. O ato de desenhar prolonga a relação de quem desenha com quem (ou o quê) desenha, gerando, assim “uma temporalidade estendida que se contraporía ao tempo ‘congelado’ pela fotografia ou ao ritmo mecânico do filme” (KUSCHNIR, 2016, p. 9). Ao recusar o instantâneo, o desenho “aponta para uma resistência à aparência e ao reconhecimento mais imediato das coisas através da projeção das nossas memórias, conhecimentos e experiências prévias do mundo” (CARNEIRO, 2011, p. 10).

Aina Azevedo (2016, p. 197) considera o desenho como um modo de “conhecer através do fazer’ e um ‘conhecer desde dentro’”. Para Ingold (2015), trata-se de uma descrição observacional, que estabelece ligação direta entre a percepção, os gestos e o seu traço. Algo que está relacionado a nossa experiência corporal do mundo, e o desenho é uma resposta do corpo a essa experiência.

O desenho subverte os pressupostos que sustentam a polaridade do texto e da imagem. Suas linhas nem solidificam-se em imagens nem se compõem nas formas verbais estáticas do texto impresso [...] Em vez disso, são transportados, em tempo real, em conjunto com os movimentos do mundo mundando, em uma relação em contínuo desdobramento entre olhos observadores, mãos gesticulantes e seu traço descritivo (INGOLD, 2015, p. 322).

No âmbito desta atividade com os estudantes do Ensino Fundamental, desenhar foi um modo de figurar e prolongar a experiência da deambulação na paisagem urbana, desafiando mão e corpo a investirem em gestos que respondessem à afecção potencializada pelo *graffiti*. Nesse sentido, a prática do desenho se configura como instrumento de construção de conhecimento, na medida que interpela o aporte pedagógico afirmando a expressão do processo

vivido, ou seja, aquilo que a pessoa que desenha passa a conhecer a partir da experiência de traçar o papel. Algo que podemos associar ao desenhar para ver, para conhecer, frente a uma atitude de interrogar e redescobrir. Se a experiência errática deambulatória de caminhada suscitada por esta atividade extensionista se afirma como possibilidade de descobrir formas de vivenciar a cidade numa perspectiva crítica e insurgente contra o empobrecimento de um sistema que cega e impõe um ritmo alucinado ao cotidiano, o desenho, por sua vez, se afirma como experiência estética que permite ao desenhador conciliar percepção, fruição, observação, participação e expressão.

Considerações finais

Em descompasso com as planificações urbanísticas, Michel de Certeau atenta para os "praticantes ordinários da cidade [...] caminhantes, pedestres, *Wandersmänner*, cujo corpo obedece aos cheios e vazios de um 'texto' urbano que escrevem sem poder lê-lo" (CERTEAU, 1998, p. 171). Os praticantes ordinários atualizam projetos em seus usos e experiências cotidianas na urbe. São caminhantes que reinventam urbanismos, constituindo cidades por meio de práticas estranhas ao espaço geométrico. Se existe uma ordenação para o uso das coisas, o caminhante a atualiza, ou seja, ele tanto as faz ser como aparecer na cidade. Mas, também as desloca e inventa outras (improvisações da caminhada, atalhos). O caminhar constitui-se, portanto, em uma atividade criadora, em que o gesto humano sobre a superfície maleável imprime uma grafia. Ou seja, a ordem urbanística pré-figura mas não determina. Nessa interação, o ser humano transforma e é transformado, aspecto que se dá nas relações com as paisagens enquanto um conjunto de "lugares praticados" (CERTEAU, 1998). O protagonista da experiência urbana integra-se, então, a uma paisagem, experimentando um duplo vínculo com esse espaço, reflexo e espelho dessa interação. Uma vez que diz respeito ao ato de modificá-la e ser modificado, ao mesmo tempo, representa e é a paisagem, adentrando o campo da estética, em que sentimento e emoção têm a capacidade de conformar lugares de memória e pertencimento (SILVEIRA, 2009).

Podemos inferir que, por mais perigoso e inóspito que alguns territórios citadinos possam parecer, habitantes das metrópoles não irão deixar de caminhar. Basicamente por obrigação, por necessidade de algum deslocamento diário, mas não como opção plausível para usos dos espaços públicos enquanto ambientes de sociabilidade. O que observamos hoje são governantes operacionalizando políticas que negligenciam a escala humana em planos de desenvolvimento urbano, priorizando o transporte motorizado em detrimento ao deslocamento pedestre e

deixando o caminhante à sua própria sorte frente às ameaças de agressão e pilhagem. Ainda vivenciamos uma lógica constituinte dos sistemas de transportes estabelecida no Brasil em meados do século XX, que visava acomodar carros nas ruas de uma cidade industrial. Neste sentido, o fomento à mobilidade à pé favoreceria que mais pessoas caminhassem em seus deslocamentos diários, o que, a princípio, promoveria maior qualidade de vida para os habitantes da urbe e para a própria cidade como um todo. Entretanto, as práticas do espaço contrapõem atores sociais e políticas públicas voltadas para a organização e reorganização de lugares na malha urbana, configurando embates de cidadania.

Em um processo de permanente devir, de um presente ao mesmo tempo concluído e inconcluso, explicitando o caráter efêmero do urbano, Henry Lefebvre (2001), atento às necessidades da urbe e seus habitantes, contribui com a noção de direito à cidade, que:

se manifesta como forma superior de direitos: direito à liberdade, à individualização na socialização, ao habitar e ao habitat. O direito à obra (atividade participante) e o direito à apropriação (bem distinto do direito de propriedade) estão implicados no direito à cidade. (IDEM, p. 135)

A caminhada afirma-se, assim, como possibilidade de experiência urbana, se opondo ao empobrecimento dos espaços públicos, como mencionamos anteriormente. Por meio da caminhada, realizamos encontros, narramos nossas vivências, constituímos cidades e somos constituídos subjetivamente. Não é suficiente caminhar como um ato de resistência, ou mesmo de insurgência contra as impossibilidades de compartilhamento e intercâmbio de experiências. Como queriam os situacionistas, é preciso vivenciar as cidades como espaço lúdico-criativo, onde nos deixamos levar por e em derivas de descobertas junto às alteridades urbanas.

A experiência da caminhada com estudantes da escola Francisco Simões, não se configura propriamente como uma reivindicação ou um manifesto de direito à cidade. Concebê-la como tal seria suplantando excessiva responsabilidade a tal expressão movida por jovens que procuram, muitas vezes, se situar em um ambiente inóspito e excludente. Mas reivindicar espaço significa direito de sobrevivência, acessos, igualdade e inclusão, e neste sentido, o *graffiti* é sim uma voz, dentre tantas na cidade, a fazer ver alteridades que se entrelaçam e se repelem, se atraem e se excluem nesta malha urbana. Uma voz periférica, como tantas outras. Artistas urbanos explicitam esse fazer cidade que subverte planos urbanísticos. Os *graffiti* situam, incluem, e, como portais, possibilitam espaço àqueles que se deixam interagir, que se permitem o tempo lento da observação, fazendo da caminhada uma tática de desaceleração da velocidade do mundo.

Neste relato etnográfico, almejamos ressaltar as dimensões epistêmicas, estéticas e pedagógicas de um processo de investigação, experimentação e imaginação coletivas no ambiente urbano. Quando nos propomos a instigar as pessoas na observação do *graffiti* da região portuária pelotense, buscamos também promover a prática da caminhada, da percepção atenta, da inteiração e apropriação da paisagem citadina. Um exercício a nos provocar uma permanente tensão entre estranheza e familiaridade. E assim, ainda que inóspita às práticas cotidianas, essa caminhada tornou-se um evento coletivo, capaz de estimular questionamentos, aguçar criatividade, potencializar habilidades, trazer novas cores, significações e incitações sobre modos de apropriação da cidade - mesmo que seja, através do *graffiti*.

REFERÊNCIAS

- ARRIADA, Eduardo. **Pelotas: gênese e desenvolvimento urbano (1780-1835)**. Pelotas: Editora Armazém Literário, 1994.
- AZEVEDO, Aina. Um convite à antropologia desenhada. **METAgraphias: metalinguagem e outras figuras**, [s. l.], v. 1 n. 1, p. 194-208, mar. 2016. ISSN 2448-1246. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/metagraphias/article/view/50/31>. Acesso em: 23 ago. 2020.
- AZEVEDO, Aina. Desenho e antropologia: recuperação histórica e momento atual. **Cadernos de Arte e Antropologia**, [s. l.] v. 5, n. 2, p. 15-32, 2016. Disponível em: <https://journals.openedition.org/cadernosaa/1242>. Acesso em: 23 ago. 2020.
- BARRETO, Fabricio. **A cidade e seus graffiti: uma etnografia de rua na região portuária da cidade de Pelotas/RS**. 2018. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2018. Disponível em: <http://guaiaca.ufpel.edu.br:8080/handle/prefix/4304>. Acesso em: 23 ago. 2020.
- BENJAMIN, Walter. **Passagens**. Belo Horizonte/São Paulo: Editora UFMG/Imesp, 2007.
- BENJAMIN, Walter. **Magia e Técnica, Arte e Política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.
- BENJAMIN, Walter. O Flâneur. *In*: _____. **Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo**. São Paulo: Brasiliense, 1989. Obras Escolhidas. V. III.
- BOLLE, Willi. A Metrópole como espaço imagético. A construção do olhar sobre a cidade na Obra das Passagens. *In*: _____. **Fisiognomia da metrópole moderna: representações da história em Walter Benjamin**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2000.
- CARNEIRO, T. Desenhar o olhar sobre o mundo. *In*: SALAVISA, E. (org.). **Diários gráficos em Almada: “Não somos desenhadores perfeitos”**. Almada: Câmara Municipal/Museu da Cidade, 2011.
- CERTEAU, Michel de. Terceira parte - Práticas de espaço. *In*: _____. **A invenção do cotidiano: Artes de fazer**. 3. ed. Petrópolis: Ed. Vozes, 1998. p. 169-215.
- DIDI-HUBERMAN, G. Quando as imagens tocam o real. **PÓS: Revista do Programa de Pós-graduação em Artes da EBA/UFMG**, Belo Horizonte, v. 2, n. 4, p. 206-219, nov.2012/abr. 2013. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/revistapos/article/view/15454>. Acesso em: 26 abr. 2021.
- ECKERT, Cornélia; CARVALHO DA ROCHA, Ana Luíza. Etnografia de Rua: Estudo de Antropologia Urbana. **ILUMINURAS**, Porto Alegre, v. 4, n. 7, p. 1-22, 2003. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/iluminuras/article/view/9160/5258>. Acesso em: 23 ago. 2020.

ESSINGER, C. V. Entre a fábrica e a rua: a Companhia Fiação e Tecidos Pelotense e a criação de um espaço operário, Bairro da Várzea, Pelotas, RS (1953-1974). Revista memória em rede, **Pelotas**, v. 1, n. 1, dez.2009/mar.2010. Disponível em: file:///mnt/5B6C28FF5E4B1104/DOWNLOADS/9569-32214-1-PB.pdf. Acesso em: 3 ago. 2019.

INGOLD, Tim. Jornada ao longo de um caminho de vida: mapas, descobridor-caminho e navegação. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 25, n. 1, p.76-110, 2005. Disponível em: <https://religioesociedade.org.br/wp-content/uploads/2021/09/Religiao-e-Sociedade-N25.01-2005.pdf>. Acesso em: 23 jan. 2021.

INGOLD, Tim. Da transmissão de representações à educação da atenção. Educação. **EDUCAÇÃO**, Porto Alegre, v. 33, n. 1, p. 6-25, jan./abr. 2010. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/faced/article/view/6777/4943>. Acesso em: 23 ago. 2020.

INGOLD, Tim. Desenhando juntos: fazer, observar, descrever. *In: _____*. **Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição**. Petrópolis: Vozes, 2015.

INGOLD, Tim. A Temporalidade da Paisagem. *In: BESSA, Altamiro*. **A unidade múltipla: ensaios sobre a paisagem**. Belo Horizonte: Escola de Arquitetura da UFMG, 2021.

INGOLD, Tim. Pare, olhe, escute! Visão, audição e movimento humano. **Ponto Urbe**, [s. l.] n. 3, p. 1-53, 2008. Disponível em: <https://doi.org/10.4000/pontourbe.1925>. Acesso em: 23 ago. 2020.

JACQUES, Paola Berenstein. Elogio aos Errantes. Salvador: EDUFBA, 2012.

KUSCHNIR, Karina. Ensinando antropólogos a desenhar. **Cadernos de Arte e Antropologia**, [s. l.], v. 3, n. 2, p. 23-46, 2014. Disponível em: <https://journals.openedition.org/cadernosaa/217>. Acesso em: 23 ago. 2020.

KUSCHNIR, Karina. A antropologia pelo desenho: experiências visuais e etnográficas. **Cadernos de Arte e Antropologia**, [s. l.], v. 5, n. 2, p. 5-13, 2016. Disponível em: <https://doi.org/10.4000/cadernosaa.1095>. Acesso em: 23 ago. 2020.

LEFEBVRE, Henry. **O Direito à Cidade**. São Paulo: Centauro, 2001.

MAGNANI, J. G. C. **Da periferia ao Centro**: trajetórias de pesquisa em antropologia urbana. São Paulo: Terceiro Nome, 2012.

MAGNANI, J. G. C. Quando o campo é a cidade: fazendo antropologia na metrópole. *In: MAGNANI, J. G. C; TORRES, L. de L. (orgs.)*. **Na Metrópole**: textos de Antropologia Urbana. EDUSP: São Paulo, 1996.

MAGNI, C. T. *et al.* Desenhar para quê? Experimentações antropológicas em pesquisa e ensino. **Áltera –Revista de Antropologia**, João Pessoa, v. 1, n. 6, p. 136-165, jan./jun. 2018. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/altera/article/view/38352/19410>. Acesso em: 23 ago. 2020.

PEIRANO, Mariza. “Antropologia no Brasil (alteridade contextualizada)”. *In: MICELI, Sergio (org.)*. **O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)**. São Paulo: Sumaré, Anpocs. 1999. p. 225-266.

- PEIXOTO, N. B. **Paisagens Urbanas**. São Paulo: Editora SENAC São Paulo, 2003.
- SANTAELLA, L. **Percepção**: fenomenologia, ecologia, semiótica. São Paulo: Cengage, 2012.
- SANTOS, M. **A natureza do espaço, técnica e tempo, razão e emoção**. 4. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.
- SCHMITZ, Maira Eveline. **Nas asas do vapor**: construção do espaço ferroviário em Pelotas/RS (fim do séc. XIX - início do séc. XX). 2013. Dissertação (Mestrado em História) - Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Pelotas, 2013. Disponível em: <https://wp.ufpel.edu.br/ppgh/files/2016/09/dissertacao-maira-schmitz.pdf>. Acesso em: 13 dez. 2018.
- SILVEIRA, Flávio Leonel Abreu da. A paisagem como fenômeno complexo, reflexões sobre um tema interdisciplinar. *In*: SILVEIRA, Flávio Leonel Abreu da; CANCELA, Cristina. **Paisagem e Cultura**: dinâmica do patrimônio e da memória na atualidade. Belém: EDUFPA, 2009.
- VALÉRY, Paul. **Degas Dança Desenho**. São Paulo: Cosac Naify, 2012.
- VELHO, Gilberto. **Individualismo e cultura**: notas para uma Antropologia da sociedade contemporânea. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.
- VELHO, G. Unidade e fragmentação em sociedades complexas. *In*: VLANNA, H; KUSCHNIR, K; CASTRO, C. (orgs.). **Um antropólogo na cidade**: ensaios de antropologia urbana. Rio de Janeiro: Zahar, 2013, p.110-124.

Imperatriz e seus fotógrafos urbanos: caminhadas, Velo[cidades] e enquadramentos na cidade

Jesus Marmanillo Pereira

Introdução

A rua, nos exercícios etnográficos, se coloca para nós como um arranjo espaço-temporal onde a vida social se desenrola nas suas mais diversas formas. São múltiplas facetas da rua que o etnógrafo conhece em sua inserção na “pesquisa de campo” que são narradas pelas imagens etnográficas da escrita, da foto, do vídeo, do som e que aqui são interpretadas como poética das ruas acomodadas nos ritmos temporais da vida cidadina (ROCHA; ECKERT, 2015, p. 13)

Ao pesquisar na rede *Instagram* e em *blogs* locais é possível notar uma série de perfis destinados aos registros imagéticos do cotidiano urbano da cidade de Imperatriz-MA. Ao observar as fotografias e estabelecer contato com alguns fotógrafos locais, verificamos que imagens deles traduziam uma concepção simbólica a respeito da cidade, e sinalizam a existência de duas práticas valiosas para os estudos de antropologia urbana: caminhar e observar. Partindo desse contexto, o presente artigo visa compreender a experiência da fotografia urbana, na referida cidade, por meio da análise da observação do trabalho e das narrativas de um fotógrafo de rua chamado Daniel Sena. Analisando o itinerário e o “olhar” dele, buscaremos os diferentes ritmos, velocidades, e especificidades dessa metrópole localizada na Amazônia maranhense¹.

Teoricamente, nos baseamos na ideia de compreensão (SIMMEL, 2001), fundamentada tanto na busca de um sentido atemporal, empático psicossocial e objetivo atento aos indivíduos, quanto por uma valorização da realidade contextual que consolida as formas como fatos. Ou seja, uma compreensão isolada (conteúdos) e pautada na abstração e a continuidade desse processo em termos de fatos narrados que se materializam em uma história social (formas). O

¹ Segundo o IBGE (2010) a cidade possui uma população de 253.873 habitantes, sendo a segunda maior cidade do estado do Maranhão, e o centro da região metropolitana do sudoeste maranhense (RMSM), instituída pela Lei Complementar Estadual nº 89 de 2005. Ela é composta pelos municípios de Imperatriz, João Lisboa, Senador La Rocque, Buritirana, Davinópolis, Governador Edison Lobão, Montes Altos e Ribamar Fiquene. A população total estimada para 2016 é de 353.428 mil habitantes.

referencial Simmeliano (2003; 1967; 2006) nos possibilitou, também, compreender a cidades pelas narrativas e experiências, ressaltando as dimensões simbólicas, estéticas, das emoções e estímulos psicossociais e das sociabilidades.

Ancorados nesses objetivos e referenciais, orientamos a pesquisa de campo para a coleta de relatos do referido fotógrafo, a análise contextual e hermenêutica de suas imagens e percepções, pesquisas documentais sobre um bairro na qual ele desenvolve a prática fotográfica desde 2012. Nesse sentido, a narrativa aqui posta é fundamentada, principalmente, por meio das histórias vividas nas ruas da cidade (ROCHA; ECKERT, 2005). Sendo, portanto, dividida em dois tópicos que representam parcialmente o itinerário de nosso informante: 1) o caminho e o caminhar nas ruas, e 2) uma fotoetnografia no bairro da CAEMA

Os caminhos e o caminhar nas ruas

Nascido em Taubaté, em 1982, Daniel Sena chegou em Imperatriz em 1995, com 13 anos de idade. Entre os 6 os 8 anos, ele já tinha contato com as imagens pois um hobby do pai dele era filmar a família. Segundo ele, o pai era um entusiasta e possuía aparelhos que nem a televisão da época possuía. Ele explica:

Aí desde jovem eu tinha acesso.. as primeiras eram muita pesadas.. Mas mesmo assim comecei a brincar. Depois vieram umas mais leves. Grandes, porém mais leves e eu já deveria ter uns 8 a 10 anos eu acho. A coisa que eu mais gostava de filmar era jogos de botão. A gente até narrava inspirado pela TV band, Luciano do Vale e Silvio Luís (SENA, entrevista realizada em maio de 2020).

Em 2011.2 ele ingressou na Universidade Federal do Maranhão, local que gerou uma mudança de planos. Lá conheceu Rosana Ferreira Barros que lhe ensinou muito sobre fotografia. Ela é de imperatriz e estudava jornalismo desde 2008. Em um diálogo com a informante, ela nos explicou que o interesse pela fotografia estava muito vinculado ao ambiente acadêmico pois apareceu primeiramente como um objeto de pesquisa que fosse comum as duas graduações que realizava na época (Jornalismo na UFMA e História na UEMA)². Em 2011 comprou uma câmera Nikon D90, e no ano seguinte uma Nikon D3100 que foi justamente a câmera que propiciou os primeiros aprendizados de Daniel Sena.

² Como resultado dessas graduações foram produzidas as monografias “O olhar fotografias “Procissão em fotografias da padroeira de Imperatriz do Maranhão” para o curso de Jornalismo, e “O olhar fotográfico de Albé Ambrógio: uma perspectiva pedagógica para o regaste de cenários históricos de Imperatriz na década de 1960 e 1970.

Esse interesse comum deles materializou-se na empresa Imperatriz Fotos (IF)³ que era dedicada a prestação de serviços fotográficos, mais especificamente fotojornalismo. Ela foi aberta oficialmente em 14 de dezembro de 2012 e comunicava-se com o público por meio de um site, um blog e das redes sociais. Ela explica que, eles faziam assessorias, fotos para jornais, divulgação de eventos, imagens que expressavam o que acontecia em eventos como: feiras de comércio, feira de livros, divulgação da cidade. Sobre o IF, Bueno e Batalha (2005, p. 215) percebem que se trata de “uma referência na valorização da fotojornalismo e um incentivo a melhoria da qualidade do trabalho por meio da cobertura de imagens”.

Daniel Sena discorre que aquela situação fez com que ele fotografasse muito pois tinha que postar as imagens no IF e realizar os outros trabalhos de books fotográficos relacionados as festas de casamento, formatura, aniversário entre outros. Ele explicou que aquela experiência o fez acelerar o ritmo de aprendizado. A empresa ficou conhecida e isso proporcional uma parceria com o jornal Correio Popular, onde eles dispunham de uma coluna.

Todo dia tinha uma reportagem fotográfica. Dos mais diversos temas. **Aí isso me fez andar pela cidade. Andar para a rua. Achar o que falar e fotografar.** Foi bem massa. Eu cresci junto com o site. Tínhamos todos os dias um tema pra postar várias fotos (SENA, entrevista realizada em maio de 2020, grifo nosso).

Aquele tempo caracterizou um período de experiência e aprendizado na prática fotográfica deles. Algo que fica claro nas narrativas de nossos informantes é uma distinção entre as situações extraordinárias e as cotidianas que ocorriam na cidade. Se por um lado existiam as coberturas de eventos, por outro, também foi possível anúncios no IF que chamavam o leitor para conhecer o cotidiano das ruas da cidade. O trecho da citação anterior mostra um pouco dos bastidores dessa produção e sua relação com a rua. Observei uma série de chamadas para apreciar fotos dos artistas urbanos, sendo comum títulos como: “A arte no sinal e o sinal da arte”, “Os malabares e a praça”, “Arte na CAEMA”, “Os malabares e a beira rio”.

Sobre a relação entre fotojornalismo e sociologia, autores como Valadares (2010), Lidner (1996) observam que a frequência e distribuição das publicações nas cidades pode ser pensada como uma sucessão incessante de impressões, a novidade constante que promove a intensificação do ritmo da vida e de uma cultura urbana. Uma ideia que remete a autores como Georg Simmel e Robert Park, sociólogos que valorizavam a experiência, as histórias de vida, o caminhar e o cotidiano da urbe.

³ Razão Social Rosana Ferreira Barros/ CNPJ: 17.304.089/0001-82

Imagem 1 - Anúncio da Coluna do IF no Jornal Correio Popular



Fonte: Livre Imperatriz Fotografias, 2017

A capa da coluna (Imagem 1) traz imagens de paisagens e atores realizadas por Daniel Sena, explicando na plataforma de divulgação (*facebook*) que pelas lentes fotográficas o IF conta histórias sobre a cidade. Quando indago se as fotografias foram realizadas em processos de caminhada pela cidade obtive a seguinte resposta:

Sempre Mano. Sempre escolhi andar porque **eu vejo o tempo e as coisas e as pessoas em ritmo lento**, mais fácil de observar. Tem gente que paga a bike, a moto e sai. **Eu curto a caminhada, pelo volume de informação que dá para pegar [...]**. O corpo está lento, **a percepção apurada e a mente produzindo e decodificando informações aos montes**. Eu tenho na cabeça que as ruas são ótimos temas, tem sempre algo acontecendo mesmo quando não está acontecendo nada (SENA, entrevista realizada em maio de 2020, grifos nossos).

A rua, a velocidade dos passos, os estímulos, a percepção, a compreensão e expressão imagética marcam as etapas do processo de trabalho do fotógrafo, carregando uma série de aspectos percorridos no conjunto conceitual simmeliano. Nesse sentido, vale destacar os ensaios “A metrópole e a vida mental” e “Veneza” nos quais Simmel (1967; 2003) apresenta as cidades grandes, pequenas e históricas de acordo com as condições nas quais determinadas personalidades se acomodam com as forças externas nas cidades (estímulos, movimentos, velocidade etc.). Para esse autor

Com cada atravessar de rua, com o ritmo e a multiplicidade da vida econômica, ocupacional e social, a cidade faz um contraste profundo com a vida de cidade pequena e a vida rural no que se refere aos fundamentos sensoriais da vida psíquica. A metrópole extrai do homem, enquanto criatura que procede a discriminações, uma quantidade de consciência diferente da que a vida rural extrai. **Nesta, o ritmo da vida e do conjunto sensorial de imagens mentais flui mais lentamente, de modo mais habitual e mais uniforme** (SIMMEL, 1967, p. 14, grifos nossos).

De modo similar, ao das cidades pequenas, o autor observa que na cidade histórica de Veneza, “as pessoas andam como se estivessem a atravessar um palco [...] surgem constantemente a dobrar uma esquina para desaparecerem de imediato numa outra” (SIMMEL, 2003, p. 125). Ele nota uma sincronia entre a velocidade das gôndolas e das caminhadas das pessoas, não existindo, portanto, um movimento heterogêneo das variadas velocidades e atores, como há nas metrópoles. Dessa forma, os “vazios” e o ritmo da vida possibilitam uma percepção mais apurada da experiência.

Assim, mesmo estando em uma metrópole, o ato de caminhar, traz para o nosso informante uma espécie de ruptura com a ideologia da metrópole moderna e rápida, sendo assim necessário para a construção do olhar. Sobre essa relação entre a velocidade e a cidade metrópole, Fortuna (2018) nota que a relação dos sujeitos com o espaço foi alterada por conta dos progressos técnico-científicos que resultaram em um acesso fácil a qualquer tipo de georeferenciamento, implicando na banalização do ato de conquistar e construir uma própria experiência de conhecimento com o espaço. Assim, “com o espaço que perde a espessura que antes a caminhada lhe emprestava, agora também o tempo perde densidade e o instante ganha proeminência. (FORTUNA, 2018, p. 41)

Esse autor explica que a caminhada urbana quando ocorre lentamente, proporciona uma atenção concentrada que vai no sentido similar ao descrito por nosso informante quando enfatizou que gostava da caminhada porque nela “o corpo está lento, a percepção apurada e a mente produzindo e decodificando informações aos montes” (SENA, 2020). Sobre o ato de caminhar, Fortuna (2018) observar que ele se tornou anacrônico em relação ao aceleracionismo cultural da cidade que valoriza a rapidez do deslocamento e marginaliza o “caminhar a pé”, subordinando as cidades à lógica dos automóveis. Para o autor o ato de sentar nos espaços públicos tornou-se anômalo, exceto quando se paga.

Imagem 2 – Estímulos, cores, movimentos e sons



Fonte: SENA, 2020

Na imagem 2, o leitor poderá visualizar a forma de olhar de Daniel Sena com uma lente teleobjetiva 70-300mm da Nikon. Uma fotografia com profundidade cujo enquadramento nos traz muitas cores, movimentos, sons e atores sociais. É possível compreender a imagem como uma espécie de moldura (SIMMEL, 2003) já que ela possibilita ao leitor problematizar o caráter da representação fotográfica, considerando a totalidade da imagem, ou as partes que a compõem. Sobre essa perspectiva estética simmeliana, Pereira (2019, p. 26) explica que, para Simmel, a moldura possui a dupla função de limitar e excluir a obra de arte do ambiente externo simbolizando uma unidade psíquica para quem a contempla⁴.

Quando perguntei para o fotógrafo sobre a imagem e as fotos de rua, ele explicou: “Trânsito sempre me chamou atenção pelas bagunças (risos). Tu precisas usar a tele para entender essas fotos. Muda tudo, cada lente faz o fotógrafo pensar diferente, é massa!” (SENA, 2020). Esse trecho da conversa revela que a percepção pode ser alterada pelo tipo de lente a ser utilizada na observação da cidade. Demonstra os vários estímulos e informações (bagunça) e a empatia desenvolvida no diálogo que também se constitui como uma troca de experiência, já que tenho desenvolvido contato com ele desde o ano de 2015.

Aproveitando a oportunidade em que foi citado o contato prolongado com nosso informante, é necessário explicar que a convivência construída ao longo do tempo, o conhecimento fotográfico que adquiri com ele, e as inúmeras vezes que o encontrei nas mesmas redes de relações pessoais em outras situações de pesquisas sobre *skate* em Imperatriz, *Grafitte* ou arte de rua constitui um

⁴ Provavelmente possui alguma relação com a noção de frame utilizada pelos interacionistas simbólicos. Suspeita que se sustenta principalmente por autores como Vandernberghe (2018).

conjunto de informações importantes para a compreensão objetiva (SIMMEL, 2001) dos estímulos. Nessa perspectiva intemporal, de dentro construir meu conhecimento sobre a cidade e sobre a fotografia seguindo princípios similares até certo ponto. Por conta disso foi possível a primeira etapa da compreensão que pode ser materializada na seguinte declaração:

Sempre gostei muito da rua, dos movimentos urbanos, **de explicar a cidade através das imagens.. ou pelo tentar dar uma opinião com as imagens, documentar o movimento urbano, que envolve pessoas e a construção da cidade, da vivência com ela** (SENA, entrevista realizada em maio de 2020, grifo nosso).

Assim, o gosto pelo ato de caminhar, de ver a cidade e tentar explicá-la como resultado das experiências das percepções, de percebê-la pelo movimento de seus atores sociais e por imagens constituem características comuns que se repetem na antropologia urbana e visual, e no processo de aprendizagem dos fotógrafos urbanos em Imperatriz- com as devidas especificidades.

A forma como o fotógrafo (analisado) observava a cidade constitui um dado importante, não só, para se refletir na construção de uma identidade entre o “eu” e o “outro”, mas, também, para se problematizá-lo em relação ao contexto de uma narrativa sobre as formas urbanas.

Na busca de compreensão da moldura mais ampla da cidade é importante comentar sobre a imagem 3 que traz a mãe⁵ de uma pessoa que morava ao lado de um amigo do fotógrafo, em um bairro vizinho ao centro da cidade, chamado CAEMA.

Imagem 3 – Mãe da Eurides quebrando coco babaçu



Fonte: SENA, 2020

⁵ Sobre a relação dele com a Eurides, ele explica: A Eurides quando eu passo muito tempo ser ir lá, ela manda até recados pelos amigos me mandando ir. Na última vez foi nessa pandemia, fui levar cesta básica lá para ela e para outro amigo (SENA, entrevista realizada em maio de 2020).

A imagem traz um contexto que acessível apenas para o fotógrafo, pois, como dito, qualquer pessoa que a observasse, poderia dizer que se trata de uma localização rural como por exemplo a vila conceição que se localiza a 30 Km de Imperatriz e marcada, também, pela pratica de quebra do coco babaçu. O diálogo com o informante revelou esse contexto e demonstra uma cidade plural composta por diversos segmentos, geralmente ignorados pela ideia corrente de cidade ou metrópole moderna. É importante fazer uma segunda crítica a concepção moderna de cidade, pois, se a primeira foi pensada com a racionalização e objetificação da vida, e sua tensão com a subjetividade e com os aspectos do comportamento individual, torna-se necessário pontuar, também, a importância de uma descolonização da ideia de urbano (PEREIRA, 2018) para se refletir sobre a invisibilização de algumas etnias existentes na cidade. Nesse sentido, o autor expõe alguns exemplos em que as populações indígenas são ignoradas, apesar de constituírem núcleos em algumas cidades médias.

A situação registrada na imagem 3 é parte de um conjunto formas urbanas características de metrópoles heterogêneas nas quais o discurso de cidade moderna coexiste lado a lado com o que, o mesmo discurso considera “tradicional”. A cidade de Imperatriz traz esse aspecto plural: pois se, na imagem2, a rua era ordenada pelas cores vermelha e verde do semáforo, que orchestra o barulho dos motores dos automóveis e o movimento do pedestres e ciclistas; a imagem 3 apresenta estímulos completamente distintos. Nela tem-se um tempo ordenado pelas batidas do porrete sobre o coco babaçu, pela luz solar e pelo canto das cigarras que surge com o entardecer.

Se caminhar pela cidade possibilita a descoberta, uma caminhada de 15 a 25 minutos do centro comercial (Calçada da cidade) até as áreas ribeirinhas possibilita ao transeunte observar imagens como as já citadas, comunidades de pescadores espremidos em uma estreita faixa de terra entre a rua 15 de novembro e a beira rio⁶. Sobre o processo de obtenção da imagem é importante ressaltar a relação que o fotógrafo construiu com o lugar, segundo ele:

Outra coisa fundamental foi conhecer a Caema. Aí foi onde fluiu de vez. Foi onde fiz vivência, amigos e Histórias. Onde a galera começou a me ver sem medo da fotografia. Isso me proporcionou muito aprendizado. **Porque já me viam com a máquina e achavam que era extensão do meu corpo.** Era o foteiro. Eles sabiam das resposta que eu tinha quando usava a imagem. **Me aceitaram e não se importavam com a máquina. Hoje estou aqui pegando esse tipo de foto sem esforço** (me mostra uma foto da Trupe de Habilidade Circenses na casa de um dos membros do grupo) como parte. Foi o que a vivência proporcionou. Na verdade, passaram até a pedir fotos (SENA, entrevista realizada em maio de 2020, grifos nossos).

⁶ Com 25 minutos de pedalada no sentido oposto, é possível se chegar a uma aldeia urbana no bairro do Parque Amazonas.

Se o IF foi importante na formação fotográfica do informante, a experiência no bairro da CAEMA possibilitou uma experiência fotoetnográfica (PEREIRA, 2015) que se expressou no grau de aproximação das fotografias. Segundo o informante, o contato iniciou-se em 2012, motivado inicialmente pela busca de uma pauta sobre artistas para a empresa IF, contudo, observamos que resultou em relações de amizade, respeito e confiança, construídas ao longo do tempo. Todos esses sentimentos e aspectos motivacionais- e fundamentais nas interações- podem ser compreendidos conteúdos importantes que caracterizam uma integração das partes.

A fachada de “foteiro”, o desejo de fotografar e a vontade de ser fotografado também são elementos importantes para se refletir sobre as condições e motivações das ações, e sobre o próprio cenário. Foi nesse contexto que ele obteve contato com os artistas da Trupe de Habilidades Circenses (THC) e acesso a casa do artista Francisco Admael de Souza Costa, conhecido como Tico - que era uma espécie personagem apaziguador e agregador, naquele bairro. Quando indagamos sobre os processos iniciais e empáticos, entre ele e os artistas do THC, temos a seguinte explicação:

Sempre fui muito bem tratado... Tive problemas de relação, como em qualquer grupo que a gente chega. [...] Quando eu cheguei foi de boa. Mas tivemos que ter boas conversas pra mim poder mostrar a eles a importância da fotografia para eles. Pro trabalho deles. A importância de ir na caema e voltar falando bem do local, dando outro ponto de vista. **Comum era a rua, a curtição também... que nem tudo era para ser fotografado e sim vivido. Lá é outra cidade, outro modo de vida. Tinha a arte também que sempre me encantou e eu acabei me conhecendo mais em relação a isso.** Conheci pessoas também que me ensinaram coisas da vida do dia a dia. Até como o morador via o bairro (SENA, entrevista realizada em maio de 2020, grifo nosso).

A citação traz uma situação de construção de empatia que caracteriza os processos de negociação em campo. Contudo, também, chama atenção os aspectos mais subjetivos quando explica que existiam situações que eram para ser vividas e não registradas, ou quando cita um processo de auto reconhecimento a partir do contato com o outro. Ao mesmo tempo em que demonstra situações de compartilhamento e aproximações dos conteúdos, sinaliza que existiam situações de lazer (Curtição). O informante parece em seus processos auto reflexivos, de trocas e experiências, demonstrando um incessante movimento na cultura local, sinalizando um processo criativo e de ativação da própria consciência quanto as experiências vividas. Dessa forma, verificamos nas fotos, e relatos, uma aproximação com a concepção de vida trabalhada por Simmel (JANKÉLÉVITCH, 2007).

Outra metrópole: uma fotoetnografia no bairro da CAEMA

Segundo a pesquisa de Cunha e Soares (2010), o bairro da CAEMA iniciou-se na década de 1970, ao lado do rio Tocantins e na área da fazenda do ex-prefeito Simplício Alves Moreira. Naquela época, ele doou alguns lotes para a construção da Companhia de Água e Esgotos do Maranhão (CAEMA), contexto em que algumas olarias também compraram alguns lotes na área próxima. Os pesquisadores verificaram que o bairro é composto por, aproximadamente, 24 ruas e possui uma população estimada de 926 famílias.

O bairro tem uma característica bastante específica pois é cruzado por duas Áreas de Preservação Permanente (APPs), possuindo por isso uma forte presença da natureza, se comparado com o centro da cidade. Como apontam Pereira e Pereira (2017) compõem a lista de bairros estigmatizados nos relatos dos mototaxistas da cidade e possui uma representação social bastante atrelada ao medo e violência. Acrescentaríamos que é comum observar, na imprensa local, títulos como: “Mulher envolvida com tráfico de droga é presa no bairro da Caema” (O Progresso, 04/05/2019). “Trio é preso por tráfico de drogas no bairro da Caema” (Correio MA, 06/02/2019), Mulher é presa em Imperatriz por tráfico de drogas (O Imparcial, 15 /01/ 2020), “Dupla é presa por suspeita de tráfico de drogas no Bairro da Caema, em Imperatriz” (Imirante, 21/12/2018) que corroboram com a construção de determinadas expectativas para aquele cenário.

De modo similar a Cornerville (FOOTE WHYTE, 2005) a CAEMA também é vista como uma área problemática e as pessoas de fora possuem acesso limitado de informações sobre o local, a notícias especializadas nos cadernos de polícia dos veículos de comunicação transmitem situações extraordinárias que só podem ser compreendidas com um conhecimento mais detalhado a respeito do cotidiano local. Nesse sentido, adentraremos no referido bairro, ancorados nas lembranças e narrativas de nosso informante.

Para buscar a CAEMA “de perto e de dentro” (MAGNANI, 2002) é importante desenvolver vivências e experiências que lhe possibilitou construção de relações de vizinhança. As caminhadas com acenos de bom dia ou boa noite, o consumo de produtos locais e diálogos com os moradores são características marcantes nas narrativas de nosso interlocutor. Um desses atores era o “Zé do espeto” que observava o fotógrafo e os artistas indo para lá e para cá durante o dia. Ele explica “Acho que ele, via todo o movimento de perto. Além do mais, a gente comprava espetinhos com ele praticamente todo dia” (SENA, 2020). Tendo sua presença incluída na paisagem local, Daniel Sena produziu a seguinte foto:

Imagem 4 - Comércio do Zé



Fonte: Sena, 2020.

A imagem frontal feita em uma lente 35mm denota a familiaridade do fotógrafo e características da composição social majoritária no bairro ribeirinho: casas simples, pessoas que elaboram as mais diversas estratégias para se manter na cidade. Com uma atitude similar à de um antropólogo, ele apresentou o “Zé” na fanpage do IF, buscando demonstrar um pouco do cotidiano local para a sociedade mais ampla. Nesse sentido explica na legenda:

No bairro da Caema os moradores da comunidade ganham a vida de muitas formas. Esse que aparece na fotografia é o “Zé”, **ele transformou sua residência em um pequeno comércio, onde encontramos sempre a venda, uma cachaça, um espetinho de um real e o geladão** (SENA, 19 de agosto de 2014, grifo nosso).⁷

Dessa forma, as imagens apresentam duas dimensões: uma documental bastante explícita na citação, e outra que é fruto da sociabilidade desenvolvida no lugar. E quando citamos esse termo, é no viés de Simmel (2006) que compreender a sociabilidade como forma autônoma da sociação. Nesse sentido, é importante refletir que, se as primeiras necessidades de inserção foram motivadas pela busca de matéria prima para o IF e a necessidade de se registrados constituem conteúdos que geram a mediatização entre os indivíduos, todas as interações decorrentes daí possibilitaram uma sociabilidade autônoma que foi além das necessidades primeiras, se enraizando nos sentimentos de confiança e amizade.

Em perspectiva distinta daquelas dos cadernos de polícia, com o comércio do Zé (Imagem 4), Daniel Sena traz uma fotografia social do bairro, uma informação que conseguiu atravessar o “muro” ou barreira comunicativa (GOFFMAN, 2010) e mostrar um homem simples transformando sua casa em

⁷ <https://www.facebook.com/livrefotografiatiz/photos/p.675108939237997/675108939237997/?type=1&theater>. Acesso em: 21 abr. 2020.

local de trabalho, situação comum para vários segmentos da cidade nesses contextos fluidos do tempo e local do trabalho e do descanso. É simbólica a ação de concentrar todos os recursos e esforços no trabalho noturno de venda de alimentos, após uma jornada diária de trabalho. Assim,

É possível inferir que a desagregação e dessemelhanças, ordenadas por muros, constituem situações de isolamento, segregação e estigmatização que tornam os “outros” um tipo de entidade cada vez mais distante e invisibilizado. Pois, se por um lado os longos muros preservam pequenas ilhas de riqueza, por outro também representam um tipo de fronteira simbólica que segrega segmentos socioeconomicamente frágeis. Em uma analogia com a relação entre o “eu” e o “outro” caracterizados nos europeus e índios, pode-se pensar que cada muro ou grade possui uma intenção de separação de proporções oceânicas (PEREIRA, 2018, p. 26).

Pode-se dizer que as caminhadas exploratórias e os sentidos abertos para aquela realidade possibilitaram as imagens que aproximam e oferecem outra perspectiva da Metrópole Imperatriz. Nesse sentido, a imagem 5 é emblemática para se refletir sobre a relação do bairro com a própria cidade.

Imagem 5 - Bairro da Caema, um dia antes da cavalgada que abrirá a Expoimp.



Fonte: Sena, 2014.

Nela é possível observar outra atividade laboral comum no lugar, os carroceiros. Nosso informante explica que o bairro possui uma característica rural forte e que a carroça era um meio de trabalho e de transporte para muitos, pois era caro alugar uma carroça. Toda a prática e os saberes relacionados a carroça trazem uma forte simbologia rural que constitui o próprio cenário do lugar e das relações estabelecidas. Estudos como os de Carvalho (2016), Lopes (2013) e Oliveira (2017) apontam, grosso modo, que esses os carroceiros passam

por processos de invisibilização social e histórica, vivem na tensão com a cultura urbana, geralmente evidenciando a tensão entre moderno e tradicional.

Sobre a relação entre fotografia em relação ao contexto da cidade, na época, é importante ressaltar que foi realizada um dia antes da cavalgada que simboliza abertura da Exposição Agropecuária de Imperatriz (EXPOIMP). Nessa festa organizada pelo Sindicato Rural de Imperatriz (SINRURAL), organização que representa os principais produtores e empresários vinculados ao agronegócio na região, ocorre também a participação dos veículos de tração animal representando um momento de inserção tutelada em uma atividade ligada ao “agro moderno e produtivo”. Na cavalgada ocorre o contexto em que os condutores podem transitar em uma marcha de velocidade homogênea, com os empresários em seus cavalos de raça, e outros que acompanham a movimentação⁸. Diferentemente dos outros dias, em que as carroças são ultrapassadas por carros e motos de forma constante. Esse contexto da cavalgada é importante para compreender os comentários a seguir

Daniel Sena: **Se houvesse uma denúncia a fazer seria com certeza a da falta de infraestrutura do bairro.**

Daniel Sena: Engano seu Vanessa

Daniel Sena: Gilmar, suas afirmações são baseadas somente na fotografia?

X: Essa preocupação do povo com os cavalos só vejo em época de expoimp.

Y: **As vezes o carroceiro ta chegando do serviço, a maioria das pessoas q moram aqui ou é carroceiro ou pescador ou traficantes.....!!!!~#~###REALIDADE~#~###~(**

W: Bairro bem carente, olha o menininho descalço, o esgoto a céu aberto. Povo bem sofrido, com acesso a muito pouca coisa, a realidade de nosso paiz, PADRÃO FIFA.

Z: **Esse é nosso Bairro!**

T: Enquanto olham a boniteza dos cavalos... a criança tá aí com a barriga cheia de verme devido a falta de saneamento básico e infraestrutura comprometida.... Trágico....

Quando postada na *fanpage*⁹ do fotógrafo, a imagem suscitou um debate em torno da polarização dos temas: maus tratos dos animais e condições precárias dos bairro. Nos trechos grifados, temos a fala do autor da fotografia em resposta a questionamentos que foram apagados da rede, e duas mensagens que partem do próprio lugar para demonstrar mais sobre a realidade social vivida ali: “As vezes o carroceiro ta chegando do serviço, a maioria das pessoas que moram aqui ou é carroceiro ou pescador ou traficantes” (IVANETE DIAS, 2014).

⁸ <https://www.imperatriz.ma.gov.br/noticias/carroceiros-receberao-nesta-quinta-adesivo-e-alvara-para-cavalgada-da-expoimp-2019.html>. Acesso em: 20 mai. 2020.

⁹ <https://www.facebook.com/livrefotografiaitz/photos/a.285689794846582/653616408053917/?type=3&theater>. Acesso em: 25 mai. 2020.

Waizabort (2013, p. 316) observa que no pensamento simmeliano há uma tensão entre indivíduo e sociedade que se expressa em um processo civilizatório de diferenciação social, e que “para o homem primitivo foi uma luta com natureza visando a auto conservação, para o homem moderno é a tensão entre o interior e o exterior”. A relação entre homem e natureza, também é colocada em seu texto sobre Florença, onde percebe que a natureza é incorporada na estética urbana, mas na forma de cultura (SIMMEL, 2003a).

O debate e a inserção dos carroceiros tende, também, a ser pensado em relação a uma cultura urbana que busca domesticar, disciplinar e ordenar segundo formas modernas de sociabilidade. O processo civilizatório existe, com todas as regras e sanções morais, contudo a violência dessas sanções parece ser somada com a violência social do próprio bairro. Observamos assim uma violência gerada pelas barreiras comunicativas que se expressa na forma de estigma (GOFFMAN, 1988), uma violência social (WIEVIORKA, 1997) expressa na ausência de políticas públicas e do estado, e uma violência civilizatória (ELIAS, 1994). Nesse sentido é necessário apontar uma pequena limitação, já trabalhada por Waizabort a respeito do pensamento Simmeliano. Segundo ele:

A época moderna significa para Simmel um rompimento e uma - transformação frente aos tempos pré-modernos. Trata-se de uma profunda transformação que afeta os conteúdos e as formas do conhecimento e da ação; esta transformação é a passagem de **formas fixas** substanciais e estáveis a um **estado de movimento** e maleabilidade. Nesse sentido o seu método é essencialmente moderno – Simmel é um moderno, que fala do moderno, de modo moderno, para os modernos. A ideia de movimento é um signo do moderno, o seu traço característico (WAIZBORT, 2013, p. 167, grifos nossos)

Embora o problema da modernidade esteja dado de forma explícita, e que por ele, facilmente as quebradeiras de coco babaçu (Imagem 3), os vendedores informais (Imagem 4), os carroceiros (Imagem 5) e os puxadores de areia (Imagem 6) podem ser etiquetados de “pré-modernos”, o método da compreensivo (SIMMEL, 2011) nos possibilita uma abstração inicial do âmbito discursivo modernidade vs tradição, para pensar o bairro a partir de suas características específicas e de suas sociabilidades, não do que deveria ser em termos de discursos de uma cultura urbana do aceleracionismo (FORTUNA, 2018) e da modernidade. A forma da cultura urbana segue em processo, de acordo com as inter-ações e suas ligações com a história e com subjetividades.

Imagem 6 - Draga para extrair areia do rio Tocantins



Fonte: Sena, 2020.

Pelo viés simmeliano poderia se pensar, de modo geral, a cidade de Imperatriz como portadora de duas faces: uma metropolitana marcada pelo estado blasé, pela rápida velocidade, pela multiplicidade da vida econômica e social; e outra bucólica com predomínio da natureza e onde o “ritmo da vida e do conjunto sensorial de imagens mentais flui mais lentamente, de modo mais habitual e mais uniforme” (SIMMEL, 1967, p. 14). Pereira (2019) explica que

Uma forma de visualizar essa diferenciação é imaginando a descrição de uma caminhada de 50 metros, ou uma observação de 15 minutos, em algum centro metropolitano, e depois comparar com mesmo exercício realizado em uma cidade pequena. A comparação do número de automóveis, transeuntes, sons, habitações, lojas e demais dinâmicas permitem pensar a diferença de ritmos (PEREIRA, 2019, p. 23).

No caso da CAEMA e do centro de Imperatriz essas diferenças que também são quantitativas – se consideramos a diferença do fluxo de pessoas que normalmente transita pelas ruas do centro e das pessoas que transitam nas ruas da CAEMA – possuem impactos qualitativos, possibilitando formas de sociabilidade mais próximas no primeiro caso, e mais afastadas no segundo. Formas de sociabilidade que refletem a própria velocidade do ritmo da vida nas duas situações. Por fim, convém falar um pouco sobre a Imagem 7 que simboliza a principal ligação do fotógrafo com o bairro, já que traz o registro dos artistas da Trupe de Habilidades Circenses realizando uma ação cultural com as crianças do bairro.

Imagem 7 – THC



Fonte: Sena, 2014.

A imagem traz o momento de um cabo de guerra entre as crianças, sendo mediado pelo artista Leonardo Pires entre as crianças. O evento ocorreu entre dezembro de 2013 e janeiro de 2014, e nosso informante explicou que eles arrecadaram pão, algodão doce e brinquedos para fazer a alegria da criançada. O trabalho envolveu o pessoal do THC, um movimento internacional de artistas conhecido como "movimento Buena vista"¹⁰, a palhaça Jó Peteleco e o Imperatriz Fotos (representado por ele mesmo).

Ele nos narrou que com o tempo observou que as crianças chamavam todas as pessoas que ficavam indo para a casa do Tico de "paião". Recorda de situações em que o bairro ficou sem energia, e que os membros do THC iniciaram uma apresentação com música e fogo atraindo o olhar a atenção dos moradores. Observando os arquivos imagéticos de nosso informante é possível observa-lo treinando malabares e sendo filmado pelos amigos artistas, os acompanhando em apresentações no Palco Giratório SESC realizado em São Luís, e em várias outras viagens. Dentre várias trocas de experiências e saberes, vale destacar o depoimento abaixo:

Cara, não sei se tu já percebeu, mas a maioria das pessoas que vão pintar esses azulejos que o Tico fazia, **eles começam as pinturas de traz para a frente. Tipo ele pinta lá o horizonte ai vem vindo, vem vindo, os últimos elementos são os primeiros sabe. Aqui na arte aparece um casal desenhado, ele começou lá de traz até chegar nesse ponto.** E eu quando fazia fotografia, eu enxergava o mundo muito assim: eu olhava aquela coisa, e depois o meu olhar ia para traz. Entende, a composição minha vinha da frente pra tras. Enfim, quando eu comecei a ver as pinturas, **vi muito o Tico pintando azulejo**, filmei, tirei foto, postava no Imperatriz Fotos, enfim ... ai eu

¹⁰ <http://blogdafolha.blogspot.com/2013/08/os-integrantes-do-movimento-buena-vista.html>. Acesso em: 25 mai. 2020.

comecei a treinar na fotografia, quase que naturalmente, o olhar vindo de lá de trás pra frente e de frente pra trás. Começou a ficar rápido esse movimento. Eu conseguia ver o que eu queria fotografar, mas também via a parte de trás. Às vezes eu já via o de trás e sacava o que ia aparecer na frente (SENA, entrevista realizada em maio de 2020, grifos nossos).

Como dito antes, o Tico era uma das principais referências da cultura de rua, na cidade de Imperatriz-MA. Era artesão, malabarista, em pesquisa sobre *skate*, verificamos que foi o primeiro campeão no primeiro campeonato realizado na cidade (PEREIRA, 2019)¹¹. O trecho narra um rico aprendizado na forma de “olhar” que demonstra o grau de unidade que foi construído. A relação entre fotografia e arte, tão estudada nos manuais de fotografia, sendo vivida e repassada no cotidiano da arte de rua.

Enfim, tais etapas e situações narradas até aqui, estão diretamente relacionadas com: 1) a construção de um processo de fotografia urbana na cidade de Imperatriz-MA, e 2) com a composição de grupos de aprendizagem, que são até hoje liderados pelo referido fotógrafo. Desde o ano de 2015 foi possível observar turmas que realizavam fotografias em ônibus, em trânsito por bairros periféricos da cidade, nas feirinhas ocorridas nos finais de semana, nos festejos de rua e em várias situações que marcam o cotidiano local. O resultado desse aprendizado técnico, porém humanizado pode ser observado nos perfis de ex-egressos do curso, como por exemplo @sociologia_urbanaitz, @saudadeitz, @willianacostta, @retratandoc_ entre outros.

Conclusões preliminares

Por meio das histórias vividas buscamos compreender a fotografia urbana na cidade de Imperatriz por meio dos itinerários percorridos pelo fotógrafo Daniel Sena. Na tentativa de seguir uma narrativa etnográfica de viés simmeliano, descrevemos o conjunto de motivações e estímulos presentes na caminhada dele, destacando encontros que possibilitaram novas formas de autoconsciência fotográfica e de institucionalização da prática da fotografia urbana, em Imperatriz-MA.

Das motivações, delineamos algumas sociabilidades e a inserção dele como fotógrafo no bairro periférico da CAEMA. Metodologicamente, ficou enfatizado a maneira como os conceitos de forma, conteúdo e compreensão podem ser operacionalizados na observação do agrupamento composto por artistas e pelo

¹¹ Infelizmente Tico foi vítima de um assassinato passional no dia 16 de junho de 2019. Mas sua contribuição com a arte de rua é algo recorrente nos vários grupos urbanos, e que ficará gravada na memória da cidade.

fotografo, e na forma como passaram a desenvolver uma vivência cotidiana que possibilitou a troca de práticas e saberes a respeito da fotografia e da forma de ver a cidade.

As caminhadas e jeitos como ele observou Imperatriz, nos permitiu notar velocidades distintas, ritmos e experiências que resultaram nos diferentes enquadramentos que se expressaram nas imagens selecionadas. Trata-se de imagens que refletem um processo de inserção e a construção de vivências - que ultrapassaram os conteúdos e possibilitaram uma sociabilidade fotográfica no local.

Enfim, se a trajetória e as características dele foram importantes para analisarmos as interações com os fotografados, foram fundamentais também para compreender o contexto mais amplo da cidade de Imperatriz-MA, em seus processos de estigmatização, segregação e as particularidades de uma metrópole encravada na Amazônia maranhense.

Mesmo que, com algumas críticas ao viés simmeliano quanto aos estudos de situações urbanas muita específicas em relação ao discurso da modernidade, acreditamos que é importante não adotar uma postura radical, e buscar um exercício epistemológico por meio da ideia de compreensão desenvolvida pelo autor, ou por sua capacidade atemporal de pensar as interações. De fato, trata-se de um clássico que possui grande contribuição no debate a respeito dos desafios metodológicos em pesquisas de etnografia urbana.

REFERÊNCIAS

- BUENO, Thaisa Cristina; BATALHA, Sara. Plugado na rede: levantamento apresenta os primórdios da mídia de Imperatriz na *Internet*. In: BRITO, Nayane Cristina Rodrigues de; REIS, Rodrigo Nascimento; PINHEIRO, Roseane Arcanjo; REIS, Thays Assunção (orgs.). **JORNALISMO, MÍDIA E SOCIEDADE: AS EXPERIÊNCIAS NA REGIÃO TOCANTINA**. São Luis: EDUFMA, 2017. p. 207-2018.
- CARVALHO, Andresa Karla Silva. **O trabalho dos carroceiros na cidade de Natal: cotidiano, política e emoções em torno de uma atividade ameaçada**. 2016. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2016. Disponível em: <https://repositorio.ufrn.br/jspui/handle/123456789/22618>. Acesso em: 3 set. 2020.
- CUNHA, Valdeir Vieira, SOARES, Willians Muller Alves. **Enchentes no bairro CAEMA. Relatório apresentado ao curso de Geografia da Universidade Estadual do Maranhão, Imperatriz-MA**. 2012. Disponível em: <http://reisdageografia.blogspot.com/2012/03/relatorio-caema.html>. Acesso em: 5 out. 2020.
- ECKERT, Cornelia; ROCHA, Ana Luiza Carvalho da. **O tempo e a cidade**. Porto Alegre: UFRGS Editora, 2005.
- ECKERT, Cornelia; ROCHA, Ana Luiza Carvalho da. **Etnografia de rua: estudo de antropologia urbana**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2013.
- ELIAS, Norbert. **O Processo Civilizador - Uma História dos Costumes**. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.
- FORTUNA, Carlos. Caminhadas urbanas, com-vivências inesperadas. **E-cadernos CES [Online]**, Coimbra, v. 6, n. 13, mai./ago. 2018. Disponível em: <https://rbs.sbsociologia.com.br/index.php/rbs/article/view/393/234>. Acesso em: 23 ago. 2020.
- FOOTE WHYTE, W. Anexo A: Sobre a evolução de Sociedade da Esquina. In: _____. **Sociedade de esquina: a estrutura social de uma área urbana pobre edegradada**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.
- GOFFMAN, Erving. **Estigma: Notas sobre a Manipulação da Identidade Deteriorada**. 4. ed. Rio de Janeiro: LTC Editora, 1988.
- GOFFMAN, Erving. **Comportamentos em Lugares Públicos - Notas sobre a organização social dos ajuntamentos**. Petrópolis: Vozes, 2010.
- JANKÉLÉVITCH, Vladimir. **Georg Simmel, filósofo de la vida**. Barcelona: Gedisa, 2007.
- LINDNER, Rolf. **The Reportage of Urban Culture**. New York: Cambridge University Press, 1996.
- LOPES, Nian Pissolati. **Homemcavalo: uma etnografia dos carroceiros de Belo Horizonte**. 2013. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação, Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte. 2013. Disponível em <http://hdl.handle.net/1843/BUOS-9BNG4M>. Acesso em: 15 out. 2020.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. **Rev. bras. Ci. Soc.** [Online], [s. l.] v. 17, n. 49, jun. 2002. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0102-69092002000200002>. Acesso em: 23 ago. 2020.

OLIVEIRA, Ricardo Alexandre Pereira de. **Carroça livre: uma etnografia com os carroceiros e cavalos da Vila São Tomás e Adjacências**. 2017. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Minas Gerais, 2017. Disponível em: <http://hdl.handle.net/1843/BUBD-AVRGMT>. Acesso em: 5 ago. 2020.

PEREIRA, Jesus Marmanillo. Notas sobre a sociologia urbana de Georg Simmel: Do cotidiano de Berlim às formas urbanas. **Sociabilidades Urbanas - Revista de Antropologia e Sociologia**, [s. l.], v. 3, n. 9, p. 15-30, nov. 2019.

PEREIRA, Jesus Marmanillo. Interações fotoetnográficas: o “eu” e o “outro” na Praça de Fátima - ITZ. **ILUMINURAS**, Porto Alegre, v. 16, n. 39, p. 226-242, jan./ago. 2015. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/iluminuras/article/view/58221/34853>. Acesso em: 23 ago. 2020.

PEREIRA, Jesus Marmanillo. DESCOLONIZAR O URBANO PARA VER O “OUTRO”: Ideologias, imagens e a invisibilidade indígena nas cidades médias. **ILUMINURAS**, Porto Alegre, v. 19, n. 46, p. 233-265, jan./jul. 2018. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/iluminuras/article/view/85249/49072>. Acesso em: 23 ago. 2020.

PEREIRA, Jesus Marmanillo; PEREIRA, Ana Paula P. Interações, estigmas e sentimentos: notas sobre o ofício de mototaxista em Imperatriz-MA. **Tessituras: revista de antropologia e arqueologia**, Pelotas, v. 5, n. 2, p. 160-183, jul./dez. 2017. Disponível em: . Acesso em: 23 ago. 2020.

PEREIRA, Jesus Marmanillo. O Outro como inimigo. **Revista sociologia**, São Paulo: Editora Escala, 2018.

PEREIRA, Jesus Marmanillo. Streeteiros e a cidade: Sociabilidades, itinerários e institucionalização do *skate* em Imperatriz-MA. **Contemporânea - Revista de Sociologia da UFSCar**, São Carlos, v. 9, n. 3 p. 963-987, set./dez. 2019. Disponível em: <https://www.contemporanea.ufscar.br/index.php/contemporanea/article/view/629/pdf>. Acesso em: 23 ago. 2020.

SIMMEL, Georg. A metafísica da morte. Tradução de Simone Carneiro Maldonado. **Política & Trabalho**, [s. l.], ed. 14, p. 177-182, 1998. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/politicaetrabalho/article/view/39013/19724>. Acesso em: 23 ago. 2020.

SIMMEL, Georg. **Questões fundamentais da sociologia: indivíduo e sociedade**. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

SIMMEL, Georg. **Ensaio sobre teoria da história**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011.

SIMMEL, Georg. Roma: uma análise estética. *In*: Carlos Fortuna (org.). Simmel: a estética e a cidade. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, [s. l.], n. 67, p. 109-116, dez. 2003. Disponível em: <https://silo.tips/download/dossier-simmel-a-estetica-e-a-cidade>. Acesso em: 23 ago. 2020.

SIMMEL, Georg. Florença. *In*: FORTUNA, Carlos (org.). Simmel: a estética e a cidade. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, [s. l.], n. 67, p. 117-127, dez. 2003a. Disponível em: <https://silo.tips/download/dossier-simmel-a-estetica-e-a-cidade>. Acesso em: 23 ago. 2020.

SIMMEL, Georg. **O conflito da cultura moderna e outros escritos**. São Paulo: Editora Senac, 2013.

SMITH, Greg. Georg Simmel: Interactionist before Symbolic Interactionism. *In*: JACOBSEN, Michael Hviid (ed.). **The Interactionist Imagination: Studying Meaning, Situation and Micro-Social Order**. Basingstoke: Palgrave/Macmillan, 2017. ISBN 978-1-137-58184-6

VALLADARES, lida do Prado. A visita do Robert Park ao Brasil, o "homem marginal" e a Bahia como laboratório. **Cad. CRH**, Salvador, v. 23, n. 58, p. 35-49, jan./abr. 2010. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/crh/article/view/19081/12412>. Acesso em: 23 ago. 2020.

VANDENBERGHE, F. **As sociologias de Georg Simmel**. Petrópolis: Vozes, 2018.

WIEVIORKA, Michel. O novo paradigma da violência. **Tempo Social**, São Paulo, v. 9, n. 1, p. 5-41, mai. 1997. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ts/article/view/86437/89094>. Acesso em: 23 ago. 2020.

Fotografia, cinema e (n)etnografia urbana: notas de pesquisas no interior da Paraíba

*João Martinho de Mendonça
José Muniz Falcão Neto*

Introdução

Nesse texto vamos partir da noção de aparelho em Vilém Flusser para ensaiar uma aproximação entre concepções antropológicas que tratam da cidade na modernidade e do cinema, de maneira a questionar os sentidos do compartilhamento de imagens em redes virtuais, com base em dados de pesquisas sobre fotografias e cinemas no interior do Litoral Norte da Paraíba. Para Flusser, a fotografia surgida no século XIX, seria um protótipo de todos os aparelhos possíveis: “[...] O aparelho fotográfico pode servir de modelo para todos os aparelhos característicos da atualidade e do futuro imediato [...] todos os aparelhos, desde os gigantescos (como os administrativos) até os minúsculos (como os chips), que se instalam por toda parte” (FLUSSER, 1985, p. 25). Tais aparelhos, para o autor funcionam num “mundo pós-industrial” e valem pelas informações (símbolos) que veiculam: “[...] Ao comprar um aparelho fotográfico, não pago pelo plástico e aço, mas pelas virtualidades de realizar fotografias. [...]” (IBID., p. 33). Outros aparelhos como os telégrafos, televisivos, cinematográficos, videográficos, computadores e smartphones seriam, portanto, igualmente característicos da “cultura pós-industrial”, ou da “sociedade informática” ou ainda do “imperialismo pós-industrial” (IBID., p. 34).

A relação, portanto, entre a fotografia e as cidades modernas, cujos “aparelhos administrativos” bem caracterizam o aspecto burocrático da dominação tal como aprendemos nas Ciências Sociais, será para nós, em certa medida, também como as relações entre o cinema e a cidade, entre a televisão e a cidade, entre os computadores e a cidade, por fim, entre os aparelhos de *smartphone* e a cidade. Essa aparente generalização que relaciona tecnologia e sociedade é um percurso possível para a abordagem das imagens e das narrativas que circulam hoje nas cidades contemporâneas, em computadores e *smartphones*, muitas vezes a partir de fotografias que são comentadas pelos usuários desses aparelhos. A noção de “imagem técnica” como “imagem produzida por aparelho” proposta por Flusser tem na fotografia sua primeira manifestação e na atividade fotográfica se constata aquilo que seria doravante uma tendência crescente e

comum aos aparelhos posteriores: “[...] a desvalorização do objeto e a valorização da informação como sede do poder” (IBID., p. 34).

Numa análise da obra de diferentes artistas contemporâneos, a partir de reflexões teóricas sobre vanguardas artísticas e constituição de gêneros fotográficos, Guy Bellavance afirmou que:

A relação da fotografia com a cidade resulta de uma convergência latente, ela é o elo de uma mesma modernidade [...] existe, entre a fotografia e a cidade, qualquer coisa como uma mentalidade comum, moderna e que ultrapassa as clivagens estéticas. Um tipo de reciprocidade, uma equivalência que as destina a se reencontrarem e que as impede de se evitarem [...] (BELLAVANCE, 1997, p. 17).

No campo da antropologia urbana, que surge no século XX, não são poucas as discussões sobre as mudanças provocadas pela modernidade, as quais acompanham o próprio desenvolvimento desta área no Brasil:

[...] Com pesquisas etnográficas no contexto urbano, os estudos pioneiros desenvolvidos, no Brasil, por antropólogos como Eunice Durham, Ruth Cardoso, Gilberto Velho, Ruben George Oliven, entre outros, consolidaram o campo de conhecimento sobre o fenômeno de modernização das cidades brasileiras e a construção social da condição de pessoa/ indivíduo moderna(o) [...] (ECKERT; ROCHA, 2013, p. 9).

Alba Zaluar menciona os estudos sociológicos da cidade sob “influência alemã” a partir da ênfase no sentimento, no “espírito” das metrópoles e nas formas emergentes de individualismo urbano: “[...] Novos padrões sociais, baseados seja na impessoalidade, na solidão, na decadência moral e na promiscuidade (SPENGLER, 1925), seja no anonimato (WIRTH, 1928), no dinheiro, no interesse pessoal [...]” (ZALUAR, 1997, p. 107). Para a autora o desenvolvimento urbano foi ancorado em “formas de racionalidade” instrumentais relacionadas a um tipo de “pensamento utilitarista” (IBID.).

As mudanças de atenção no observador que habita nas modernas metrópoles, tema de certa forma explorado por Simmel no seu conhecido texto sobre a vida mental nas metrópoles, tem sido estudadas por Jonathan Crary (2013) e nos servem também como inspiração neste exercício de conjugar elementos da modernidade, em especial o cinema, com a ideia de memórias visuais compartilhadas, tal como exploramos na (n)etnografia dos cinemas do interior. Seja para pensar a noção de duração no sentido dos estudos de Eckert e Rocha (2013, 2015), seja para esboçar uma visão antropológica de um cinema que se desloca das grandes metrópoles européias ou brasileiras, para ser vivenciado de um outro ponto de vista, do interior, do qual nos perguntamos como o “mundo

pós-industrial” das grandes cidades européias poderia ser pensado a partir de cidades do interior litorâneo desse Brasil pós-colonial, entre a fábrica, os cinemas e a população indígena do Vale do Mamanguape.

O modo como o cinema e a antropologia se relacionaram desde o último século nos fornece o contexto mais amplo de onde procuramos desenvolver estas reflexões. Para Marc PIAULT, o cinema e a antropologia vão “ao campo”, ou seja, ele trata de correlacionar o moderno trabalho de campo antropológico ao próprio advento do cinema a partir de 1895: “[...] Esta grande viagem se dá numa época em que Europa e América buscavam assegurar os mercados necessários à sua industrialização e às exigências de seu expansionismo econômico manifestos, especialmente, nas diversas invasões coloniais [...]” (PIAULT, 1995, p. 24).

Para além do uso da câmera nas pesquisas antropológicas, empreendimento nem sempre acompanhado de distribuição comercial, o próprio cinema de ficção, industrializado, foi e é distribuído aos diversos continentes do planeta, inclusive nas capitais brasileiras tanto quanto em cidades menores. Nosso percurso começa por apontar elementos históricos sobre as antigas povoações a partir das quais se formaram os atuais municípios de Mamanguape e Rio Tinto. Em seguida refletimos sobre como uma fábrica de tecidos e dois antigos cinemas marcaram a urbanização da região já no século XX, antes de entrar nas redes virtuais contemporâneas para perceber a continuidade da presença do cinema no Vale do Mamanguape, através de imagens e narradores que contam e recontam suas lembranças.

“Vilota de aborígenes”, Vila operária, Terra Indígena

Num registro extraído da *Corografia Brasílica* (1817), escrito pelo Padre Manuel Aires de Casal, temos uma descrição sucinta dos lugares da então Província da Paraíba, de onde surgiriam, posteriormente, as cidades de Mamanguape e Rio Tinto:

Montemór é uma vilota de aborígenes, obra duma milha arredada da margem setentrional do Rio Mamanguape, e quatro léguas longe do mar. Teve princípio seis milhas mais arriba, onde está a Paróquia de S. Pedro e S. Paulo, para habitação dos avós de seus atuais habitantes. Tendo crescido muito o número dos brancos, que ali se lhes agregaram, para evitar as desavenças, que às vezes se originavam entre as duas jerarquias, conveio-se em separá-las, fazendo-se nova aldeia, com o nome de Preguiça, para estabelecimento dos primeiros no sítio onde está a vila. A sua matriz é dedicada a N. Senhora dos Prazeres (CASAL, 1817, p. 276 *apud* RODRIGUES, 2008, p. 38).

As paróquia de S. Pedro e S. Paulo e a igreja matriz de N. Senhora dos Prazeres do trecho acima correspondem hoje, respectivamente, à Igreja Matriz da cidade de Mamanguape e à Igreja da aldeia Potiguara de Montemór, dentro da área urbana da cidade de Rio Tinto. O relato do padre indica que, no período do chamado “diretório Pombalino”, na segunda metade do século XVIII, em função de conflitos interétnicos, grande parte da população indígena da povoação de Mamanguape passou a ocupar o lugar onde hoje vivem seus descendentes, um bairro urbano de Rio Tinto, bairro que faz parte da atual Terra Indígena Potiguara de Montemór.

Desde aquele tempo e mesmo antes, sujeitos à ação de missionários religiosos de ordens diversas, estes povos indígenas do litoral norte da Paraíba se viram levados a conviver com outras populações não indígenas, que vieram colonizar a região do Vale do Rio Mamanguape. Em 1746 a então chamada “freguesia” de Mamanguape contava com 2050 pessoas (RODRIGUES, 2008, p. 36), em 1774 constam registradas 4498 pessoas, em 1782 já se tem registro de 8395 pessoas, sendo em 1850 cerca de 13444 habitantes, “[...] sendo livres 11049 e escravos 2395” (IBID., p. 21). Em 1855 a então “vila de Mamanguape” foi elevada à “categoria de cidade” (IBID., p. 43). Nessa época a área da atual cidade de Rio Tinto (emancipada de Mamanguape somente em 1956) pertencia à Mamanguape, assim como outros povoados (hoje municípios) da região.

Portanto, a antiga aldeia indígena de Montemór, que também era conhecida como “aldeia Preguiça” (IBID., p. 36), se tornou Vila Montemór no século XVIII, e “freguesia de Nossa Senhora dos Prazeres de Montemór” constituindo assim um polo importante da ocupação colonial do Vale até que, em 1839, passou a fazer parte da Vila de Mamanguape e seu território foi integrado à “freguesia de San Pedro e S. Paulo de Mamanguape” (IBID., p. 41). Ocorreu que Mamanguape, no século XIX, cresceu por força do comércio, de sua produção agrícola e do escoamento da produção da região pelo porto de Salema (IBID., p. 48), sendo decretada cidade, a partir de 1855, como já indicamos acima.

Passados mais 62 anos, um enviado da indústria têxtil pernambucana da família Lundgren veio até as proximidades da aldeia Montemór, em 1917, para comprar toda a propriedade de um engenho de cana de açúcar, “de cerca de 3 a 4 léguas” (FERNANDES, 1973, p. 29-32), área onde, em 1924, foi inaugurado o parque industrial da Fábrica de Tecidos Rio Tinto, nome que faz alusão ao Rio Vermelho, que passa nesse local (IBID., p. 34). Maria Bernadete Macedo, que estudou a formação de vilas operárias no Brasil a partir de 1880, apontou vários fatores que levaram à implantação dessa fábrica nas proximidades da aldeia Montemór, dentre eles “[...] o espaço rico em florestas naturais favoráveis ao uso

do corte de madeira para o funcionamento da fábrica [...]”, ela cita sobre isso o Almanach do Estado da Paraíba, de 1932: “[...] nos arredores são abundantes as florestas que reúnem muitos dos mais ricos exemplares da flora brasileira para construções e consumo situados em terreno da fábrica, fornecem lenha para as caldeiras que absorvem cerca de 300 metros cúbicos diários [...]” (MACEDO, 1988, p. 81).

Além da madeira, havia também matéria prima para a fabricação de tijolos, usados para a construção de galpões e chaminés, como também para as casas e outros tipos de edificação. Além do agenciamento da população indígena e não indígena local para o trabalho fabril, Macedo nota que agenciadores eram enviados para recrutar trabalhadores nas localidades vizinhas e que “[...] famílias inteiras vieram se estabelecer na vila operária, atraídas pela promessa de moradia e salário.” (MACEDO, 1988, p. 90). Ao tempo em que empregava mais operários a fábrica seguia construindo e urbanizando as áreas contíguas do antigo engenho, além de expandir suas propriedades, inclusive na aldeia indígena, que passou a ser conhecida como “vila Regina”, de onde diversos relatos de esbulho são conhecidos.

Essa vila operária veio a se tornar o atual município de Rio Tinto, desmembrado de Mamanguape em 1956 e com sua área indígena de Montemór oficialmente declarada desde 2007. A igreja Matriz de Santa Rita de Cássia, construída com tijolos da fábrica e entregue em 1942, é pelo menos duas vezes maior do que a antiga igreja de Nossa Senhora dos Prazeres em Montemór, o prédio do cinema, também enorme, com 2000 metros quadrados (MACEDO, 1988, p. 100), foi inaugurado em 1944. Macedo notou que em fins da década de 1950 haviam 2613 casas em Rio Tinto (IDEM). Não é difícil imaginar os percursos mais conhecidos, de uma população de cerca de 15 mil trabalhadores, entre a casa, o trabalho, a igreja e o cinema.

Cinemas do interior

Nessa primeira metade do século XX, portanto, a urbanização impulsionada pelas atividades fabris na região, se fez acompanhar das modernas tecnologias imagéticas. A fotografia, pelas mãos de fotógrafos contratados pela fábrica, e o cinema, organizado em sessões campais gratuitas para o lazer dos operários, “às quintas, sábados e domingos” (FERNANDES, 1973, p. 42), num tempo caracterizado por “mecanismos de superexploração” que incidiam principalmente sobre o trabalho feminino e infantil (MACEDO, 1988, p. 94). O funcionamento do

Cine Teatro Orion em Rio Tinto, a partir de 1944, é relatado pelo historiador José Octávio de Mello nos termos seguintes:

[...] suas sessões noturnas, com início às 20 horas, sobrevieram em substituição a exibições até então campais, e verificavam-se às quartas-feiras, sextas, sábados e domingos, com filmes transportados de João Pessoa pelo funcionário de nome Marcelino, que fazia as vezes de “correio da companhia” (MELLO, 2002, p. 120).

Cerca de 20 anos depois, esse cinema foi arrendado aos irmãos Walfredo Queiroz David e Abel Queiroz David, imigrantes que formaram a empresa Cinemas David LTDA, com atuação em Rio Tinto e Mamanguape, onde fizeram construir o Cine Eldorado em 1965, além de outras cidades da vizinhança, para onde levavam os filmes a serem exibidos. Walfredo Queiroz David veio do interior do Rio Grande do Norte à Rio Tinto para trabalhar como continuísta na Fábrica. Segundo Walfredo Júnior (Júnior da locadora), após conseguir juntar certa quantia em dinheiro, seu pai comprou uma máquina que projetava filmes de 16 mm e iniciou seus trabalhos com projeções já no início da década de 60, o que teria sido decisivo quando os diretores da Fábrica lhe arrendaram o Cine Orion em meados dos anos 1960. Os filmes, de 16mm ou de 35mm, este último de tecnologia mais avançada, eram trazidos das capitais, contratados em João Pessoa ou Recife, para serem devolvidos após as exibições.

O processo de modernização da região, impulsionado com a chegada do empreendimento fabril no início do século, se intensificou a partir dos anos 1960, com novos equipamentos para a fábrica, quando “[...] as mudanças tecnológicas implicariam a redução de grande parte da mão de obra [...]” (MACEDO, 1988, p. 131), a qual já vinha se organizando desde décadas anteriores para fazer frente às condições de exploração a que era submetida (VALE, 2018). Dessa maneira, novos aparelhos de tear e outros equipamentos passaram a significar demissões em massa na fábrica. Ao mesmo tempo, também se tornavam disponíveis aparelhos de fotografar, filmar e projetar com tecnologias mais avançadas, os quais permitiam aos trabalhadores do Vale do Mamanguape se verem nos retratos tirados tanto quanto acorrerem em massa aos cinemas. Ali tiveram acesso aos grandes filmes do cinema industrial de Hollywood ou de outros estúdios europeus e, inclusive, brasileiros. Os filmes de Mazzaropi, por exemplo, estão entre os mais lembrados pelos moradores locais.

Na pesquisa que desenvolvemos, tratava-se, pois, de fazer a etnografia das memórias dos espectadores e trabalhadores dos antigos cinemas. Num segundo momento, partir da análise fílmica e da antropologia do cinema, para compreender as espectralidades fílmicas, vivenciadas pelos moradores das duas

cidades, de modo a perceber as relações entre filmes projetados e sua recepção junto ao público, por um lado, e as transformações urbanas juntamente com a vida cotidiana, por outro. Como mergulhar nas imagens e nas memórias dessas experiências para perceber o que elas nos dizem sobre os processos de transformação locais, bem como sobre suas atuais condições de vida, de modo a entender melhor o papel das imagens na vida dessas pessoas?

Para Massimo Canevacci, “O universo cinematográfico é o conjunto imediato de todos os filmes, histórias, firmas de produção e distribuição (públicas e privadas), atores, técnicos, diretores, etc., cujo movimento realiza a totalidade do gênero cinema. [...]” (CANEVACCI, 1990, p. 77). Dessa maneira, nos cinemas do interior, tanto os antigos espectadores como aqueles que trabalhavam com as projeções, ocupam o lugar de destinatários e de agentes distribuidores. Nosso interesse, portanto, consiste em procurar saber como as pessoas dessas cidades, dadas suas particularidades em termos de formação social, participam desse “universo cinematográfico”, o qual tentamos pensar também como “universo das imagens técnicas” (FLUSSER, 2008). Em que medida, pois, esse conhecimento pode nos revelar algo mais, além daquilo que tem sido estudado a partir das grandes cidades modernas.

Um de nossos principais interlocutores, já mencionado, é filho de um dos irmãos que administraram o Cine Orion e o Cine Eldorado. Walfredo Júnior (Júnior da locadora), desde a década passada, criou e administra páginas eletrônicas de compartilhamento de fotografias, vídeos e relatos das histórias antigas das cidades de Mamanguape e Rio Tinto. Além de Júnior, entre outros moradores que generosamente contribuíram às nossas pesquisas, podemos mencionar Saulo Cavalcanti, João Fernandes e José da Silva, antigos espectadores do Cine *Orion*, como partícipes das reflexões e diálogos que trazemos aqui nestas linhas.

Nossas estratégias metodológicas incluem desde a observação participante, câmera participante (com inspiração do cinema direto), análise fílmica, vídeo elicitação, entrevistas e netnografia (HINE, 2004). Essa última nos despertou para a importância de perceber como circulam hoje, na rede mundial de computadores, micro narrativas e imagens geradas pelas experiências com o cinema. Será principalmente nessa direção que vamos seguir daqui para frente, sem deixar de pontuar algumas reflexões sobre como cinema e antropologia podem estar relacionados em alguns outros trabalhos.

Entre o cinema e a antropologia: comportamento mimético e espectralidades

Entendemos que o filme industrial é um artefato cultural e que os filmes, como produtos culturais exibidos nas grandes salas de exibição, foram e são utilizados como ferramenta de pesquisa, vistos como um elemento que permite veicular representações e valores de um grupo (HIKIJ, 2012, p. 33). No livro *Imagem-violência: etnografia de um cinema provocador* a autora, Rose Satiko Hikiji, analisou diversos filmes dos anos 1990, como os de Quentin Tarantino, de maneira a perceber o que nos revelam os sentidos da violência, tal como é mostrada nas imagens destes filmes, sobre o lugar do espectador contemporâneo, em grandes cidades como São Paulo e Los Angeles.

Para Walter Benjamin, que escreveu sobre fotografia e cinema ao longo de sua reflexão sobre a reprodutibilidade técnica das obras de arte, algo produzido em um contexto é reduplicado ou mimetizado em um outro contexto, de acordo com novas condições de realização e atualização. Em termos do cinema, "[...] esse fenômeno é especialmente tangível nos grandes filmes históricos, de Cleópatra e Ben Hur até Frederico, o Grande e Napoleão [...]" (BENJAMIN, 1955, p. 2). O autor estabelece também relações entre os mitos, lendas e religiões e o advento do cinema, que tende a renovar as experiências com esses tipos de narrativa, os quais fazem proliferar um movimento de massa para dentro das salas de exibição. Para Canevacci, nessa mesma linha de pensamento, "O cinema é mimese que retorna não sob a forma 'eterna', mas como reprodutibilidade técnica e espiritual, que mantém em seu interior a memória do passado mais remoto" (CANEVACCI, 1990, p. 28).

Flávia Costa, a partir do estudo da obra de Tom Gunning, entre outros, realizou uma pesquisa sobre o "primeiro cinema", anterior a 1908, onde considera o período seguinte, 1908-1915, como uma transição ao cinema clássico, cujo objetivo realizado teria sido o de "atrair a classe média ao cinema". "[...] Antes o cinema se dirigia a uma platéia predominantemente pobre, operária e urbana [...] A indústria do cinema precisava conseguir 'respeitabilidade social', trazendo os filmes para perto das 'tradições burguesas de representação' [...]" (COSTA, 2005, p. 64). Nos EUA "a era dos *nicklodeons*, de 1906 a 1915, é um período em que ocorre um aumento do público do cinema [...]" (IBID., p. 59), eram as primeiras salas, improvisadas às vezes com uma simples tenda, exclusivamente para exibições fílmicas, que antes eram apresentadas em outros lugares, como os teatros de vaudeville ou teatros de variedades, com diferentes atrações.

Nos Estados Unidos, esse período de transição dominado pelos *nickelodeons* tem algumas particularidades. É uma espécie de intervalo, em que a maioria do público deixa de ser aquela predominantemente pequeno-burguesa dos vaudeviles e passa a ser composta por proletários e marginais. Este público operário e pobre é que vai alimentar os grandes lucros dos *nickelodeons*.

[...] Curiosamente, os filmes desse período ainda se dirigem àquele público pequeno-burguês branco que frequentava os vaudeviles, mas que representa uma parte diminuta do total do público. Filmes com conteúdos racistas, sexistas, que ridicularizavam os imigrantes e os caipiras recém-urbanizados, eram na verdade consumidos em escala crescente pela massa de proletários dos *nickelodeons* [...] (IBID., p. 65).

A partir da metade da década de 1920, as salas de exibição, já não mais improvisadas, começaram a ser sonorizadas. A fase do cinema mudo dá lugar à fase do cinema falado. Tem-se o ano de 1927 como data inicial do cinema falado em função da exibição e lançamento do filme *The Jazz singer*. No Brasil, as salas de exibição com cinema falado começaram na década de 30 e o primeiro filme desse tipo lançado no país foi *Acabaram-se os otários* de Luiz de Barros no ano de 1929 (SOUZA, 1998). Nesse filme as falas e personagens caipiras podem ser tidas como precursoras da criação de Mazzaropi, o matuto que tão bem traduz a tensão gerada pela urbanização no Brasil do século XX.

Ao considerar as particularidades inicialmente mencionadas, que caracterizam a ocupação e a urbanização do Vale do Mamanguape, nos interessa pensar como estes espectadores do interior do litoral norte paraibano viveram a experiência do cinema, o qual já chega universalizado (BALÁZS, 1983), com suas tendências homogeneizadoras tanto quanto etnocêntricas ou “cinecêntricas” (CANEVACCI, 1990, p. 98). A capacidade mimética, provocada pelo cinema, de ver e tornar-se outro, produz e descobre diferenças (BENJAMIN, 2012; TAUSSIG, 1993), por mais que se trate, ao mesmo tempo, de “agir segundo a semelhança” (BENJAMIM, 2012, p. 122). Como tais diferenças poderiam ser reencontradas nos mais diversos lugares para onde o cinema se interiorizou, distante da atmosfera cosmopolita das grandes cidades, por onde costuma ser produzido e distribuído?

Se pensamos, desta vez, a formação social do Vale a partir daquilo que Nestor Garcia Canclini (2000) chamou de “cultura híbrida”, teremos uma dialética entre elementos locais (população indígena Potiguara e pequenos agricultores) e influências externas (migração de trabalhadores, indústria têxtil e exposições da indústria fílmica) em constante *devir*. Como pois pensar as relações sociais e suas transformações a partir daquilo que acontecia nas salas de exibição

em cidades, como Rio Tinto, com capacidade para mais de mil lugares, onde a população por décadas, desde a industrialização, tem oscilado entre dez e vinte mil habitantes? São circunstâncias como estas que propiciam distintas situações de recepção dos filmes pelos espectadores, já que a imagem, polissêmica, pode ser interpretada e vivida a partir das experiências sociais e culturais das pessoas em distintos universos urbanos.

Ao considerar, ainda, a chegada sucessiva dos aparelhos televisores, de video-cassete e computadores, concomitantemente ao fechamento dos cinemas e da fábrica, percebemos como a pesquisa direta com os moradores poderia ser também alimentada a partir das memórias narradas por eles através de imagens veiculadas nas telas de computadores, através das redes virtuais. Essa possibilidade nos remete às reflexões sobre os jogos da memória (ECKERT; ROCHA, 2015) e suas múltiplas modalidades, tornadas possíveis pela rede mundial de computadores. Dessa maneira, esperamos abordar a seguir o universo das reflexões sobre memória coletiva (HALBWACHS, 2003), de modo a perceber a duração do cinema em narrativas de memória compartilhadas por internautas.

Entre espectadores e internautas: eterno retorno e magia

Walfredo David Júnior, já mencionado anteriormente, mora em Mamanguape e coleciona imagens diversas (fotografias de livros, cartazes, etc.) que registra com seu aparelho celular, além de fotografias em suporte físico, as quais digitaliza e faz publicar, de tempos em tempos, em três páginas eletrônicas, abertas a qualquer usuário de plataformas virtuais: *Mamanguape conta as suas histórias, Mamanguape minha terra e filmes antigos*. Além da atenção aos eventos históricos e sociais locais, passamos a acompanhar as imagens referentes às atividades dos Cines Teatro Orion e Cine Teatro Eldorado. Cada vez mais fomos nos aproximando e muitas vezes Júnior “marcou” o pesquisador em suas “postagens”. Esse tipo de interação mediada, a partir de fotos e filmes compartilhados nas redes virtuais, nos abriu à dimensão virtual do trabalho de campo:

El etnógrafo que, en lugar de permanecer aislado o ausente, se hace visible y activo en el contexto del trabajo de campo, puede encontrarse com preguntas y ver emerger, probar o refinar nuevos conceptos analíticos local, de paso, le permite una constante reflexión acerca de lo que significa ser usuario de las CMO (Comunicación Mediada por Ordenador) (HINE, 2004, p. 43).

Foi também a partir das observações em redes virtuais que pudemos compreender mais a fundo as situações vividas no passado pelos interlocutores. As interpretações e análises dos comentários e imagens compartilhadas pelos internautas, reafirmaram a importância de trabalhar as análises das imagens das fotografias antigas digitalizadas e dos filmes (produtos culturais) que foram exibidos nos Cines Orion e Eldorado, atualmente compartilhadas por outros aparelhos e telas.

Como parte integrante da coleção etnográfica sobre os cinemas do interior, realizamos uma série de “capturas” de telas do computador, com imagens e comentários postados nas redes virtuais em diferentes tempos. Foram reunidas, no total, 86 telas, classificadas em 29 assuntos. Estas imagens compartilhadas vão desde capas de filmes antigos, antigos projetores de cinema, carro de som que anunciava os filmes nas cidades, antigos prédios dos Cines Orion e Eldorado, montagens com capas de filmes, frames, personagens que participaram das sessões e etc. Os conteúdos são vários e nos mostram a diversidade e criatividade na elaboração destas imagens, no intuito de relembrar por outras telas e tecnologias, situações vividas no cinema e em relação a ele.

Desta forma, Júnior promove constantemente uma interação *online* entre internautas, especialmente moradores antigos, os quais comentam suas publicações e evocam suas próprias memórias relacionadas aos antigos cinemas. Como um desdobramento das particularidades da vivência com imagens do cinema no Vale do Mamanguape, entendemos também como dignas de nossa atenção estas maneiras pelas quais os moradores hoje fazem uso das novas tecnologias para rememorar suas experiências. “[...] Decir que a *internet* es un objeto o un artefacto cultural como cualquier otro, no implica que sea el mismo objeto para todas las personas. Paraphraseando a Ang (1996, p. 80), *internet* está en todas partes, pero no del mismo modo [...]” (HINE, 2004, p. 53).

O campo de pesquisa virtual acaba por tornar-se “real” (RIBEIRO; BAIRON, 2005) por sua capacidade de expressar um momento passado, nesse contexto, trata-se de reflexões sobre a memória e suas extensões nos outros meios da vida social. Sobre como ela é compartilhada entre aqueles que participaram e participam de relações comuns, as quais compõem suas experiências de vida numa mesma cidade, num mesmo cinema, rememorado com tanto afeto e entusiasmo. Em muitos casos trata-se de relações sociais que passaram a ser construídas dentro das salas dos Cines Orion e Eldorado.

As experiências nos cinemas, assim, fazem parte do cotidiano dos moradores, em suas conversas, nos seus acervos particulares de filmes e fotografias antigas, entre outros modos de evocação dos antigos cinemas. “Assim, ao lado da duração pelas coisas, e não nas coisas, há a duração de um pensamento que investiga. 'O que permanece? O que é que dura?', sinalizando-se, então, que permanece 'apenas aquilo que tem razões para recomeçar’” (ECKERT; ROCHA, 2001, p. 32). O Cinema recomeça cotidianamente nos compartilhamentos e comentários postados em rede e no imaginário dos moradores mais antigos, como uma época de grande importância para suas vidas, em que continuam a recordar a magia da sala escura, por meio da comunicação virtual propiciada pelos novos aparelhos.

A programação do Cine Teatro Orion e Eldorado era bem variada, desde os filmes românticos, pornochanchadas, brasileiros, terror e westerns. Entretanto, na Semana Santa os administradores dos antigos cines dedicavam-se a exibir filmes que narrassem a história e trajetória de Jesus Cristo segundo o livro do novo testamento do Cristianismo. Um dos filmes que passava anualmente nestes cinemas e na semana santa era *A vida e a paixão de Jesus Cristo* (1903), dirigido por Ferdinand Zecca. O filme era exibido na Sexta-feira da Paixão, nesta ocasião, nas cidades de Rio Tinto e Mamanguape, ocorria uma espécie de tríade ritualística: missa, procissão e cinema. Após a missa e a procissão, os fiéis espectadores direcionavam-se aos antigos cinemas. Vale destacar que alguns moradores relataram que teriam ido ao cinema apenas quando acontecia a exibição desse filme, evento que atraía, inclusive, vários(as) moradores(as) de cidades, distritos e sítios vizinhos às cidades de Mamanguape e Rio Tinto.

Para Canevacci,

[...] A função que a fábula exerceu no passado pré-capitalista, assim como o esquema narrativo do rito religioso, é em grande parte herdada agora pelo cinema em conexão sintética com todo esse passado. [...] O eterno retorno, mais do que manifestação de subversão social ou vontade de penetração nos mistérios do ser, tornou-se há muito um funcionário que organiza os media e, em particular, o cinema, com garantia patenteada de sucesso. [...] (CANEVACCI, 1990, p. 78)

Vejam, pois, como uma das telas capturadas durante a pesquisa pode trazer elementos para refletir sobre as particularidades do cinema no Vale do Mamanguape.

Figura 1: Filme A vida e a paixão de Jesus Cristo (1903), direção de Ferdinand Zecca. Conteúdo postado no dia 25 de março de 2018 e salvo na mesma data.



Este filme foi exibido por vários anos durante a Semana da Paixão e sua exibição é vista como tradição dos cinemas. Segundo Júnior, foi um dos filmes de maior bilheteria e sua relação com os espectadores era muito forte, tanto que “as velhinhas levavam lenços para enxugar as lágrimas e água para não ter que sair e não perder uma cena sequer e o assento”. O filme é de 1903, mudo, preto e branco, porém, suas exibições nos cinemas eram acompanhadas de uma narração pontuada em voz over, uma voz montada no filme, recurso que também costuma ser chamado de “voz de Deus”.

Percebe-se que a imagem do filme da ressurreição de Cristo junto a seus apóstolos fica acima das imagens dos prédios dos antigos cinemas, para quem observa a imagem, Cine Teatro Orion à esquerda e Cine Teatro Eldorado à direita. Embora muitos espectadores fossem para estas sessões apenas para se divertirem com a sociabilidade e os efeitos especiais do cinema, não há como separar a função catequética e ideológica das missões religiosas com suas igrejas, marcante durante todo o período colonial, daquilo que a exibição da Paixão de Cristo representa na cidade então dominada pela fábrica. A afirmação dos valores modernos do trabalho, da família e da religião, agora potencializados e reforçados pelas tecnologias, ou pela “magia” do cinema.

O uso de aparelhos computadores permite distribuir a imagem em redes virtuais, nas quais se reúnem e interagem entre si inúmeros comentários de internautas que se fazem, assim, presentes mais uma vez diante da Paixão. Esse movimento não deixa de lembrar o que acontecia nos tempos antigos,

quando aparelhos automóveis, os "caminhões de pau-de-arara" traziam os moradores do interior e das localidades vizinhas para os cinemas. De certa maneira, estas interações online na Semana Santa expressam a experiência rememorada dos próprios espectadores de outrora, bem como a duração dos tempos do cinema em suas vidas.

Um ponto interessante é quando Júnior aponta à vinda de outros "moradores do interior" para os cinemas. Mamanguape e Rio Tinto eram e são cidades do interior, em relação à capital da Paraíba, João Pessoa. No entanto, as outras pequenas localidades da vizinhança, que naquele momento não tinham fábrica nem grandes salas de exibição, passam a ser vistas como lugares do interior, o que de certa forma reproduz a posição industrial das metrópoles em relação às colônias. A chegada da fábrica e dos cinemas tornou-se, assim, um forte símbolo de modernização e urbanização, numa cultura de valores cristãos tidos como universais.

Muitas cidades como Itapororoca, Baía da Traição, Marcação e distritos vizinhos (Cuité de Mamanguape, Curral de Cima e Capim que ainda não eram emancipadas politicamente), ou os sítios e comunidades de Pindobal, Rio do Banco, Boa Vista, Taberaba, Cravaçu, Tanque, Praia de Campina, Oiteiro, Lagoa de Praia e Barra de Mamanguape, eram vistos como localidades menores, do interior. Através de transporte automotivo, promovido muitas vezes pela fábrica, seus moradores eram contemplados pelas imagens modernas do cinema, mais um atrativo para o trabalho fabril e a vida urbana, com suas ruas calçadas, uma larga praça central com a torre da igreja em destaque.

Vejamos uma conversa entre os participantes da pesquisa, desta vez, filmada pelo pesquisador com uma câmera de mão, ao tempo em que também estabelece e alimenta os diálogos, na saída do cinema no dia 06 de maio de 2016, após a exibição do filme *Tempos Modernos* no evento *Cine Saudade*, no mesmo prédio do antigo Cine Teatro Orion, que atualmente funciona como casa de shows. Faremos breves comentários sobre essa conversa para entender melhor o que Júnior descreveu na figura 1 mais acima.

Saulo Cavalcanti: Estamos recebendo aqui o amigo Pai herói. É um dos que o pai veio morar aqui em Rio Tinto. Que a Fábrica de Tecidos Rio Tinto funcionava, as pessoas vinham tudo de outras cidades.

Pai herói: Eu cheguei em 78.

Saulo Cavalcanti: Os pais dele vieram pra cá nessa época, meu pai veio praqui em 28, como chefe de seção. Tomava conta do solo, lá em Mamanguape, das casas da companhia, do território da companhia. E Rio Tinto foi assim, foi se formando com pessoas de fora.

Pai herói: Eu vim de uma cidadezinha, de um lugar chamado aí, Curral de Cima. Passou a ser cidade, né, era município de Mamanguape, aí passou a ser cidade. Eu vim morar em Rio Tinto em 78, eu tinha o que,

de 10 pra 11 anos. Aí a gente vivia de agricultura, aí foi no tempo que meu pai era negociante nas feira , né? Que naquele tempo se chamava matuto e hoje não existe mais negócio de matuto, hoje existe feirante. É, vinha tudo a cavalo. Hoje existe feirante, aí depois começou ter caminhão, né? Que é conhecido como pau-de-arara. Aí meu pai viajava de Curral de Cima pra cá, era depois de Curral de Cima ainda, um lugar chamado sítio Cambambe. Aí de Curral de Cima pra lá ainda dá o que, seis quilômetro, é como se fosse daqui de Rio Tinto pra Mamanguape. Ai ele vinha pra feira, fazia a feira no sábado. Aí chegou aqui, conseguiu uma casa, através dessa casa ele apanhou uma casa da Companhia e se mudou pra cá em 78.

Saulo Cavalcanti: Como chamava seu pai?

Pai herói: Era... chamava Zuca Borges.

Saulo Cavalcanti: E sua mãe?

Pai herói: Maria Ribeiro, dona Maria, mas todos os dois são falecidos já. Meu pai ele é filho natural de... ele é... sertanejo, é não sei o que Barca Mato. É... Ingá de Bacamarte, aí minha mãe, é tradicional paraibana mermo, mas todos os dois já falecidos. Eu tenho até uma foto dos dois aqui no celular, eu peguei essa semana lá no quadro, esses são os meus pais.

Saulo Cavalcanti: E meu pai chamava-se Catupian José da Costa Cavalcanti, veio de Pernambuco e minha mãe de Itapororoca.

Pai herói: Meus pais (mostra foto no celular) esse aqui. Tá vendo? Já são falecidos, minha mãe faleceu no dia 31 de Maio de 97 e meu pai faleceu no dia 27 de Setembro de 97, fez quatro meses de um para o outro. De lá pra cá tem que... fazer de tudo pra superar, né? Tem que superar os obstáculos da vida mesmo, se toda falha da vida for baixar a cabeça...

Saulo Cavalcanti: Agora você chegou a trabalhar na Fábrica ainda?

Pai herói: Não, cheguei não. Fiz entrevista e tudo mas não cheguei a trabalhar não. Da minha família na companhia só trabalhou meu primo, só um primo e uma prima. Aí foi o que casou-se com aquela irmã de Juarez, que é o Rosildo, que é feirante hoje também. É, meu pai não trabalhou, minha mãe não trabalhou, ninguém da minha família, só da minha família, só meu primo mermo.

A conversa tende a enfatizar o movimento ocasionado pela Fábrica, que fomentou a economia da região, com a criação do trabalho operário assalariado que também servia para pagar o ingresso do cinema. A fábrica proporcionou a migração de outros trabalhadores para Rio Tinto, Saulo afirma que Rio Tinto foi construída por pessoas de fora e revela que seu pai veio de Pernambuco, ao passo em que sua mãe veio de outra cidade do interior. Suas falas parecem valorizar os tempos de funcionamento da fábrica como um símbolo de uma modernização eurocêntrica, que se faz evocar no próprio filme escolhido para o Cine Saudade, realizado por Charles Chaplin.

O relato da vinda do pai de Pai herói como feirante, naquela época “matuto”, já nos mostra algumas transformações que ocorreram no modo de classificação de alguns trabalhadores, já que “hoje não existe mais matuto”, hoje é feirante. Antes vinham a cavalo e só depois começou a ter caminhão. A feira naquela época era vista como uma atividade econômica importante, que se centrava nos pólos de Rio Tinto e Mamanguape. O processo de modernização e

difusão dos meios de transporte, correlacionado com as atividades fabris e à possibilidade do êxodo rural, faz remeter aos modos particulares pelos quais as pessoas da região vivenciaram e se apropriaram das tecnologias vindas de fora.

Um outro elemento importante para expressar as transformações na região a partir do cinema e das imagens, são os usos dos aparelhos celulares na atualidade. No momento da conversa, Pai herói mostra a foto que ele tirou pelo celular, de uma fotografia antiga dos seus pais. A nova tecnologia, apesar dos seus vários recursos inovadores, é empregada para reproduzir e circular imagens produzidas por aparelhos mais antigos, como forma de recordação de entes queridos. Da mesma maneira, isso se dá também nas páginas eletrônicas de Júnior, nas interações *online* entre antigos(as) espectadores(as), quando relembram experiências passadas do cinema através de outras telas, sejam de computadores ou *smartphones*.

Além disso, as diferentes posições sociais dos interlocutores e de suas famílias, mostram a heterogeneidade dos espectadores dos cinemas do interior, que reunia todo tipo de gente no espaço da sala escura, o qual, por sua vez, como único cinema destas cidades, colocava a todos na condição de espectadores ativos, cada qual à sua maneira, diante das imagens vindas de fora. Nesse pequeno grupo de participantes da pesquisa temos representados diferentes grupos sociais, desde os imigrantes donos do cinema e as famílias que tinham cargos elevados na fábrica, aos imigrantes que vieram do interior para buscar oportunidades de trabalho na fábrica. Entre esses últimos está o caso da família de Pai herói, hoje um dos líderes do Movimento Liberta Rio Tinto. Ele participou de passeatas com o vereador e Cacique Geral do povo indígena Potiguara, Cacique Sandro Gomes. Esse movimento, organizado junto à associação dos moradores de Rio Tinto, reivindica o direito de ex-trabalhadores, indígenas ou não indígenas, em relação à propriedade das casas construídas pelas fábrica, pelas quais ainda são cobrados aluguéis em boa parte dos casos (DONATO, 2017), quando localizadas fora da Terra Indígena.

Vale salientar, que a região do Vale do Mamanguape é predominantemente católica. Saulo, Pai herói e Dunga se consideram católicos praticantes, Júnior considera-se cristão e saudosista. Entre os moradores indígenas, ocorrem práticas ritualísticas de Toré e da Jurema (ALVES JR.; LIMA; LISBOA, 2017), embora haja uma maioria de católicos e protestantes. A predominância católica, que remete às antigas missões dos séculos anteriores, parece durar até os dias atuais. Ressaltamos que a postagem de conteúdos relacionados ao filme *A vida e a Paixão de Jesus Cristo* na página de Júnior foi constatada nos anos de 2012, 2013, 2014, 2015, 2016, 2017, 2018, 2020 e 2021,

ocasiões em que os moradores lembram vigorosamente da projeção desse filme. No compartilhamento do ano de 2017 o interlocutor postou uma exibição que fez na frente da Igreja da Matriz, localizada no centro da cidade de Mamanguape - PB, a exibição foi do filme da Paixão de Cristo de Mel Gibson, no dia desta sessão havia vários moradores e moradoras antigas da cidade. Em 2020 ele compartilhou uma imagem, capturada pelo celular, de uma exibição fílmica do filme *Paixão de Cristo* dentro da Igreja da Matriz, realizada no ano de 2019.

A experiência vivenciada nas salas de cinema permanece viva, portanto, na memória destes moradores, os quais retornam sempre ao tempo dessas imagens, mas agora através das pequenas telas de computadores e *smartphones*. Embora o caso do filme sobre a Paixão de Cristo seja apenas um entre outros exemplos das espectralidades fílmicas pesquisadas, não deixa de fazer sentido pensar aqui nos termos do “espírito do cinema”, proposto por Canecacci como uma forma de pensar o gênero cinema como um todo.

O produto fílmico [...] reduz as feridas do tempo de trabalho e do tempo de família socialmente necessários, estancando temporariamente suas hemorragias, impedindo a irrupção do tempo de morte, produzindo cicatrizações bem visíveis na face dos espectadores.

A decadência metafísica – a morte de Deus – teve uma tão imprevista quanto poderosa ressurreição no espírito do cinema. [...] (CANEVACCI, 1990, p. 133-149).

Ao longo desse percurso, esperamos ter demonstrado como os espectadores dos cinemas do interior nos fazem pensar acerca da duração das imagens fotográficas e cinematográficas, através das quais podemos perceber melhor os processos de transformação que atravessaram o tempo e marcaram nossa sociedade pós-colonial. Ao mesmo tempo, a visão dos aparelhos e suas renovadas tecnologias nos levam a pensar sobre narrativas e histórias tão antigas como as de dois mil anos atrás, do que fica a questão de Flusser sobre a magia das imagens técnicas: aprenderemos a brincar com os aparelhos ou seremos seus eternos e devotados funcionários?

Epílogo

Para refletir sobre como superar as dificuldades da condição pós-industrial no Brasil, ou pós-colonial, ao considerarmos que “[...] toda imagem produzida se insere necessariamente na correnteza das imagens de determinada sociedade [...]” (FLUSSER, 2008, p. 23), restaria avançar no conhecimento das imagens do interior, em cidades distantes das vivências das perspectivas cosmopolitas e

eurocêntricas, as quais geralmente caracterizam os estudos sobre cinema que conhecemos. Vimos como as imagens do cinema no Vale do Mamanguape representam uma espécie de continuidade, levada a efeito pelo gesto de colecioná-las e de fazê-las circular nas telas dos aparelhos de hoje, inclusive como símbolos renovados de ritos cristãos.

Seria, pois, uma outra vivência do cinema que começamos a esboçar? O que pode significar essa religiosidade mimetizada e transformada constantemente nas telas e nos comportamentos, em meio às mudanças abruptas causadas pela industrialização no interior do litoral norte da Paraíba? Bachelard discute as “metáforas da duração” e o “acalanto da continuidade”, por exemplo, numa “vida bem equilibrada”, a “provar que o tempo é contínuo”. “[...] Todas essas experiências são felizes: a duração é um sinônimo de felicidade, ou, pelo menos, o sinônimo de um bem, de um dom. [...]” (BACHELARD, 1988, p. 105). Seria talvez que o retorno das imagens é um fator de equilíbrio importante em vidas marcadas por um violento processo de colonização e industrialização, algo que permanece e dá forças para “superar os obstáculos” sem “baixar a cabeça”.

Seriam os comentários e imagens sobre o antigo cinema essa busca da felicidade, da duração de alguma coisa que, na prática, foi mais uma perda, em meio à avassaladora mudança causada pela urbanização e modernização da região? Ou seja, a descontinuidade do cinema e da própria fábrica nos anos de 1980, toda a angústia, as demissões, o medo, os conflitos, o desemprego, o esbulho nas áreas indígenas, as punições, os acidentes de trabalho e a dispersão de famílias inteiras, seriam de algum modo invertidos ou suspensos, para dar lugar às boas lembranças daqueles tempos, ao gesto de narrar romanticamente um processo (de industrialização pós-colonial) extremamente violento, como se através das imagens antigas fosse possível mergulhar nessa continuidade, evocada nas redes virtuais. O cinema dura para aqueles que dele se apropriaram e por ele reafirmam sua identidade de outrora, perturbada por um processo de modernização e urbanização erráticos. Identidade plenamente ativa na imaginação e na comunidade virtual, que narra a si mesma, ao tempo em que se transforma também efetivamente, pelas ruas da cidade, onde sai para realizar novos projetos, às vezes carinhosamente denominados de “Cine Saudade”, ou sob o grito imperativo de “Liberta Rio Tinto!”.

REFERÊNCIAS

- ALVES JR., G. F.; LIMA, M. A. de; LISBOA, C. N. Territorialidade, sinaisdiacríticos e jurema: reflexões sobre a religiosidade e identidade potiguara. **Áltera-Revista de Antropologia**, João Pessoa, v. 2, n. 5, p. 230-258, jul./dez. 2017. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/altera/article/view/37633>. Acesso em: 23 ago. 2020.
- BACHELARD, G. **A dialética da duração**. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- BALÁZS, B. A ordem do olhar: a codificação do cinema clássico: as novas dimensões da imagem. *In*: XAVIER, I. (org.). **A Experiência do Cinema**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983. Col. Arte e Cultura, no 5.
- BELLAVANCE, G. “Mentalidade urbana, mentalidade fotográfica”. **Cadernos de Antropologia e Imagem**, Rio de Janeiro, n. 4, p. 17-30, 1997. Disponível em: <http://ppcis.com.br/wp-content/uploads/2018/09/Cadernos-de-Antropologia-e-Imagem-4.-A-cidade-em-imagens.pdf>. Acesso em: 23 ago. 2020.
- BENJAMIN, W. A doutrina das semelhanças. *In*: BENJAMIN, W. **Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política**. São Paulo: Editora Brasiliense, 2012.
- BENJAMIN, W. A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica. *In*: GRUNNEWALD, José Lino (tradução). **A idéia do cinema**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1969.
- CANCLINI, N. G. **Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2000 (Ensaios Latino-americanos, 1).
- CANEVACCI, M. **Antropologia do Cinema: do mito à indústria cultural**. São Paulo: Editora brasiliense, 1990.
- CASAL, Pe. M. A. de. **Corografia Brazilica**. Rio de Janeiro: Impressão Régia, 1817. Tomo II
- CASTRO-GÓMEZ, S. **La Poscolonialidad explicada a los niños**. Cauca: Universidad Cauca/ Instituto Pensar/Universidad Javeriana, 2005.
- COSTA, F. C. **O primeiro cinema: espetáculo, narração, domesticação**. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2005.
- CRARY, J. **Suspensões da percepção: atenção, espetáculo e cultura moderna**. São Paulo: Cosac Naify, 2013.
- DONATO, E. **Os operários do Barão: um diálogo sobre imagens, memórias e condições de existência do operariado brasileiro a partir do caso de Rio Tinto no século XX**. 2017. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, João Pessoa, 2017.
- DUSSEL, E. Ciências Sociais e saberes etnocêntricos. *In*: LANDER, E. (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas**. CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2005. Colección Sur Sur.

- ECKERT, C.; ROCHA, A. L. C. da. Apresentação. *In: _____*. **Etnografia da duração: antropologia das memórias coletivas em coleções etnográficas**. Porto Alegre: Marca Visual, 2013.
- ECKERT, C.; ROCHA, A. L. C. da. Antropologia em outras linguagens. *In: _____*. **A preeminência da imagem e do imaginário nos jogos da memória coletiva em coleções etnográficas**. Brasília: ABA, 2015.
- ECKERT, C.; ROCHA, A. L. C. da. Imagens do tempo nos meandros da memória. *In: KOURY, M. G. P. (org.)*. **Imagem e memória**. Rio de Janeiro: Garamond, 2001.
- FALCÃO NETO, M. José. **Etnografia das memórias cinematográficas no vale do Mamanguape-PB**. 2019. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2019.
- FERNANDES, J. B. **Rio Tinto o extinto**. São Paulo: São Paulo Editora S.A, 1973.
- FLUSSER, V. **A filosofia da caixa-preta: ensaios para uma futura filosofia da fotografia**. São Paulo: Ed. Hucitec, 1985.
- FLUSSER, V. **O universo das imagens técnicas**. São Paulo: Annablume, 2008.
- HALBWACHS, M. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2003.
- HIKIJ, R. S. G. **Imagem-violência: etnografia de um cinema provocador**. São Paulo: terceiro Nome, 2012.
- HINE, C. **Etnografia virtual**. Barcelona: Editorial UOC, 2004.
- LANDER, E. Europa, modernidade e eurocentrismo. *In: LANDER, E. (org.)*. A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas. **CLACSO**, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2005. Colección Sur Sur.
- MACEDO, M. B. F. de. **Inovações tecnológicas e vivência operária: o caso Rio Tinto 1950-1970**. João Pessoa: IDEME, 1988.
- MELLO, J. O. de A. Arqueologia industrial e cotidiano em Rio Tinto. *In: PANET, A. et al.* **Rio Tinto: estrutura urbana, trabalho e cotidiano**. João Pessoa: UNIPE, 2002, p. 65-122.
- MENDONÇA, J. M. B. Pesquisa fotográfica e fílmica no litoral norte da Paraíba. *In: FERRAZ, A. L. C; MENDONÇA, J. M. B. (orgs.)*. **Antropologia Visual: perspectivas de ensino e pesquisa**. Brasília: ebooks ABA, 2014. p. 439-470.
- PANET, A. **Rio tinto: Estrutura urbana, trabalho e cotidiano**. João Pessoa: UNIPÊ, 2002.
- PIAULT, M. H. Antropologia e sua passagem à imagem. **Cadernos de Antropologia e Imagem**, Rio de Janeiro, n. 1, p. 23-29, 1995. Disponível em: <http://ppcis.com.br/wp-content/uploads/2018/09/Cadernos-de-Antropologia-e-Imagem-1.-Antropologia-e-Cinema.-Primeiros-contatos.pdf>. Acesso em: 23 ago. 2020.
- RIBEIRO, J. da S.; BAIRON, S. **Antropologia Visual e Hipermedia**. Porto: Edições Afrontamento, 2007.

RODRIGUES, A. A. **Panorama de Mamanguape**: uma exposição histórica do município. Recife: Comunigraf, 2008.

SOUZA, C. A. **Nossa aventura na tela**: A trajetória fascinante do cinema brasileiro, da primeira filmagem a "Central do Brasil". São Paulo: Cultura Editores Associados, 1998.

TAUSSIG, M. **Mimesis and alterity**: a particular history of the senses. New York: Routledge, 1993.

VALE, E. C. do. **“OPERÁRIOS! UNI-VOS!”**: experiência e formação de classe na Fábrica de Tecidos Rio Tinto (Paraíba, 1924-1945). 2018. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Pernambuco, Recife. 2018. Disponível em: <https://repositorio.ufpe.br/bitstream/123456789/34613/1/TESE%20Eltern%20Campina%20Vale.pdf>. Acesso em: 23 ago. 2020.

ZALUAR, Alba. As imagens da e na cidade: a superação da obscuridade. **Cadernos de Antropologia e Imagem**, Rio de Janeiro, n. 4, p. 107-119, 1997. Disponível em: <http://ppcis.com.br/wp-content/uploads/2018/09/Cadernos-de-Antropologia-e-Imagem-4.-A-cidade-em-imagens.pdf>. Acesso em: 23 ago. 2020.

Sobre as reconfigurações da classe trabalhadora no Brasil e sua (in)visibilidade

Ana Lúcia Marques Camargo Ferraz

Introdução

Gostaria aqui de pensar os processos sociais vividos pelas classes trabalhadoras urbanas no Brasil, a partir de dois contextos específicos em contraste; pondo em perspectiva uma concepção benjaminiana, que entende a história como tempo condensado de “agoras”. Meu interesse é pensar um processo que se deu ao longo das últimas décadas que resultou numa crescente heterogeneidade da classe trabalhadora e numa mudança que se faz notar nas formas em que se visibilizou esta classe. Pensando os movimentos sociais, a partir de pesquisas etnográficas, faço operar deslocamentos no tempo, quando o presente encontra o passado, que o ilumina, como faz Walter Benjamin, tecendo uma história do agora.

Retomo aqui as pesquisas etnográficas que realizei, entre as abordagens da Antropologia Visual e da Sociologia do Trabalho. Neste artigo, os filmes etnográficos realizados compõem uma narrativa hipermediática em que a densidade do momento vivido (e filmado) se insere no texto, recuperando aqueles instantes, compondo quadros e o espaço entre esses instantes, a transformação social, que de outra forma permaneceria impensável. Entre cada instante e a mudança que paira entre eles, deslocamentos na forma da política e do sensível que a compõe (RANCIÈRE, 2005).

Nos anos 1990 e 2000, quando pensei o movimento operário no ABC paulista em contexto de desindustrialização, visei os problemas do desemprego e da desfiliação sindical. Naquele instante pude realizar alguns filmes etnográficos visibilizando alguns eventos, a resistência à demissão de 2800 trabalhadores pela Ford de São Bernardo do Campo (*Feliz ano novo, véio!*, 1999). No mesmo contexto, pude realizar um segundo filme etnográfico, acompanhando a saga de um movimento por moradia em Osasco, São Paulo (*Foi através da necessidade*, 2002). Nessas abordagens a imagem da classe trabalhadora sempre esteve vinculada ao problema da sua reprodução (a casa, o bairro, a cultura, o associativismo) e ao da atividade como configuradora de um *ethos* de produtores (empregados ou desempregados, trabalhadores).

Um segundo quadro faz deslocar o tempo para a década de 2010, quando a classe trabalhadora aparece sob as categorias *moradores de rua* e de *ocupações* em Niterói, no Rio de Janeiro. Nesse segundo instante, isolado como mônada (BENJAMIN), as redes de solidariedade que marcam a vida nos territórios (as favelas, ocupações, bairros populares). Ao nos deslocarmos no tempo/espço, compomos figuras que podem auxiliar na compreensão dos processos sociais.

Apresento, nesse artigo, alguns eventos. Não existe continuidade geográfica entre os dois casos e tampouco se trata de uma comparação, quero colocá-los em série para pensar a mudança na qualidade do tempo entre esses instantes, pensando os diferentes processos de constituição de sujeitos políticos.

O ser operário e a heterogeneidade crescente da classe trabalhadora

Nos anos 90, ao realizar pesquisa etnográfica entre grupos de trabalhadores, observei a relação entre trabalhadores e seus representantes, em processos de perda de postos de trabalho, contexto em que os sindicatos de trabalhadores perdem sua 'base' de representação. Nesse contexto, mesmo com a crise do emprego, a categoria trabalho ainda é operador importante para sustentar projetos e ações de classe.

A pesquisa então sondava os espaços de organização dos trabalhadores nos locais de trabalho. As pautas que se colocavam diziam respeito a processos de (des)qualificação dos trabalhadores. Os processos de transmissão de conhecimentos entre gerações, os modos de aprender mediados pela atividade estavam em cheque pelas novas formas de gestão do trabalho. A proposição da pesquisa era observar o movimento operário que vivia um processo de substituição do trabalho de uma geração de senhores migrantes que aprenderam suas profissões na prática da linha de montagem por aqueles jovens que frequentaram os cursos técnicos profissionalizantes, como os do SENAI, por exemplo.

O debate sociológico era pautado por estudos sobre processos de reestruturação produtiva e reorganização das formas gerenciais; a pesquisa empírica dava a ver um processo de desindustrialização. Acompanhei processos falimentares nos setores metalúrgico, plástico e químico e a elaboração de projetos autogestionários por parte dos trabalhadores. Os processos de falência de indústrias de pequeno porte foram extensos nos anos 90. Desses processos estudei alguns casos acompanhados por organizações que se formaram na relação com a CUT e o PT: A Anteag ou a Unisol. Em relações complicadas com o patronato, os casos de constituição das massas falidas e depois do levantamento

dos débitos trabalhistas, com o estado e os bancos, em geral os trabalhadores propõem-se a seguir em atividade produtiva.

Dentre as experiências que pude acompanhar no início dos anos 2000, aquelas que souberam o que fazer com as dívidas patronais e reorganizar suas relações externas, superando as hierarquias de mando e obediência e construindo espaços de socialização de saberes e novas aprendizagens, poucas sobreviveram à disputa no mercado, mesmo as que obtiveram pequenos financiamentos ou o apoio de fundos públicos ou de redes de cooperação. As experiências vividas, no entanto, habilitaram os indivíduos a seguirem atuando em movimentos ou outros coletivos.

Já na Ford de São Bernardo do Campo, depois do fechamento da fábrica de caminhões do Ipiranga (SP), testemunho 2800 demissões na montadora de automóveis, no Natal de 1998. Nesse processo, realizei o vídeo *Feliz ano novo, véio!* (FERRAZ, LISA/USP, 1999). O filme circulou entre os trabalhadores demitidos, em suas famílias e bairros, associações e no Sindicato. O filme etnográfico está disponível clicando aqui: <https://vimeo.com/26306666>.

Durante as mobilizações dos trabalhadores em resistência às demissões, Lula, então candidato derrotado à presidência da república em 1989, em apoio ao movimento dos demitidos diz, do alto do carro de som: “FHC como presidente da república deveria ter sensibilidade e acolher o caso dos demitidos da Ford”. A perspectiva naquele momento era que o Estado subvencionasse a crise produtiva do grande capital multinacional com o fundo público.

Depois de seguidas negociações envolvendo Sindicato dos Metalúrgicos do ABC, a empresa multinacional e o governo federal, chega-se à solução de, segundo a fala dos dirigentes sindicais, “administrar os demitidos no sistema do *lay off*”, mantendo esses trabalhadores recebendo uma parte de seus vencimentos em casa, a partir da rescisão de seus contratos de trabalho. O acordo foi polêmico, mas não havendo outra perspectiva, foi aceito. Depois de seis meses os trabalhadores que acataram o acordo continuaram mobilizados, tendo ele sido renovado por duas vezes, totalizando um ano mais de emprego garantido. Dentre os demitidos aqueles que tinham restrição médica por acidente de trabalho foram readmitidos. Poucos trabalhadores dentre os mais qualificados aceitaram trabalhar em outras funções como guarda patrimonial para não romperem os vínculos com seu local de trabalho. Meu foco de análise esteve, naquele momento, atento às relações entre representantes e representados nas organizações constituídas nas disputas entre trabalhadores e o Estado: os sindicatos.

Talvez fosse necessário recuarmos ainda um pouco no tempo para compreender a origem dessa forma no Brasil. Se pensamos a formação das

organizações oriundas dos processos de mobilização das classes trabalhadoras teríamos que voltar ao início do século XX, quando a classe trabalhadora em formação presente nas grandes cidades em processo de industrialização, compõe-se de operários, sobretudo imigrantes das regiões empobrecidas da Europa, Sicília, Vêneto, espanhóis, alemães, que trazem consigo alguma experiência industrial e a expectativa de se tornarem pequenos proprietários no novo mundo (MARTINS, 1998). Suas organizações têm caráter mutualista, na formação sociedades beneficentes, com caráter previdenciário visando ajuda financeira em caso de velhice, invalidez ou enfermidade, assistências às viúvas, assistência jurídica, gabinetes de leitura e instrução, círculos de formação, em contexto de Estado ausente. Os primeiros sindicatos dividem-se entre um anarco-sindicalismo e o crescente controle do Estado, que culmina seu controle quando promulga a CLT, no governo de Getúlio Vargas. Antes disso, a greve era a experiência que rompia com o cotidiano heterônomo de trabalho, impondo a um patronato formado pelas relações escravagistas, a regulamentação de uma jornada de trabalho, de condições saudáveis nos chãos de fábrica.

Além dos sindicatos há as associações por locais de moradia, círculos de cultura e escolas operárias, organizações por origem ou religião, a classe trabalhadora já era etnicamente dividida. É sob a ditadura do Estado Novo que Getúlio Vargas impõe uma estrutura sindical corporativa, deporta operários imigrantes e impõe uma porcentagem de “trabalhadores nacionais” (GOMES, 1998). “Formar uma classe trabalhadora nacional”, como eram nomeadas as ações políticas estatais em direção ao envolvimento da parcela negra da classe trabalhadora que viveu a experiência do trabalho escravo e passou a habitar as favelas. Da mesma época é, por exemplo, o reconhecimento das escolas de samba e as premiações aos “cidadãos do Samba”, na então capital da república, o Rio de Janeiro.

Trabalhei, no meu percurso acadêmico, com a noção de duração (BERSON, 1999), aquela que organiza a leitura dos processos temporais notando suas diferenças qualitativas, e as possibilidades de atualização que um presente estabelece quando encontra outros tempos.

Fazendo pesquisa no interior das fábricas, na década de 1990, testemunhei as linguagens que falam os trabalhadores, a gestualidade, as piadas, os olhares, em espaço de controle sobre o tempo e o ritmo da produção. No chão de fábrica, as formas de organização de trabalhadores vão se institucionalizando em CIPAs, Comissões de Fábrica, delegados sindicais, que disputam posições com gerentes e chefias.

Nos anos 90, rearranjos produtivos por parte do capital impactam na organização dos trabalhadores. Redução de chefias implicam numa maior responsabilização e controle da produtividade individual, as “políticas de qualidade” são políticas de controle. Os Sindicatos, organizados a partir da divisão entre base e direção vão se distanciando dos locais de trabalho, atentos à macropolítica das eleições para os postos parlamentares e executivos. Mirando a política nacional, deixam de atentar para o que se dava no cotidiano do trabalho. O chão de fábrica, que nos anos finais da década de 70, era espaço de atuação clandestina de organizações operárias pelo fim da ditadura, no final dos anos 90, é espaço de controle da empresa sobre cada indivíduo e toda a coletividade. “Parceria” é o termo que designa a nova relação do sindicato com a empresa, o objetivo comum é a produtividade e o lucro. Para aqueles que permanecem empregados, horistas ou mensalistas com carteira de trabalho assinada, há participação nos lucros e resultados. Outra parte dos que trabalham na mesma empresa são terceiros, nem todos com vínculos formais de trabalho. As formas de vínculo com o trabalho vão variando, diversificando necessariamente as estratégias de ação possível da classe trabalhadora.

Nesse início dos anos 2000, acompanhei também outros movimentos sociais, e noto que em suas pautas a questão da moradia aparece como mobilizadora e constituidora de coletivos: os movimentos dos sem-teto organizam extratos da classe trabalhadora excluídos de relações formais duradouras de trabalho. Passo a acompanhar um caso que resultou na produção do filme *Foi através da necessidade. História de um movimento por moradia em Osasco* (2002). Nele, após ocuparem um terreno e construírem suas casas, os trabalhadores constituem uma cooperativa de reciclagem. O filme etnográfico está disponível clicando aqui: <http://vimeo.com/channels/filmeetnografico/26268437>.

Depois de quase duas décadas de bonança econômica garantida também pelo preço do petróleo e a descoberta da jazida do pré-sal, o subsídio estatal aos lay offs da grande indústria automobilística se encerra. Em outubro de 2019, a Ford anuncia o fechamento definitivo de sua fábrica de automóveis em de São Bernardo do Campo. Em 2021 a empresa fecha todas as suas plantas no Brasil. Nos anos 2020, o cenário é outro: crescem as populações de rua, as formas irregulares de moradia, as formas informais de trabalho. A pandemia de Covid-19 instaura um quadro de insegurança, crise econômica e terror.

Rancière vai dizer que “em lugar das formas de subjetivação antagônicas, que outorgavam ao “proletário” uma capacidade política subjetiva distinta de sua simples identidade econômica e social, existe agora uma barreira de uma só vez indefinida e rigorosa entre os que estão dentro e os que estão fora. Em lugar de

uma divisão social simbólica, temos a exclusão não simbólica, e mais concretamente a relação com uma alteridade que não está mediada politicamente, que se manifesta agora a partir de fenômenos de frustração, de violência e de pura recusa do outro” (RANCIÈRE, 2005, p. 55).

Outra década: A precarização do trabalho e a questão da moradia

Passando a viver no Rio de Janeiro, em pleno contexto da implantação da política de “Pacificação” levada a cabo pelo Estado, com as primeiras intervenções militares, realizadas entre os anos de 2010 e 2012, acompanhei uma população que vive às margens do trabalho formal. Passei a observar a vida de personagens que compõem os extratos pauperizados da classe trabalhadora. Hoje, sua presença crescente nas ruas de todas as grandes cidades se faz notável. Em suas redes de relações constituídas entre as diferentes formas de ocupação (cortiços ou favelas) em Niterói, vimos a permanência de vínculos entre diversos personagens que mantêm posições sociais. A solução para apresentar minha etnografia neste segundo momento tomou a forma do projeto *Cartografias da Margem*, que resultou em um *website*, que apresenta um mosaico de situações etnográficas, composto de ensaios fotográficos, pequenas cápsulas de vídeo que reconstroem encontros, mídias inseridas sobre um mapa-mosaico.

Objetivando um segundo tempo/espço, no trabalho etnográfico que realizei entre trabalhadores retorno sobre a temática da moradia. No primeiro tempo (1997-2005), acompanhei a organização de coletivos: Movimento Nacional de Luta pela Moradia, o MNLM, Movimento de Trabalhadores Sem Teto, o MTST, Central de Movimentos Populares, a CMP, são alguns deles. O sonho da casa própria marca aqueles extratos de classe que compõem coletivos, mais ou menos institucionalizados, em movimentos sociais por moradia; pleiteiam o direito ao teto, o que exige cada vez mais formas de controle e financeirização das relações locais. Os financiamentos bancários em vigor, há mais de uma década, endividam grande parte da população que muitas vezes é removida de seu local de moradia e levada aos “prédios”, imagem simbolicamente carregada de valor.

Em geral, boa parte das formas de gentrificação e disputa do tecido urbano entre as classes trabalhadoras e o capital é a remoção branca, aquela que, com os processos de “urbanização das favelas” e a oficialização da cobrança de água, luz, esgoto, além do IPTU, expulsa a população a partir da cobrança de valores que inviabilizam a continuidade da habitação da região.

Nesse segundo tempo/espço e no caso que acompanhei, extratos empobrecidos da classe trabalhadora aparecem como moradores de rua. Eles

resistem a processos de gentrificação da cidade, tal como planejada pelo grande capital que o Estado busca implementar.

Tais deslocamentos no tempo refletem não apenas novos recortes de investigação, mas novas configurações de classe e suas formas de ação. Essa narrativa deve estilhaçar o *continuum* da história buscando nexos que permitem retomar, pela escrita, o “tempo perdido”, como fez Proust e, com ele, Benjamin. O elo que conecta os diferentes casos e que me faz afirmar a categoria *classe trabalhadora*, que caracteriza o perfil de meus interlocutores, é um modo de aprender comum, saberes fazer elaborados em trajetórias de aprendizagem forjadas na relação com o outro e pela atividade. Os senhores que encontro vivendo na rua tem as mesmas características que os senhores que se afastaram da fábrica no final da década de 90, a saber: trajetórias de migração, inserção na cidade pelo trabalho, trajetórias de vida marcadas pelas atividades profissionais, constituição de famílias ampliadas, atuação em atividades produtivas e práticas.

Mas gerações distintas lidam diferentemente com o narrar a própria história. Os senhores operários da construção civil aposentados encadeiam longas trajetórias de trabalho, configuradoras dos saberes que se conhece; por outro lado, os jovens que estão na rua não contam histórias cronológicas, mas enumeram tragédias pessoais, que se inscrevem no corpo e no espaço urbano.

O ponto de vista dos sujeitos se assumido com seriedade nos leva a notar uma ampla rede de relações estabelecidas entre diversos setores da classe empobrecida: órfãos que cresceram em instituições do estado, esquizofrênicos, trabalhadores da construção civil aposentados, soldados desempregados, jardineiros, idosos, cozinheiras demitidas, mães de muitas crianças, que habitam casarões que permaneceram fechados e foram ocupados há décadas, muitas pessoas dependentes de crack. Suas relações se mantêm ao compartilharem o mesmo espaço social na cidade, trocam favores e afetos, compartilham trabalho e cachaça, estabelecem relações de compadrio, numa noção de familiaridade mais que de família.

A família aqui é uma unidade de reprodução da vida, por isso, acolhe todos aqueles que se apoiam mutuamente, configurando uma concepção de família ampliada. Do mesmo modo que a vida é algo frágil, a família também pode se desfazer por quaisquer rupturas. A ausência da família na infância aparece como justificativa para a situação que se vive. “Meus pais morreram quando eu era criança, minha irmã depois” (Carlos, na Praça da Cantareira, outubro de 2012). “Minha mãe era aeromoça e tinha que trabalhar, me deixou num abrigo” (Olímpia, na Ocupação Mama África, março de 2013).

A vida nas margens grandemente habitadas das metrópoles brasileiras em espaços como as favelas e os cortiços, se reproduz fora dos circuitos da reprodução do capital. As classes trabalhadoras precárias vivem de pequenos trabalhos prestados a uma microeconomia dos territórios postos à margem dos ciclos de reprodução do capital, e estas populações passam a ser pensadas como desnecessárias.

O risco é vivido cotidianamente, posto que nessa cidade outros poderes territorializam o espaço: a economia ilegal do tráfico de drogas e as milícias, braços paramilitares das polícias. Nos morros das favelas, soldados do tráfico de substâncias cuja comercialização é considerada crime pelo Estado, impõem zonas de circulação permitida ou proibida; assim se formam as áreas controladas por esta ou aquela facção, ou pela milícia, oriunda das polícias, que cobra por serviços clandestinos como “gatos” de televisões a cabo, água e luz, e, disputam em tiroteios o controle da área.

No Rio de Janeiro, em 2010, com o apoio do exército, a polícia militar ocupa as favelas com as Unidades de Polícia Pacificadora, com os soldados armados com seus fuzis e pistolas e suas táticas de guerra. Abre-se a possibilidade da invasão de domicílios, das batidas policiais a qualquer hora do dia ou da noite, com prisão para investigação com espancamento, tortura e não raramente, a morte do morador. O estado não tem tamanhos recursos ou interesse de controlar as áreas periféricas à do espetáculo global apresentado à nação diariamente pelas redes de televisão. Mesmo assim, não há consenso, pois durante as manifestações que se estenderam entre 2013 e 2014, jovens descem o morro para atirar paralelepípedos nas vitrines da Mercedes Bens ao lado de estudantes oriundos de camadas médias.

No Projeto Cartografias da Margem vislumbramos no seio da classe trabalhadora, precarizada pelos movimentos de fuga do capital das atividades produtivas, redes de socialidade que estruturam relações sociais. O site reúne parte dos materiais produzidos pela equipe de pesquisadores em formação na etnografia da rede de relações entre moradores do bairro de São Domingos, em Niterói. O link para o site é: www.cartografiasdamargem.com.

A forma desenvolvida para o trabalho recusa a narrativa cinematográfica dada a dificuldade em narrar dos próprios interlocutores de campo, moradores de rua, de favelas e ocupações, em posição considerada socialmente como de fracasso. As estéticas da política e as políticas da estética estão necessariamente ligadas, vai dizer Rancière (2005).

O conceito de sociabilidade postula a existência de uma vida social comum. A observação atenta aos dados etnográficos permite afirmar que este comum é o

que se nega no controle militar das zonas em que vive a classe trabalhadora precária, nas políticas públicas que defendem a sua remoção. Inviabilizada a narrativa e a sociabilidade, mapeio relações constituintes de formas de vida, optando por trabalhar com o conceito de socialidade (OVERING, 2007; GOW, 2007), cartografando posições em relação (FERRAZ, 2016).

Recortamos como espaço da observação etnográfica uma região que vai se reconfigurando a partir dos percursos e relações construídas pela população estudada. Detivemo-nos inicialmente no ponto de vista dos moradores de rua que habitam a praça e em suas relações construídas com os morros, os cortiços, as vielas ocupadas pelas classes trabalhadoras que habitam o bairro, com os pequenos comerciantes, as Igrejas e o tráfico de drogas.

Mas o problema da visibilidade se configura de modo particular na pesquisa etnográfica, trata-se de assumir o ponto de vista daqueles que vivem as histórias. No Rio de Janeiro, o traçado das ruas esconde a presença dos espaços habitados pela classe, o *Google* omite os espaços das favelas (MIRA, 2015), o que é apropriado pelos trabalhadores como estratégia de autodefesa. Há aqui uma contradição que parece apontar para fora do problema das políticas identitárias ou por reconhecimento.

Julia Kristeva em *Pouvoirs de l'horreur* coloca a questão dos “corpos abjetos”. Ela define o abjeto como “aquilo que é um distúrbio à identidade, ao sistema, à ordem. O que não respeita fronteiras, posições, regras” (KRISTEVA, 1982, p. 16). “Nem sujeito, nem objeto, habitante de fronteiras, sem desejo nem lugar próprios, errante, dor e riso juntos, em um mundo imundo, o sujeito abjeto age em revolta”. A noção coloca-nos no lugar onde o sentido colapsa, retornando ao problema da identidade recusada, do limite do sentido, do absurdo da miséria, da desvalorização que justifica toda forma de violência física e simbólica. Entrar em contato com estas experiências nos impõe a necessidade de ouvir os silêncios, ler os corpos, notar estratégias que negam quaisquer discursos rápidos e superficiais que pretendam representar a situação, sobre o instante em que a vida se dá, cheia de limites e perigos.

No tempo atual em que “a desconfiança e o medo têm se constituído em elementos estruturantes dos modos de vida, fazendo que as pessoas organizem seu cotidiano tendo em conta sua vulnerabilidade em face da violência: insegurança, cautela e prevenção tornaram-se fenômenos disseminados, originando processos sociais que conduzem a uma situação de autodefesa e se traduzem no retraimento ou reclusão em ambientes protegidos. A contrapartida dessa dinâmica só pode levar à evitação do outro, percebido como diverso e adverso e, a partir de um certo momento e em certas ocasiões, como ameaçador,

perigoso e violento. Nesse percurso estariam cada vez mais se forjando atitudes, valores, discursos e comportamentos que alimentam o que estou denominando *princípio de exclusão*, cito Kowarick (2002, p. 26).

A mídia repõe a representação simbólica que opõe bandidos a trabalhadores, fortemente disseminada inclusive por alguns intelectuais. Assim, constrói-se um clichê largamente utilizado pelo discurso conservador submetendo extratos da classe trabalhadora a diversas formas de violência material e simbólica. Martins (2003) dedicou-se a pensar a oposição entre exclusão e inclusão como mercadoria, num tempo em que dificuldades à reprodução da vida afirmam a sua desnecessidade para a reprodução social. A desnecessidade econômica – transforma-os em “ameaçadores e bandidos”. Assim caracteriza-se uma “nova desigualdade”, numa situação em que a violência urbana é sobretudo violência de Estado.

Com um aumento sem precedentes da população encarcerada é crescente o nível de organização dos presos. “Fortes indícios sugerem relação de causalidade entre os dois”, como apontam Alvarez e Moraes (2013). Assim, “o Brasil possui a terceira maior população carcerária do mundo, atrás apenas dos EUA e da China. São 247 presos para cada 100 mil habitantes. Entre 1995 e 2005 a população carcerária do Brasil saltou de pouco mais de 148 mil presos para 361.402, o que representou um crescimento de 143,91% em uma década. Entre dezembro de 2005 e dezembro de 2009, a população carcerária aumentou de 361.402 para 473.626, o que representou um crescimento, em quatro anos, de 31,05% (Fonte: IBCCrim). Nos últimos 20 anos a população carcerária subiu em 400%. O Estado penal, tal como definido por Loic Wacquant (2008), é o modelo seguido à risca pelo Estado brasileiro.

Por outro lado, formas de socialização e reintegração simbólica dos grupos estudados são diversos. Essa população não é excluída em si, mas pelo outro e para o outro. Exercem atividades laborais precarizadas: vendedores ambulantes, vigias de automóveis, catadores de material reciclável, ocupam as margens mais populosas da vida na cidade, dispersam-se, escapam ao controle, caminham e retornam para os lugares onde constroem relações fundadas em alianças para a subsistência.

O reconhecimento pelo Estado da existência dessa população cria o Programa Bolsa Família. Levando uma parcela dessa população a buscar formas de identidade civil, o que gera reconhecimento ou estigma de classe, num processo nomeado por alguns de “cidadanização” (RABELO, 2011). Assim, a ordem vivida nas últimas duas décadas alia o espetáculo da política nacional-popular à invisibilização das classes trabalhadoras, com parques e contraditórios

esforços no sentido de regulamentação e oficialização do lugar social daquele que vive as margens da reprodução social.

Tirar os documentos para acessar tais recursos, superar a condição de sem papeis no Brasil, leva a identificar-se. A afirmação da identidade é sempre para o outro, exterior, opera, de novo, no terreno da tática. Bourdieu já discutia a ilusão presente no discurso biográfico; faz-se necessário identificar-se para o Estado, na disputa pelo direito, mas essas são as estratégias para fora, frente ao outro.

As posições socialmente consideradas como de insucesso não constituem políticas identitárias. Onde é esperado o nome, há uma série de apelidos; onde se imagina encontrar uma história de vida, encontramos cicatrizes. Pensar em movimentos sociais nesse quadro, com a classe trabalhadora dividida e pauperizada implica em considerar não mais o conceito de identidade, mas o de diferença desses outros que são sujeitos das relações que constroem em sua permanência nas ruas, nos espaços à margem do controle estatal, lugares de resistência.

Ao abordar elementos contemporâneos da formação das classes trabalhadoras no Brasil, a partir de suas experiências de luta e de sua vida cotidiana, visamos marcar um modo de se fazer pesquisa em ciências sociais que é necessariamente com os sujeitos, muito mais do que sobre eles.

As políticas do filme etnográfico, invisibilidade e a crise da política

Devo aqui observar ainda que do filme etnográfico à narrativa hipermídia sob a forma de website muda a forma elaborada para dar conta do mundo estudado. Esta mudança deve ser interrogada em si mesma. Porque não mais a forma do filme em 2015? As negativas à presença da câmera, o desejo de permanecer em invisibilidade, a tensão revelatória nos momentos de exibição das imagens na praça pública, os poderes armados que reterritorializam o espaço, o processo social de abjeção de tais corpos, a judicialização das relações entre diferenças sociais, nos fazem ver que já não se trata simplesmente de um outro espaço, de um outro campo etnográfico, o que muda entre as duas pesquisas é a qualidade política do momento.

Butler discute as relações entre a política e a visibilidade em *Corpos em aliança e política das ruas* (2012). Nesse texto, a autora por um lado amplia a noção do político incorporando uma reflexão acerca da noção de precariedade da vida, do necessário reconhecimento dessa precariedade como tema ético, e, portanto, político. Por outro lado, arma um debate com Hannah Arendt, recolocando a questão da política, para além da dicotomia clássica entre o público e o privado, o *oikos*, a vida reprodutiva é um problema político. Por outro lado, o

espaço da política é redefinido como o espaço da visibilidade, o espaço a ser construído, ocupado, com o tema da precariedade de vida.

Mas, pensando os processos sociais de abjeção das classes trabalhadoras, postas à margem dos processos de reprodução ampliada do capital, esse espaço de visibilidade não chega a constituir-se. O sujeito se sabe abjetado pela norma social, cada vez mais baseada no mero acesso ao consumo, produto dos processos de “cidadanização” sem ampliação do trabalho formal. O outro social passa a ser temido, ameaça à vida pública, que não chega a constituir-se nas ruas da cidade. Triste *ágora* a do espetáculo capitalista.

Rancièrre caracteriza a política como um determinado regime do sensível, aquele que parte de um comum, onde se negocia as diferenças, todas legítimas. Um novo regime de imagem denota, se não o fim, a crise da política. Em seu livro intitulado *Ódio à democracia* (2014), o autor critica os “Estados de direito oligárquicos” que se caracterizam cada vez mais pelo “ódio ao povo e a seus costumes”; delineamos, assim, a força da ideia de democracia como potência irrealizada de maneira particular em nossa experiência brasileira.

REFERÊNCIAS

- ALVAREZ, Marcos C.; MORAES, Pedro R. B. “Apresentação”. **Tempo Social**, São Paulo, v. 25, n. 1, p. 9-13, 2013. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ts/article/view/69030/71479>. Acesso em: 23 ago. 2020.
- BENJAMIN, Walter. **Magia e Técnica, Arte e Política**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1990. Obras escolhidas.
- BERGSON, Henri. **Matéria e Memória**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- BERGSON, Henri. **Memória e Vida**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. *In*: FERREIRA, M; AMADO, J. (orgs.). **Usos e abusos da história oral**. São Paulo: FGV, 1996. p. 183-191.
- BUTLER, Judith. Cuerpos en alianza y la política de la calle. **Revista Transversales**, [s. l.], n. 26, p. 1-18, jun. 2012. Disponível em: <http://www.trasversales.net/t26jb.htm>. Acesso em: 23 ago. 2020.
- BUTLER, Judith. **Cuerpos que importan**. Buenos Aires: Paidós, 2002.
- FERRAZ, Ana L. M. C. Etnografia e hipermídia: a cidade como hipertexto e as redes de relações nas ruas em Niterói/RJ. *In*: BARBOSA, Andrea; CUNHA, Edgar Teodoro da; HIKIJI, Rose Satiko Gitirana; NOVAIS, Sylvia Caiuby (orgs.). **A experiência da imagem na etnografia**. São Paulo: Terceiro Nome, 2016. p. 307-324.
- FERRAZ, Ana L. M. C. Uma heurística do filme etnográfico: em torno de imagem, rememoração e presença. **Etnográfica**, Lisboa, v. 18, n. 3, out. 2014. Disponível em: <https://pdfs.semanticscholar.org/4023/17869c3bdf82f7f2bdb39ea1cdcdf3d7733d.pdf>. Acesso em: 23 ago. 2020.
- FERRAZ, Ana L. M. C. **Dramaturgias da autonomia**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2009.
- GOMES, Angela de Castro. **A invenção do trabalhismo**. Rio de Janeiro: IUPERJ/Vértice, 1998.
- KOWARICK, Lucio. “Viver em risco. Sobre a vulnerabilidade no Brasil urbano”. **Novos Estudos** 63. São Paulo: CEBRAP, p. 9-30. jul. 2002.
- KRISTEVA, Julia. Powers of horror. **An Essay on Abjection**. New York: Columbia University Press, 1982.
- MARTINS, Jose de Souza. **A sociedade vista do abismo**. Petrópolis, Vozes, 2002

Visualidades urbanas e poéticas da resistência: reflexões a partir de dois itinerários de pesquisa

Guilherme Aderaldo

1 Introdução

A cidade é feita, essencialmente, de movimento
(AGIER, 2015, p. 484).

Há alguns anos, venho trabalhando com distintas pesquisas etnográficas voltadas, mais especificamente, à tentativa de compreender o impacto que a relativa popularização do acesso às tecnologias de comunicação tem gerado sobre as formas de identificação, mobilidade e engajamento político, sobretudo, entre populações jovens, direta ou indiretamente vinculadas a regiões marcadas por processos de precarização e/ou marginalização sociourbana, em diferentes metrópoles sul-americanas, como São Paulo, Rio de Janeiro e Buenos Aires.

No decorrer dessas pesquisas, uma preocupação transversal tem sido a tentativa de demonstrar como um conjunto heterogêneo de pessoas – articuladas coletivamente em torno de redes com desdobramentos, inclusive, transnacionais – vêm sendo capazes de produzir e revelar, por meio de práticas de ativismo cultural e do desenvolvimento de formulações epistêmicas e experimentos pedagógicos originais, formas renovadas de entendimento das dinâmicas que marcam as relações de proximidade e distanciamento entre territórios e populações acentuadamente caracterizados por situações de desigualdade.

Tomando, portanto, como plano de referência este recente repertório de pesquisas, buscarei, no decorrer do artigo, elucidar a potência heurística das práticas protagonizadas pelos sujeitos investigados, especialmente no tocante à interpelação de aspectos do fenômeno que vem sendo denominado por alguns autores como “urbanismo militar” (GRAHAM, 2016). Similarmente, farei apontamentos sobre o modo como estes interlocutores têm logrado êxito em desenvolver inovadoras ferramentas conceituais, com vistas a apreenderem o sentido dos litígios que marcam as cidades contemporâneas, a partir de seus próprios termos.

Para tanto, começo apresentando alguns casos acompanhados durante a realização de minha investigação de doutorado, na qual estudei o tema do videoativismo em São Paulo. Em seguida, abordo questões trabalhadas na atual pesquisa de pós-doutorado, a partir da análise de atividades que nomeio como “ativismos contrageográficos”, e cujos desdobramentos venho acompanhando, desde 2015, em distintas metrópoles sulamericanas.

Por fim, ao justapor aspectos relacionados a estas duas investigações, pretendo explicitar a importância da utilização de métodos que levem em consideração a dimensão das “mobilidades” (SHELLER; URRY, 2006; CRESSWELL, 2006; 2009; CARMO, 2009; AGIER, 2011; 2013; 2015; AUGÉ, 2010, para compreendermos os processos responsáveis pelo desenvolvimento de representações geográficas alternativas, como as que vêm sendo coletivamente produzidas pelos sujeitos investigados, com o intuito e notabilizarem os sistemas de poder que organizam hierarquicamente as cidades e suas desigualdades.

Sustento que a perspectiva “móvel” oferece-nos a possibilidade de ler a experiência destes interlocutores de maneira relacional, ou seja, a partir de referências não redutíveis nem à lógica sedentária de teorias baseadas em concepções binárias fixas, do tipo centro/periferia, global/local, exclusão/inclusão, legal/ilegal, lugar/não lugar e nem ao romantismo das leituras pós-modernas e/ou nômades, que apostam na positivação dos fluxos ao mesmo tempo que negligenciam a importância dos territórios e das ancoragens que eles produzem na experiência concreta dos sujeitos. Passemos, a seguir, aos casos mencionados.

2 Experiências de pesquisa entre jovens videoativistas nas “periferias” de São Paulo

Este primeiro caso empírico, envolve uma breve análise retrospectiva de minha experiência de pesquisa junto a uma rede de jovens comunicadores populares politicamente engajados, chamada Coletivo de Vídeo Popular (CVP), a qual estudei durante o doutorado, entre os anos de 2009 e 2013.

De maneira sucinta, essa rede surgiu em 2007, tendo como um de seus principais desafios desenvolver um sistema autônomo de comunicação entre áreas e populações marginalizadas de São Paulo. Dela, faziam parte, no momento da pesquisa, desde coletivos independentes, formados por jovens egressos de cursos de educação audiovisual, os quais vinham sendo amplamente ofertados por ONGs em diversas regiões periféricas de São Paulo, até núcleos de mídia vinculados a importantes movimentos sociais como, por exemplo, a Brigada Audiovisual da Via Campesina, ligada ao Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST).

Interessei-me em pesquisar o CVP justamente porque queria, naquela altura, entender que tipo de relações de reciprocidade se desdobravam dessa experiência associativa. Também queria compreender que tipo de filmes eram produzidos pelos coletivos membros e até que ponto a rede era, realmente, capaz de desenvolver um sistema de comunicação audiovisual responsável por integrar áreas marginalizadas de toda a cidade.

Na medida em que iniciei a pesquisa de campo, passando a acompanhar e a me familiarizar com as reuniões, exposições, debates e discussões que costumavam acontecer entre os coletivos que integravam essa associação, fui me dando conta de que as questões envolvidas naquele universo eram bem mais complexas e abrangentes do que eu, inicialmente, imaginava.

Não levei muito tempo para perceber, por exemplo, que os sujeitos que haviam se tornado meus interlocutores privilegiados de pesquisa não apenas se opunham a certas representações estigmatizantes, produzidas pelo cinema comercial e pelos veículos tradicionais de mídia, conforme eu já supunha; mas, também, discutiam com muita frequência táticas coletivas de oposição a todo um emaranhado institucional vinculado ao “terceiro setor”, cuja base comum era a adesão ao princípio da, assim chamada, “responsabilidade social”. Tratavam-se de pessoas com uma clara consciência crítica a respeito do modo pelo qual versões reificadas e estereotipadas de suas atribuições identitárias “periféricas”, costumavam ser manipuladas em ambientes como ONGs, empresas patrocinadoras de “projetos sociais”, centros culturais, entre outros lugares pelos quais circulavam.

Seu principal descontentamento residia no fato de que, nos espaços institucionais, os mesmos sentiam que deixavam de ser percebidos como sujeitos políticos, reivindicando o direito a um sistema democrático e plural de comunicação, assim como a um modelo urbano mais justo, sendo, em vez disso, compreendidos na chave moral da “compaixão” (FASSIN, 2014), como jovens “excluídos”, sempre à espera de “oportunidades”. Desse modo, sentiam-se figurando como uma espécie de “outro” ontológico daquilo que, numa concepção normativa e fechada, corresponderia à “cidade”, o que fazia com que todo o crédito de suas ações e reivindicações passasse para as mãos de empresários e gestores, reconhecidos como os garantidores das tais “oportunidades”.

Tal visão fica evidente através de falas, como a de Flávio Galvão, membro do coletivo Cinescadão, quando, num fim de tarde, após sairmos de uma reunião de seu coletivo, disse-me as seguintes palavras:

A gente vira bonequinhos que os caras [gestores de projetos institucionais] manipulam [...]. É isso a periferia deles. Fazem a gente

se matar pelos [financiamentos destinados aos] projetos e depois ficam se dando créditos que, no fundo, são resultados do nosso trabalho. Com a grana dos projetos, a gente quer conseguir equipamentos para correr junto com movimentos sociais, com um pessoal que quer tomar a rua, isso sim. Não é para ficar fazendo propaganda para nenhum gestor ou político não. Mas enquanto não temos condições, vamos fazendo do jeito que dá. [...] O que eles [gestores culturais] querem, é que a gente diga que a periferia é linda, que tem poesia lá, que estamos mudando o mundo. Que agora nós, os periféricos, é que vamos mostrar como somos. Essa papagaiada toda esconde muita coisa mano [...] (FLÁVIO GALVÃO, coletivo Cinescadão).

Falas como essa, de Flávio, se repetiam a todo momento no campo. E mostravam com clareza, a forma pela qual o alargamento da circulação destas pessoas, como aprendizes ou trabalhadores precários das instituições do terceiro setor, estudantes universitários ou ainda, como militantes, simultaneamente engajados em múltiplos movimentos culturais e políticos, costumava gerar um enorme conhecimento a respeito da cidade e dos modos de funcionamento da economia política baseada na noção de “responsabilidade social”.

Para Flávio, portanto, assim como para outros interlocutores, os efeitos aparentemente benéficos de certos financiamentos culturais voltados especificamente às “periferias”, com base em percepções normativas desse termo, poderiam converter-se numa verdadeira armadilha ideológica, dado que a gramática institucional fundada no mencionado princípio da “responsabilidade social”, tenderia, em muitos casos, a transformar questões relativas à “desigualdade”, no tocante ao acesso a direitos, em simples noções vinculadas à “diferença” cultural, às quais seriam traduzidas nos termos das demandas identitárias.

Flávio, por exemplo, era um dos que entendia que a sedutora linguagem dos “projetos culturais”, na medida em que transformava a “periferia” num paradigma identitário positivo, associado à ideia de “diversidade cultural”, poderia fazer com que a crítica às formas de exploração e dominação, bem como a seus efeitos sociais – como, por exemplo, o genocídio da população jovem e negra – cedesse espaço a uma perspectiva centrada no estímulo à produção e difusão de novos “produtos” (músicas, filmes, artes visuais etc.) identificados com a marca da “cultura da periferia”, para o consumo nos mesmos termos do mercado cultural hegemônico. Com isso, uma variedade de coletivos, como o Cinescadão, ao qual ele pertencia, tenderia a transformar-se no que, em suas palavras, seriam “pequenas empresas culturais”, formadas por um exército de jovens desempregados ou precariamente empregados e voltadas a uma cruel competição por recursos, ao contrário de núcleos destinados ao fortalecimento de processos reivindicativos e insurgentes na metrópole paulista.

Outro comentário que exemplifica a complexidade das reflexões destes interlocutores foi dado por Daniel Fagundes, que, na época da pesquisa, era membro do coletivo Núcleo de Comunicação Alternativa (NCA), o qual, assim como o Cinescadão, fazia parte da rede CVP. Destaco o seguinte trecho:

Os caras, principalmente dessas oficinas [de formação audiovisual, ministradas por ONGs], vieram com essa coisa de que todo mundo já falou de favela e agora eles estavam trazendo essa ideia de que dariam o direito da gente falar, mas eles vendem, sabe? Era isso, eles vendiam a oficina. Eles tinham a aquisição dos equipamentos e a gente tinha o olhar, que depois virava uma propaganda para as próprias instituições, não é? Eu era aquele menininho que vinha com o carimbo do Itaú, da Camargo Correia e eles iam carimbando porque depois a gente virava dado para as próprias propagandas do Itaú, onde eles diziam [imita]: “Olha, o Itaú apoia o jovem da quebrada que saiu com a câmera na mão” (DANIEL FAGUNDES, coletivo NCA, entrevista ao autor).

Tais considerações costumavam, com frequência, serem explicitadas por esses sujeitos em discursos públicos, assim como em textos postados em *blogs* e redes sociais, entre outras manifestações críticas, que demonstravam como os mesmos possuíam uma profunda reflexividade a respeito das relações assimétricas de força, envolvidas em torno da circulação de suas produções, assim como deles próprios, na medida em que passavam a ser identificados como “realizadores audiovisuais da periferia” ou, simplesmente, como “jovens de projeto”. E foi, justamente, o desencanto e a sensação de desamparo, em relação à linguagem dos “projetos sociais”, que estimulou a criação da supracitada rede CVP.

Conforme mostrei em trabalhos anteriores (ADERALDO, 2016; 2017a; 2017b; 2017c; 2017d), seus fundadores tinham a clara intenção de se valer da rede para desenvolver um espaço alternativo, capaz de funcionar como um canal autônomo de trocas e organização de ações coletivas entre pessoas interessadas no uso político de ferramentas audiovisuais. O que, efetivamente, aconteceu (não sem controvérsias) durante o período pesquisado.

Essas situações conflituosas entre jovens ativistas culturais e um conjunto diversificado de instituições evidenciaram, portanto, o fato de que as experiências biográficas dessas pessoas eram saturadas de relações de poder. O que me levou a entender que eu só poderia compreender tais relações em sua devida complexidade, na medida em que, ao invés de sucumbir à obsessão identitária de vincular meus interlocutores a categorias normativas *a priori*, tais como “jovens realizadores de periferia” ou “jovens moradores de periferia” – como muitos pesquisadores interessados apenas nas suas produções costumavam fazer àquela altura –, eu passasse a deslocar meu ponto de observação para suas experiências cidadinas, buscando me mover com eles pela cidade, com a finalidade de

compreender como negociavam a sua diferença, de forma diferente, a cada escala atravessada. Quando iam, por exemplo, promover alguma atividade de teor mais engajado politicamente, quando saiam para buscar trabalho (geralmente em instituições do terceiro setor), ou quando desenvolviam projetos com vistas a acessarem certos financiamentos culturais voltados às populações “periféricas”.

A escolha epistêmica de me mover com os sujeitos foi, neste caso, o que permitiu que eu, gradualmente, reparasse no modo como um mesmo ator poderia se valer de diferentes acepções do conceito de “periferia”. Em certos ambientes interacionais, marcados por vínculos políticos mais sólidos, como um ato público numa ocupação protagonizada por movimentos de luta por moradia, por exemplo, a “periferia” podia ser representada como sinônimo de uma “comunidade política” mais aberta, decorrente da “identificação” mútua de populações marcadas pela experiência da falta de igualdade no campo do acesso aos direitos. Já em outros ambientes, institucionais, quando interesses econômicos e profissionais estavam em jogo, a mesma categoria podia ser usada como sinônimo de uma “identidade” mais fechada e circunscrita a territórios fixos, sendo, não raro, associada a ideias como “vulnerabilidade social” e “carência”.

Das reflexões que os jovens produziam, com base no acúmulo dessas experiências itinerantes, surgiam também formas de classificação muito interessantes e esclarecedoras para os propósitos da pesquisa, como a que eles faziam ao diferenciarem o que entendiam como “mercado da periferia”, daquilo que caracterizavam como sendo a “periferia do mercado”. A rede do vídeo popular, por exemplo, tinha como objetivo firmar-se como um espaço identificado com o princípio da “periferia do mercado”, onde as experiências emancipatórias e as ações insurgentes deveriam prevalecer sobre interesses meramente utilitários ou profissionais.

Talvez por isso, ao menos durante o período que acompanhei a rede, meus interlocutores puderam fazer do CVP um ambiente de coalizão muito criativo que – sobretudo a partir da obtenção de um financiamento público voltado ao incentivo de iniciativas culturais em áreas marginalizadas – se desdobrou em uma série de ações práticas, como 1) uma revista intitulada Revista Vídeo Popular, 2) um circuito de exibição e debate de vídeos em espaços ocupados por populações marginalizadas (albergues, favelas, sedes de movimentos sociais, ocupações, bares, bibliotecas comunitárias, etc.), além da 3) confecção de bolsas com os DVDs dos filmes que produziam, separados por áreas temáticas e de 4) um evento anual, com convidados, que batizaram como Semana do Vídeo Popular.

Figura 1 - Capa da Revista Vídeo Popular



Fonte: Coletivo de Vídeo Popular.

Acompanhei essas ações durante 3 anos e uma das coisas mais importantes que pude notar, como desdobramento do fortalecimento das trocas estabelecidas entre os membros da rede, foi o modo pelo qual o uso de tecnologias comunicativas permitiu a estes realizadores, ao mesmo tempo que ampliar suas circulações pela cidade, relacionar territórios e populações que, apesar da descontinuidade em termos geográficos/espaciais, mantinham entre si uma profunda proximidade simbólica e política como, por exemplo, uma ocupação urbana na região central e uma favela em algum dos extremos da metrópole.

Neste sentido, foi interessante notar que, mediante o desenvolvimento dessas “pontes comunicativas”, promovidas pelo CVP, seus integrantes passaram a se contrapor cada vez mais aos usos irrefletidos e às definições *a priori* da noção de “periferia”, dado o risco de apagamento das dinâmicas sociais decorrentes da experiência da desigualdade, em prol da essencialização de supostas diferenças “culturais”, as quais favoreceriam o mercado das identidades, nos termos da indústria cultural hegemônica.

Conseqüentemente, a “periferia” que os sujeitos da pesquisa buscaram notabilizar nos encontros e discussões que acompanhei, assim como em alguns filmes, falas e textos que publicavam, dizia respeito, não à espaços geográficos fixos e marcados por uma situação de carência ou de vulnerabilidade e nem a um ambiente caracterizado pela presença de “autenticidades preservadas” (FREIRE-MEDEIROS, 2007), como costumava aparecer nas ONGs, mas, principalmente, a uma experiência social urbana marcada pelo acesso desigual aos direitos.

Deixar de pensar a “periferia” apenas como um “território geográfico” ou uma “identidade cultural” fixos e passar a entendê-la, sobretudo, como uma “experiência” caracterizada pela desigualdade no campo do acesso a direitos implicava, portanto, em considerar que ela própria (a “periferia”) poderia ser vista por todos os cantos da capital paulista, através de evidências como a população de rua, as ocupações urbanas, os vendedores ambulantes, etc. Desta maneira, a “periferia” passava a ser encarada não mais como um “outro” ontológico (ou seja, em essência) daquilo que seria “a cidade”, mas como uma posição epistêmica e relacional, caracterizada pela contiguidade espacial e narrativa entre lugares e populações marcados por processos de subalternização, que envolviam a metrópole como um todo. Tratar-se-ia, assim, de um lugar epistêmico/intelectual, a partir do qual a própria urbe e sua paisagem segregada poderiam ser pensadas relacionalmente, para além das definições normativas e estanques dadas pelos especialistas (arquitetos, urbanistas, administradores, etc.).

Nesses termos, portanto, longe de ser pensada como o contrário do “centro”, a “periferia” passava a ser encarada como uma presença insurgente, responsável por nos lembrar continuamente da artificialidade subjacente à conservação dos privilégios característicos daquilo que costumamos designar como “centro”.

Logo, o que pude constatar na pesquisa foi o fato de que os sujeitos envolvidos com a rede CVP, mais do que simplesmente realizarem e exibirem filmes nas margens de São Paulo, foram capazes de disputar com os saberes hegemônicos os sentidos relacionados às formas de compreender e conceituar esta cidade e sua paisagem desigual. Argumentei, naquela altura, que, mais do que uma mera ferramenta de produção de representações, as câmeras, neste caso específico, foram transformadas por meus interlocutores em verdadeiros dispositivos epistêmicos, voltados à reflexão mais abrangente sobre o fenômeno urbano e suas fronteiras.

Um dado curioso é que a conclusão deste trabalho, publicado posteriormente como livro, se daria em pleno 2013, pouco depois das manifestações multitudinárias que ficaram conhecidas em todo o país (e também fora) como “jornadas de junho” e que se transformaram num marco referencial para o surgimento de uma nova leva de coletivos e ações voltadas ao ativismo cultural urbano em várias partes do Brasil, principalmente num momento em que os dois principais megaeventos esportivos globais (Copa do Mundo e Olimpíadas) estavam programados para acontecer no território nacional.

Foi nesse momento que passei a me interessar, particularmente, pelas práticas de ativismo contrageográfico, que configuram uma outra modalidade de

atuação artístico ativista, que, contudo, dialoga de forma muito direta com o videoativismo discutido neste primeiro tópico, no sentido de que ambos se voltam à tentativa de interpelar simbólica e intelectualmente os saberes hegemônicos sobre a cidade e as forças invisíveis responsáveis pela conservação das desigualdades constitutivas desta última.

Tais práticas “contrageográficas” consistem em ações que visam, por meio do uso “tático” (De Certeau, 1994 [1980]) de dispositivos tecnológicos, gráficos e visuais diversos, transformar as engrenagens de poder que conformam os territórios e populações marginalizadas em estruturas visíveis. O que pode ser feito de várias formas, desde o uso de mega projeções com dizeres e imagens de conteúdo político em diferentes suportes urbanos, até a elaboração colaborativa de cartografias com conteúdos insurgentes, que é a forma que escolhi para discutir no tópico que segue.

3 Ativismos Contrageográficos e formas epistêmicas de resistência

Existem ao menos 3 princípios fundamentais com os quais as práticas contrageográficas operam, sendo o primeiro deles a ideia de que 1) *o espaço não pode ser pensado apenas como uma superfície* lisa e homogênea, uma vez que, como diz a geógrafa feminista britânica Doreen Massey, se nós pensarmos o espaço somente como “a terra que estende ao nosso redor” (2008 [2005], p. 23), ou seja, como uma forma estática e autoevidente, acabamos, facilmente, levados a pensar que lugares, povos e culturas não passariam de simples fenômenos imobilizados sob essa superfície e desprovidos de história, os quais estariam vivendo perpetuamente à espera de algo externo (a chegada do conquistador europeu, o grande capital, ou o empresário “socialmente responsável” e seu “projeto social”, por exemplo).

Em outras palavras, entender que o território é uma simples superfície corresponde a acreditar que o trajeto que liga os pontos A e B num mapa, como lembra Tim Cresswell (2006; 2009), seria experienciado da mesma maneira por um empresário branco e por uma empregada doméstica negra. Não é necessário tanto esforço, portanto, para compreendermos que, em realidade, os fenômenos espaciais decorrem de relações muito mais complexas, as quais nos permitem entender que os lugares não podem ser encarados simplesmente como um “contexto” ou como um “cenário”, justamente, porque seu sentido é sempre razão de disputas e litígios entre agentes que ocupam posições assimétricas no jogo social.

O segundo princípio que considero importante fixar, para entendermos os fundamentos subjacentes às ações contrageográficas em tela é o de que 2) os

mapas não são os territórios e sim representações criativas, fundamentadas em perspectivas particulares e interesses específicos sobre a terra e os recursos que ela oferece.

Já o terceiro princípio a ser considerado, reside no fato de que 3) *as cartografias hegemônicas nomeiam e hierarquizam populações e territórios* (quase sempre) com o objetivo de controlá-los e, ao fazê-los, produzem regimes de visibilidade, mas também zonas de invisibilidade, às quais podemos considerar como verdadeiros “pontos cegos” na experiência social.

Em linhas gerais, portanto, o que esses três princípios mostram é que todas as formas de saber que, de alguma maneira, lidam com o espaço, constroem e não somente alcançam o seu objeto. E, no Brasil, metrópoles como Rio de Janeiro e São Paulo, oferecem uma série de exemplos para que nós possamos entender essas questões de maneira muito concreta.

Nos últimos anos, por exemplo, o Rio de Janeiro vem sendo usado como um “laboratório” para a implantação de todo tipo de experimentações envolvendo políticas urbanas, ações militares, além do desenvolvimento de sistemas tecnológicos de controle e monitoramento, que são fatores que foram significativamente potencializados pelos dois megaeventos globais (Copa do Mundo e Olimpíadas) que recentemente adotaram a cidade como principal sede.

Neste sentido, a paisagem da capital carioca tem sido constantemente marcada pela presença de uma série de mecanismos de contenção, os quais assumem formas mais ou menos visíveis. Podemos, por exemplo, pensar nos muros escondendo ou cercando favelas inteiras, mas também na interrupção de determinadas linhas de ônibus responsáveis por ligar áreas periféricas a regiões mais nobres, na zona sul. Similarmente, é possível pensar nos sistemas eletrônicos de vigilância e monitoramento, que se encontram espalhados por todos os lados. Mas o ponto é que essas formas de contenção física convivem, cotidianamente, com outras formas de contenção simbólica, as quais atingem o nosso imaginário, amiúde, sem que nos demos conta disso.

Um caso recente, em que tais desdobramentos tornam-se evidentes, é o dos mapas lançados pela empresa pública de turismo Riotur, em catálogos distribuídos a turistas, nos quais as favelas foram simplesmente apagadas da cidade, deixando de fora da paisagem cerca de 1,4 milhões de pessoas, ainda que as mesmas favelas continuassem sendo destacadas no catálogo dos chamados “tours especiais” ou “tours de realidade” oferecidos como atração pela mesma empresa.

Outro caso interessante foi trabalhado em uma pesquisa recentemente produzida pelo geógrafo gaúcho Rogério Haesbaert que, após avaliar durante um ano todas as notícias envolvendo favelas nos dois principais jornais diários do

Rio, pôde constatar que havia uma seletividade evidente na cobertura geográfica de cada diário. Enquanto o Jornal O Dia, voltado a um público de perfil mais popular, tendia a cobrir as favelas em sua quase totalidade, o jornal O Globo, que representa a visão das elites da cidade, cobria, em 99% dos casos, somente as favelas localizadas nas áreas urbanas mais valorizadas, ou seja, na zona sul e no centro, o que levou o pesquisador a concluir que:

[...] O Globo, ao invisibilizar ou minimizar as ocorrências em boa parte do espaço urbano, pode trazer também sérias implicações no direcionamento das políticas públicas. Enquanto principal jornal diário formador de opinião no Rio de Janeiro – especialmente em relação às classes mais favorecidas e influentes – ele, de alguma forma, direciona o olhar do Estado para aquilo que, midiaticamente, é produzido e veiculado como sendo a informação, o problema ou o espaço mais relevante da cidade. Se a representação das questões básicas privilegia ou aparece vinculada apenas a algumas áreas, é para elas, “naturalmente”, que se dirigirá, de forma prioritária, a ação do Estado (HAESBAERT, 2014, p. 265).

Situações assim, conforme adiantei, revelam como nossas percepções cotidianas são influenciadas por representações cartográficas associadas aos interesses de setores sociais dominantes sem que, muitas vezes, sequer nos demos conta disso. E é nessa brecha que os coletivos dedicados a práticas contrageográficas buscam atuar, utilizando mecanismos cartográficos e instrumentos gráficos e digitais de comunicação, com o intuito de evidenciar os efeitos perversos dessas representações e seus consequentes desdobramentos securitários.

Em 2016, por exemplo, uma ação coletiva elaborada pelo Comitê Popular da Copa e das Olimpíadas, denominada “O Rio de Janeiro dos Jogos da Exclusão”, produziu um mapa no qual o altíssimo custo político, urbanístico e social envolvido no projeto da chamada “cidade olímpica” foi transformado numa estrutura passível de ser visualizada cartograficamente.

No referido mapa – cuja plataforma on line é dotada de uma série recursos interativos –, é possível ver, desde as desapropriações, até os casos confirmados de trabalho análogo à escravidão nas obras, além dos crimes ambientais e da ocupação militar, responsável pela criação de um cinturão caracterizado, de um lado, pela repressão das áreas mais pobres e, de outro, pela “proteção” das regiões turísticas e mais valorizadas; o que evidencia como o projeto de militarização urbana nunca teve como foco a segurança da população como um todo, conforme anunciado pelos poderes oficiais.

Figura 2 - Mapa Rio de Janeiro dos Jogos da Exclusão



Fonte: Comitê Popular da Copa e Olimpíadas do Rio.

Outra peça cartográfica relacionada ao urbanismo militar característico do Rio foi produzida, alguns anos antes do mapa retratado acima, pelo coletivo de luta antirracista Frente 3 de Fevereiro. Na ocasião, a mesma buscou relacionar os interesses por trás do modelo urbanístico característico da cidade a todo um imaginário racista e classista, fortemente reproduzido e naturalizado pela indústria cultural hegemônica.

Essa mesma cartografia, também buscou aproximar as ações militares no Rio ao processo de ocupação do Haiti pelas tropas do exército brasileiro, uma vez que sua atuação nesse país foi utilizada como “laboratório” para uma série de práticas e experimentos que, posteriormente, seriam implementados nas favelas cariocas.

Figura 3 - Cartografia Mundo Brasil/Brasil Mundo



Fonte: Frente 3 de Fevereiro

Já em São Paulo, também no contexto de preparação da cidade para a Copa do Mundo, uma ação independente e colaborativa promovida, inicialmente, por uma jornalista e ativista social chamada Patrícia Cornils e pelo programador Pedro Moraes gerou um importante impacto social. Ao perceberem que uma série de incêndios vinham acontecendo em favelas da cidade, numa velocidade e com uma regularidade impressionantes, a dupla decidiu cruzar os dados desses incêndios com o das mudanças no valor do solo e criou um mapa interativo ao qual deram o nome de “Fogo no Barraco”, aonde era possível verificar claramente como os incêndios estavam diretamente relacionados com o circuito da especulação imobiliária na cidade. A mobilidade dos empreendimentos imobiliários foi, assim, contraposta à mobilidade forçada das populações mais pobres, embaralhando a rigidez da diferenciação centro/periferia.

Figura 4 - Mapa Fogo no Barraco



Fonte: Patrícia Cornils e Pedro Moraes.

Tais modalidades de experimentação contrageográfica tem ganhado, nos últimos tempos, uma enorme abrangência em diversos países, o que abriu margem para o surgimento de muitas coletividades de (contra)mapeadores ao redor do mundo, os quais, além de trocarem conteúdos entre si, também costumam criar encontros e planejar ações conjuntas. Desse modo, os circuitos desenvolvidos por esses sujeitos têm, igualmente, gerado seus próprios intelectuais, assim como teorias e pedagogias militantes que, embora se aproximem, de certo modo, dos léxicos comumente partilhados por pesquisadores, “[...] revelam potencialmente diferenças a serem evidenciadas e analisadas”, como argumenta Heitor Frúgoli Jr. (2018, p. 76), ao discutir outras experiências contemporâneas de ativismo.

Entre 2017 e 2018 pude passar um ano na cidade de Buenos Aires/ Argentina, investigando uma dupla de ativistas e comunicadores chamada

Iconoclastas, que é reconhecidamente uma das principais referências em relação a essa dimensão mais teórica e educativa relacionada à produção colaborativa de mapeamentos críticos.

Essa dupla, formada pela comunicadora e professora universitária Julia Risler, e por seu companheiro, o designer gráfico Pablo Aires, passou a atuar em 2006 e, em 2013, após participarem de uma variedade de ações públicas, decidiram trabalhar no desenvolvimento de plataformas intelectuais e ferramentas conceituais destinadas à ação política, se voltando, principalmente, a atividades de formação, produção e distribuição de manuais, cartilhas e métodos de mapeamento, nos quais, além de apresentarem reflexões sobre uma conjuntura diversa de problemáticas (urbanas, ambientais, de gênero, etc.), ainda sistematizam modelos para que grupos, associações e indivíduos de todo o mundo, possam aplicar concretamente esses conhecimentos em suas respectivas áreas de atuação, adaptando-os de acordo com seus interesses.

No período que passei na Argentina convivi de maneira bastante próxima com a mencionada dupla de artistas ativistas e, assim, pude participar de algumas das oficinas de mapeamento que eles, eventualmente, promovem em diversos lugares, além de entrevista-los e acompanhá-los em uma série de eventos e debates, na capital do país. E essa experiência revelou, entre outras coisas, que o que é chamado de “mapa” nas oficinas, não tem necessariamente a ver com as estruturas bidimensionais que nós aprendemos nas aulas de geografia na escola. Um “mapa” é, nos termos utilizados por meus interlocutores, qualquer suporte gráfico que possibilite a visualização dos diagramas de força responsáveis por gerar efeitos de poder sobre uma determinada problemática ou realidade material. Neste sentido o próprio corpo, assim como uma trajetória biográfica, um trajeto urbano ou uma memória podem, por exemplo, ser transformados em mapas.

Por meio de dinâmicas e exercícios inspirados nas teorias feministas, nos estudos pós-coloniais e decoloniais, assim como na pedagogia de educadores como Paulo Freire, o que se busca nessas experiências é, portanto, evidenciar o fato de que o invisível possui uma materialidade que, por sua vez, pode ser mostrada graficamente, por meio de dinâmicas reflexivas e da produção de diálogos que se desdobrem em relatos coletivos sobre realidades e experiências sociopolíticas compartilhadas.

Figura 5 - Oficina de Mapeo, ministrada no Centro Cultural Ricardo Rojas



Fonte: Guilherme Aderaldo

Tratam-se, por conseguinte, de iniciativas inspiradas naquilo que Jacques Rancière designou como “partilha do sensível”. Cito abaixo, uma passagem, na qual o referido autor explica essa ideia:

O cidadão, diz Aristóteles, é quem toma parte no fato de governar e ser governado. Mas uma outra partilha precede esse tomar parte: aquela que determina os que tomam parte. O animal falante, diz Aristóteles, é um animal político. Mas o escravo, se compreende a linguagem, não a ‘possui’. Os artesãos, diz Platão, não podem participar das coisas comuns porque eles não têm tempo para se dedicar a outra coisa que não seja o seu trabalho. Eles não podem estar em outro lugar porque o trabalho não espera. A partilha do sensível faz ver quem pode tomar parte no comum em função daquilo que faz, do tempo e do espaço em que essa atividade se exerce. Assim, ter essa ou aquela ‘ocupação’ define competências ou incompetências para o comum. Define o fato de ser ou não visível num espaço comum dotado de uma palavra comum, etc. Existe, portanto, na base da política uma ‘estética’ que não tem nada a ver com a ‘estetização política’ própria à ‘era das massas’, de que fala Benjamin. Essa estética não deve ser entendida no sentido de uma captura perversa da política por uma vontade de arte, pelo pensamento do povo como obra de arte. Insistindo na analogia, pode-se entendê-la num sentido kantiano – eventualmente revisitado por Foucault – como o sistema das formas a priori determinando o que se dá a sentir. É um recorte dos tempos e dos espaços, do visível e do invisível, da palavra e do ruído que define ao mesmo tempo o lugar e o que está em jogo na política como forma de experiência (RANCIÈRE, 2005, p. 16).

O “estético”, nesse caso, se refere, portanto, a um sistema de formas a priori, responsáveis por determinar o que nós vemos e também o que não vemos, as vozes que escutamos e também aquelas que associamos a ruídos. Assim, de acordo com o autor franco-argelino, o político possui uma dimensão estética que lhe é inerente, já que toda ação política consiste, ao mesmo tempo, numa intervenção e numa luta sobre o sensível. É neste sentido que todos os atores

apresentados ao longo do artigo até aqui, nos convidam a, sistematicamente, pensarmos além do dado, abrindo passagem para acessarmos outras possibilidades cognitivas e, através delas, outras formas de interpretação das realidades que costumamos naturalizar em nossas vidas cotidianas.

À guisa de conclusão

Em um artigo relativamente recente, intitulado “Subjetividade e crítica cultural”, a antropóloga norte americana Sherry Ortner (2007) relaciona as reflexões de Frederic Jameson (1984) e Richard Sennett (2015 [1998]), com vistas a mostrar o modo como estes autores, apesar de suas consideráveis diferenças, se aproximam em relação ao diagnóstico que fazem dos efeitos do chamado “capitalismo tardio” ou “flexível” na subjetividade humana. De acordo com Ortner, tanto Jameson, quanto Sennett chegam à conclusão de que a experiência do capitalismo tardio é, em essência, desorientadora.

Para Sennett (2015 [1998]), por exemplo, a nova “cultura corporativa”, baseada na noção de “flexibilidade” e no princípio que o autor resume por meio da frase “sem longo prazo”, se ramifica de diversas formas na consciência coletiva. Nesse sentido, a mentalidade “flexível”, segundo este autor, requer sujeitos que aceitem a fragmentação e o desapego da memória histórica, uma vez que se caracteriza pela reengenharia constante das atividades produtivas e pelo fim das relações duradouras e rotineiras. Nessa lógica, os sujeitos nunca sabem ao certo o que se espera deles e se sentem sempre em dívida com o presente, uma vez que devem se “atualizar” constantemente e competir ininterruptamente. Perdem, assim, a capacidade de perceber o trabalho, além de aspectos essenciais da vida cotidiana, na sua totalidade.

A crise de consciência pós-moderna, portanto, corresponderia, de acordo com estes autores, a “uma crise de orientação num mundo não interpretável ou ilegível” (ORTNER, 2007, p. 397). E como forma de combater o efeito corrosivo desta “crise” subjetiva, tanto Jameson quanto Sennett sugerem a elaboração de ferramentas conceituais, cognitivas e simbólicas voltadas ao trabalho de reorientação e reconstrução do “eu” dentro deste novo regime. Jameson chama este esforço intelectual de “mapeamento cognitivo”, enquanto Sennett prefere falar em termos de um exercício de “autonarração”. Todavia, em diálogo com Raymond Williams (1977), Ortner lembra-nos que há movimentos atentos a estas necessidades, os quais se enquadram na ideia que o autor inglês chamou de “contracorrentes”, ou seja, formações culturais alternativas que têm por objetivo concorrer com a cultura dominante.

Acredito que este último ponto é o que nos permite retomar o sentido das elaborações e intervenções que venho discutindo até aqui, levando em consideração seus efeitos contrageográficos; afinal, tratam-se de práticas que visam reorientar-nos, ao interpelar as próprias fronteiras e seus mecanismos (físicos e simbólicos) de regulação e controle de fluxos (de imagens, imaginários, pessoas e objetos), buscando notabilizar o modo pelo qual regimes de visibilidade (e invisibilidade), assim como formas de mobilidade (e imobilidade) são, na verdade, produzidos e naturalizados constantemente por referências culturais de teor normativo.

Logo, o exercício envolvido no ato de desnaturalizar as representações geográficas dominantes, por meio de produções audiovisuais, intervenções no espaço urbano ou da elaboração coletiva de cartografias cognitivas, implica numa tentativa de tornar legíveis outras formas de conceber, narrar e ocupar os territórios, para além da limitação características das representações binárias.

Tratam-se de práticas de “educação libertadora”, no sentido dado por bell Hooks (2013), quando esta autora fala sobre o potencial que certas experiências pedagógicas alternativas possuem de produzir efeitos de interrupção nos códigos naturalizados pelos sistemas de poder. Segundo a antropóloga mexicana Rossana Reguillo (2017a; 2017b), aliás, a “interrupção” consistiria num tipo de ação responsável por alterar as “ancoragens de sentido” do mundo, propiciando “o distanciamento frente ao que é assumido como normal ou inalterável” (REGUILLO, 2017b, p. 111).

Assim, interrupções, teriam o papel de convidar-nos a “pensar e sentir mais além do dado como certo, natural” (REGUILLO, 2017b, p. 111), abrindo passagem para outras possibilidades de interpretação do sentido dos processos responsáveis por ligar espaços e populações aparentemente descontínuos entre si.

Se, por um lado, a lógica “flexível” da cultura capitalista contemporânea busca desterritorializar o sentido dos nossos vínculos, desorientando-nos, na medida em que nos leva a perder de vista as relações, passando a enxergar, no lugar delas, apenas as formas essencializadas dos termos que relacionam – tais como centro/periferia, exclusão/inclusão, legal/ilegal, etc. –, por outro lado, as ações contrageográficas caminham no sentido inverso e visam reterritorializar nossas existências, com base em uma reconstrução conceitual/cognitiva do mundo e das formas de entendimento das desigualdades que o caracterizam.

É o que acontece quando, por exemplo, uma rede como o Coletivo de Vídeo Popular se vale do uso de ferramentas audiovisuais para criar “pontes comunicativas” capazes de relacionar espaços e populações socialmente marginalizadas, por meio do reconhecimento da experiência de contiguidade política, decorrente do acesso desigual aos direitos. O mesmo ocorre quando uma

rede como o Comitê Popular da Copa e das Olimpíadas do Rio de Janeiro torna visível, através de uma peça cartográfica, o projeto urbanístico da chamada “cidade olímpica”, demonstrando a que interesses esta elaboração corresponde, ou ainda, quando uma cartografia coletiva é capaz de demonstrar a sórdida relação que aproxima o circuito da especulação imobiliária em São Paulo e o incêndio sistemático de uma série de favelas.

Todas essas práticas nos revelam que “centro” e “periferia” são faces de uma mesma moeda. E seus protagonistas são sujeitos que, apesar da evidente condição de precariedade laboral e econômica (na maioria dos casos), possuem amplos repertórios culturais, além de sofisticados conhecimentos técnicos e experiências cosmopolitas, que se dão em maior ou menor grau, dependendo do interlocutor ao qual nos referimos. A complexidade de suas experiências urbanas é, portanto, o que faz com que os mesmos se sintam, amiúde, incomodados pela normatividade implicada na reificação de certas atribuições identitárias comumente projetadas sobre eles. E isso, ao contrário de gerar paralisia, tem estimulado o desenvolvimento de reflexões, teorias e experimentações pedagógicas originais, voltadas ao desenvolvimento de novas modalidades de identificação, engajamento e formas de mobilidade, não capturáveis através de estruturas cognitivas pautadas por referências geográficas bidimensionais.

REFERÊNCIAS

ADERALDO, Guilherme. Entre imagens e imaginários: estética e política nas intervenções visuais/audiovisuais de coletivos culturais paulistanos. *In*: FRÚGOLI JR., Heitor; KOWARICK, Lúcio (orgs.). **Pluralidade urbana em São Paulo**: vulnerabilidade, marginalidade, ativismos. São Paulo: Editora 34/FAPESP. 2016. p. 281-302.

ADERALDO, Guilherme. **Reinventando a cidade**: uma etnografia das lutas simbólicas entre coletivos culturais vídeo-ativistas nas “periferias” de São Paulo. São Paulo: Ed. Annablume/Fapesp, 2017a.

ADERALDO, Guilherme. Cidades em conflito: câmeras, sprays, lugares e movimentos. *In*: BERTELLI, Giordano Barbin; FELTRAN, Gabriel (orgs.). **Vozes à margem**: periferias, estética e política. São Carlos: EdUFSCar. 2017b.

ADERALDO, Guilherme. “Territórios, mobilidades e estéticas insurgentes. Refletindo sobre práticas e representações coletivas de realizadores visuais nas metrópoles contemporâneas”. **Cadernos de Arte e Antropologia**, [s. l.], v. 6, n. 2, p. 31-48. 2017c. Disponível em: <https://journals.openedition.org/cadernosaa/1242>. Acesso em: 23 ago. 2020.

ADERALDO, Guilherme. “Linguagem audiovisual e insurgências populares: reconstituindo uma experiência associativa entre jovens vídeo-ativistas nas “periferias” paulistanas”. **ILUMINURAS**, Porto Alegre, v. 18, n. 44, p. 74-101, jan./jul. 2017d. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/iluminuras/article/view/75734/43139>. Acesso em: 23 ago. 2020.

AGIER, Michel. **L’invention de La ville**. Paris, Archieves contemporaines, 1999.

AGIER, Michel. **Antropologia da Cidade**: lugares, situações, movimentos. São Paulo: Ed. Terceiro Nome, 2011.

AGIER, Michel. **La condition cosmopolite**: l’anthropologie à l’épreuve du piège identitaire. Paris: Editions La Découverte. 2013.

AGIER, Michel. Do direito à cidade ao fazer cidade. O antropólogo, a margem e o centro. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 21, n. 3, p. 483-498. 2015. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/mana/a/wJfG33S5nmwwjb344NF3s8s/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 23 ago. 2020.

ARANTES, Antonio. “A guerra dos lugares”. *In*: ARANTES, Antonio. **Paisagens paulistanas**: transformações do espaço público. Campinas: Papirus, 2000.

AUGÉ, Marc. **Por uma antropologia da mobilidade**. Maceió: Ed. UFEL/UNESP, 2010.

BARRETO, Alessandra. “Ocupa ICHF: processos de luta e artes de fazer entre estudantes universitários em Niterói, Rio de Janeiro”. *In*: GONÇALVES, Renata; FERRO, Ligia (orgs.). **Cidades em Mudança**: processos participativos em Portugal e no Brasil. Rio de Janeiro: Ed. Mauad, 2018. p. 177-196.

BUTLER, Judith. **Cuerpos aliados y lucha política**: hada uma teoria performativa de la asamblea. Ciudad Autonoma de Buenos Aires: Ed. Paidós, 2017.

CARMO, Renato Miguel. Do espaço abstrato ao espaço compósito: refletindo sobre as tensões entre mobilidades e espacialidades *In*: CARMOS, Renato Miguel; SIMÕES, José Alberto (orgs.). **A produção das mobilidades: redes, espacialidades e trajectos**. Lisboa, ICS, 2009. p. 41-56.

CRESSWELL, Tim. **On the move**: mobility in the modern western world. Nova York: Routledge, 2006.

CRESSWELL, Tim. “Seis temas na produção das mobilidades”. *In*: CARMOS, Renato Miguel; SIMÕES, José Alberto (orgs.). **A produção das mobilidades: redes, espacialidades e trajectos**. Lisboa: ICS, p. 25-40, 2009.

DE CERTEAU, Michel. **A invenção do Cotidiano**. Rio de Janeiro: Ed Vozes, 1994. V. 1. Artes de fazer.

DE TOMMASI, Lívia; VELAZCO, Dafie. A produção de um novo regime discursivo sobre as favelas cariocas e as muitas faces do empreendedorismo de base comunitária. **Revista Instituto de Estudos Brasileiros**, São Paulo, n. 56 p. 15-42, jun. 2013. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/rieb/article/view/68727>. Acesso em: 23 ago. 2020.

FASSIN, Didier. “Compaixão e Repressão: A Economia Moral das Políticas de Imigração na França”. **Ponto Urbe**, [s. l.], v. 15, 2014. Disponível em: https://redib.org/Record/oai_articulo2928192-compaix%C3%A3o-e-repress%C3%A3o-a-economia-moral-das-pol%C3%ADticas-de-imigra%C3%A7%C3%A3o-na-fran%C3%A7a. Acesso em: 23 ago. 2020.

FREIRE-MEDEIROS, B. A favela que se vê e que se vende: Reflexões e polêmicas em torno de um destino turístico. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 22, n. 65, p. 61-72, out. 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0102-69092007000300006>. Acesso em: 23 ago. 2020.

FREIRE-MEDEIROS, Bianca; VILAROUCA, Márcio; MENEZES, Palloma. A pobreza turística no mercado da pacificação: reflexões a partir da experiência da Favela Santa Marta. **Caderno CRH**, Salvador, v. 29, n. 78, p. 571-585, set./dez. 2016. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/crh/article/view/19865/pdf>. Acesso em: 23 ago. 2020.

FRUGOLI JR., Heitor. Ativismos urbanos em São Paulo. **Caderno CRH**, Salvador, v. 31, n. 82, p. 75–86, jan./abr. 2018. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/crh/article/view/24449>. Acesso em: 23 jun. 2020.

GRAHAM, Stephen. **Cidades Sitiadas**: o novo urbanismo militar. São Paulo: Ed. Boitempo, 2016.

HAESBAERT, Rogério. **O mito da desterritorialização**: do fim dos territórios à multiterritorialidade. Rio de Janeiro: Ed. Bertrand Brasil, 2010.

HAESBAERT, Rogério. **Viver no limite**: território e multi/transterritorialidade em tempos de in-segurança e contenção. Rio de Janeiro: Ed. Bertrand Brasil, 2014.

HOOKS, Bell. **Ensinando a transgredir**: a educação como prática da liberdade. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.

JAMESON, Fredric. Postmodernism, or the cultural logic of late capitalism. **New Left Review**, [s. l.], v. 146, p. 53-92, jul./ago. 1984. Disponível em: <https://newleftreview.org/issues/i146/articles/fredric-jameson-postmodernism-or-the-cultural-logic-of-late-capitalism>. Acesso em: 23 ago. 2020.

MASSEY, Doreen. **Pelo espaço**: uma nova política da espacialidade, Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.

MASSEY, Doreen. Um sentido global del lugar *In*: ALBET, Abel; BENACH, Núria (orgs.). **Doreen Massey**: um sentido global del lugar. Barcelona: Icaria editorial, 2012. p. 112-129.

ORTNER, Sherry B. Subjetividade e crítica cultural. **Horizontes antropológicos**, Porto Alegre, v. 13, n. 28, p. 375-405, 2007. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ha/a/pjZf86ZNtHzDmh4QJtXNDGz/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 23 ago. 2020.

RANCIERE, Jacques. **A partilha do sensível**: estética e política. 34. ed. São Paulo: EXO experimental org., 2005.

REGUILLO, Rossana. **Paissyes Insurrectos**. Ed. Moelmo, E-book Kindle. 2017a.

REGUILLO, Rossana. Imaginação e protesto, comunicação e subjetividade. *In*: ZANETTI, Daniela; REIS, Ruth (orgs.). **Comunicação e territorialidades**: poder e cultura, redes e mídias. Vitória: EDUFES, 2017b. p. 107-128.

RISLER, Julia; ARES, Pablo. **Manual de mapeo colectivo**: recursos cartográficos críticos para procesos territoriales de creación colaborativa. Buenos Aires: Tinta Limón. 2013.

ROCHA, L. M. O repertório dos projetos sociais: política, mercado e controle social nas favelas. *In*: BIRMAN, Patrícia; LEITE, Márcia; MACHADO, Carly; SÁ CARNEIRO, Sandra, (orgs.). **Dispositivos urbanos e trama dos viventes: ordens e resistências**. Rio de Janeiro: Editora FGV/Faperj, 2014. p. 291-312.

SENNETT, Richard. **A corrosão do caráter**: consequências pessoais do trabalho no novo capitalismo. Rio de Janeiro: Record, 2015.

SHELLER, M.; URRY, J. The New Mobilities Paradigm. **Environment and Planning A**, [s. l.], v. 38, n. 2, p. 207-260, 2006. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/122109/mod_resource/content/1/The%20new%20mobilities%20paradigm%20Sheller%20-%20Urry.pdf. Acesso em: 23 ago. 2020.

SIMÕES, José Alberto. A produção das mobilidades: redes, espacialidades e trajectos. *In*: CARMOS, Renato Miguel; SIMÕES, José Alberto (orgs.). **A produção das mobilidades**: redes, espacialidades e trajectos. Lisboa: ICS, 2009. p. 71-90.

VAINER, Carlos. Cidade de Exceção: Reflexões a Partir do Rio de Janeiro. In: Encontro Nacional da Associação Nacional de Planejamento Urbano (ANPUR), 14., 2011, Rio de Janeiro. **Anais Eletrônicos** [...], Rio de Janeiro: ANPUR, 2011, p. 1-14.. Disponível em: <http://anais.anpur.org.br/index.php/anaisenapur/article/view/635/622>. Acesso em: 29 mar. 2019.

WILLIAMS, Raymond. **Marxism and literature**. Oxford: Ed. Oxford University Press, 1977.

Sobre os autores:

Ana Cláudia Rodrigues da Silva

Possui graduação em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Ceará, Mestrado e Doutorado em Antropologia pela Universidade Federal de Pernambuco. Atualmente é Professora Adjunta do Departamento de Antropologia e Museologia da UFPE.

Ana Lúcia Marques Camargo Ferraz

Autora de series de filmes etnográficos. Atua como pesquisadora do Grupo de Investigación Cosmologías y Visualidad da FLACSO-Ecuador; do Núcleo de Estudos de Antropologia das Artes, Ritos e Sociabilidades Urbanas - NARUA/UFF, do Grupo de Antropologia Visual da Universidade de São Paulo - GRAVI/USP e do Núcleo de Antropologia, Performance e Drama - NAPEDRA/USP.

Ana Luiza Carvalho da Rocha

Doutorado em Antropologia - Université Paris Descartes (1994). Membro na Rede de Pesquisa Metropolização, paisagens híbridas (mais-do-que-hu, colaborador da Rede de Pesquisa Metropolização, Paisagens híbridas e Memória ambiental. Atualmente professora colaborador da Universidade Federal do Rio Grande do Sul e professor adjunto da Universidade Feevale.

Andrea Barbosa Osorio

Doutora em Antropologia pelo PPGSA/IFCS/UFRJ, mestre em Sociologia pela mesma instituição, bacharel e licenciada em Ciências Sociais pela UFRJ. Fez pós-doutorado no PPGAS/UFRN. Atualmente é Profa. Associada III no INEST//UFF. É docente credenciada no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFES.

Claudia Turra Magni

Doutorado em Antropologia Social e Etnologia pelo École des hautes études en sciences sociales, França(2002). Professor Associado da Universidade Federal de Pelotas, Brasil. Atualmente do Grupo de Pesquisa do CNPq). Pesquisadora associada ao Institut d'Ethnologie Méditerranéenne, Européenne et Comparative (IDEMEC).

Cornelia Eckert

Doutorado em Antropologia Social - Paris V - Sorbonne, Université Renne Descartes (1991). Professora Titular aposentada e atualmente docente convidada do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social na Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Eva Pereira Régis

Graduada em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Tocantins. Assistente de defensoria pública no estado do Tocantins.

Felipe Vander Velden

Graduado em Ciências Sociais pela UNICAMP (Universidade Estadual de Campinas) e construiu sua trajetória pelo mestrado e doutorado também na mesma instituição. Desenvolve pesquisas que focam o conjunto de relações entre animais e os humanos das aldeias Karitiana (Tupi-Arikém) e Puruborá (Tupi-Puruborá) em Rondônia desde 2003, carro-chefe dos seus trabalhos em áreas como etnologia indígena e multiespécies. É professor do Departamento de Ciências Sociais (DCSo) e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar).

Flavio Leonel Abreu da Silveira

Graduado em Biologia pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (1991), com Especialização em Ecologia Humana (UNISINOS, 1993). Mestre em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina (1996) e Doutor em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2004). Pós-Doutorado em Antropologia (UFRGS, 2019). É professor Associado III da Universidade Federal do Pará (UFPA) e docente do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia/PPGSA.

Gladson Paulo Milhomens Fonseca

Doutor em Sociologia pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB). É professor Adjunto da Universidade Federal do Amapá (UNIFAP), atuando nas disciplinas de História Moderna, História Contemporânea e Sociologia.

Guilherme Aderaldo

Possui doutorado pelo Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo/USP (2013). Atualmente é pesquisador e professor do Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pelotas-RS (Ppgant/Ufpel).

Jean Segata

Professor Adjunto do Departamento de Antropologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Realizou pós-doutorado na UFSC (2012 e 2014), no CEnDIE - Centro Nacional de Diagnóstico e Investigación en Endemo-Epidemias (Ministério de Salud, Argentina, 2019) e na Brown University (2020).

Jesus Marmanillo Pereira

Doutor em Sociologia pelo Programa de Pós-graduação em Sociologia da Universidade Federal da Paraíba (PPGS-UFPB). Atualmente é professor adjunto da Universidade Federal do Maranhão (CCSST-Imperatriz), É professor permanente do Programa de Pós-graduação em Sociologia da Universidade Federal do Maranhão(PPGS-UFMA). Coordena o Laboratório de Estudos e Pesquisas sobre Cidades e Imagens(LAEPCI).

João Martinho de Mendonça

Possui outorado em Múltiplos/Antropologia Visual pela Universidade Estadual de Campinas (2005). É professor associado da Universidade Federal da Paraíba nos cursos de graduação e pós-graduação em Antropologia, líder do grupo de pesquisa AVAEDOC (Antropologia Visual, Artes, Etnografias e Documentários).

José Muniz Falcão Neto

Possui mestrado pelo PPGA (Programa de Pós - Graduação em Antropologia) pela Universidade Federal da Paraíba. Membro do Grupo de Pesquisa AVAEDOC (Antropologia Visual, Artes, Etnografias e Documentários), GUETU (Grupo de Estudo e Pesquisa em Etnografias Urbanas).

Luiz Gustavo Pereira de Souza Correia

Possui graduação em Comunicação Social pela Universidade Federal da Paraíba (1999), mestrado em Sociologia pela Universidade Federal da Paraíba (2002) e doutorado em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2007).

Maysa Mayara Costa de Oliveira

Doutoranda em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Campinas-UNICAMP. Professora substituta de Sociologia na Universidade Federal do Maranhão-UFMA. Pesquisadora no Laboratório de Estudos e Pesquisas sobre Cidades e Imagens - LAEPCI, da Universidade Federal do Maranhão.

Mauro Guilherme Pinheiro Koury

Possui doutorado em Programa de Pós-Graduação em Sociologia pela Universidade Federal de São Carlos. Foi Professor Voluntário junto ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Paraíba. Coordenador do GREM-GREI - grupos de pesquisa em antropologia e sociologia das emoções; e interdisciplinar de estudo em imagens. (in Memória).

Pedro Henrique Baima Paiva

É graduado em Biologia pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás, graduado em Ciências Sociais/Políticas Públicas pela Universidade Federal de Goiás, mestre e doutorando em Antropologia Social pela Universidade Federal de Goiás. É Analista em Obras e Urbanismo na Agência Municipal de Meio Ambiente de Goiânia.

Pedro Paulo de Miranda Araújo Soares

Possui Graduação em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Pará (2010), Mestrado em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2012) e Doutorado em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2016), com estágio na Universidade da Georgia (UGA/EUA). Professor Adjunto no Departamento de Antropologia da Universidade Federal do Amazonas (UFAM).

Watilla Cirqueira Leite

Cientista social pela Universidade Federal do Tocantins (UFT), mestranda em sociologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), e bolsista pela CAPES.

Wellington da Silva Conceição

Possui doutorado em Ciências Sociais pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (2016). Atualmente é professor adjunto da Universidade Federal do Maranhão (UFMA), atuando como docente efetivo no curso de Licenciatura em Ciências Humanas e como professor permanente no Programa de Pós-graduação em Sociologia.