

URBANIDADES *em Movimento*

Etnografias do Cotidiano
em Diferentes Escalas
de Cidades

Guilherme R. Passamani
Asher Brum
(Orgs.)

 **Pedro & João**
editores

**Urbanidades em movimento:
etnografias do cotidiano em diferentes
escalas de cidades**

Guilherme R. Passamani
Asher Brum
(Organizadores)

**Urbanidades em movimento:
etnografias do cotidiano em diferentes
escalas de cidades**

Copyright © Autoras e autores

Todos os direitos garantidos. Qualquer parte desta obra pode ser reproduzida, transmitida ou arquivada desde que levados em conta os direitos das autoras e dos autores.

Guilherme R. Passamani; Asher Brum [Orgs.]

Urbanidades em movimento: etnografias do cotidiano em diferentes escalas de cidades. São Carlos: Pedro & João Editores, 2024. 254p. 16 x 23 cm.

ISBN: 978-65-265-1605-8 [Impresso]

978-65-265-1606-5 [Digital]

1. Antropologia Urbana. 2. Cidade. 3. Interior. 4. Capitais. I. Título.

CDD – 370

Capa: Luidi Belga Ignacio

Ficha Catalográfica: Hélio Márcio Pajeú – CRB - 8-8828

Diagramação: Diany Akiko Lee

Editores: Pedro Amaro de Moura Brito & João Rodrigo de Moura Brito

Conselho Editorial da Pedro & João Editores:

Augusto Ponzio (Bari/Itália); João Wanderley Geraldi (Unicamp/Brasil); Hélio Márcio Pajeú (UFPE/Brasil); Maria Isabel de Moura (UFSCar/Brasil); Maria da Piedade Resende da Costa (UFSCar/Brasil); Valdemir Miotello (UFSCar/Brasil); Ana Cláudia Bortolozzi (UNESP/Bauru/Brasil); Mariangela Lima de Almeida (UFES/Brasil); José Kuiava (UNIOESTE/Brasil); Marisol Barenco de Mello (UFF/Brasil); Camila Caracelli Scherma (UFFS/Brasil); Luís Fernando Soares Zuin (USP/Brasil); Ana Patrícia da Silva (UERJ/Brasil).



Pedro & João Editores

www.pedroejoaoeditores.com.br

13568-878 – São Carlos – SP

2024

Sumário

Prefácio	7
Guilherme R. Passamani e Asher Brum	
Diversidade sexual e de gênero em contextos interioranos: por outros eixos antropológicos	19
Fabiano Gontijo, Igor Erick	
<i>Transando com a cidade, ou: a quem se destina a “não cidade”?</i>	45
Ramon Reis	
Itinerarios urbanos, lugares de encuentro, sociabilidad homoerótica em la ciudad de Puebla, México	85
Manuel Méndez Tapia e Mauricio List Reyes	
Festa, resistência e o direito à cidade: as lições da Antropologia Urbana às políticas de saúde em Cuiabá	109
Marcos Aurélio da Silva e Evilaine Silva da Costa	
O complexo ferroviário de Campo Grande-MS durante os anos de seu funcionamento: um não-lugar e seus lugares	131
Francesco Romizi e Larissa Emilia Monte Morandi	
O esquecimento como projeto: reflexões acerca do disco voador do Morenã	157
Leonardo Cristian Martins e Guilherme R. Passamani	

O Eldorado dos Bolsonaro: política e conflitos em uma cidade do interior paulista	179
Clayton Guerreiro	
A terceira margem da Antropologia: desafios do trabalho etnográfico entre/nas fronteiras latino-americanas	207
Anaxsuell Fernando da Silva e Nayara Fernanda Santos de Sena	
Bairros de Lisboa a três vozes: conceitos e práticas em antropologia e etnografia urbanas	225
Graça Índias Cordeiro, Rita Ávila Cachado e Patrícia Pereira	
Sobre as autoras e os autores	251

Prefácio

Guilherme R. Passamani, UFMS, Brasil
Asher Brum, UFMS, Brasil

A Antropologia Urbana é uma estratégia de compreensão das dinâmicas sociais em um determinado contexto: o urbano. Nos primeiros momentos da disciplina, a área esteve marcada pelos estudos de comunidades, seja em vilarejos ou grupos até então entendidos como isolados. A partir da crescente urbanização, observada com o processo de globalização, fez-se importante explorar as interações sociais nas cidades.

A Antropologia Urbana se consolidou nos Estados Unidos desde a Escola de Chicago no início do século XX. Chicago foi pioneira ao analisar as cidades como laboratórios sociais. Naquela altura, descavam-se temáticas como migração, guetificação, pobreza, marginalidade. Robert Park (1967) e Ernest Burgess (1974), por exemplo, são autores que ajudaram a entender como o espaço urbano é socialmente organizado em zonas, além de explorar os processos de segregação e adaptação cultural.

Na Europa, autores como Henri Lefebvre (2001) e Michel de Certeau (1994) contribuíram para o debate urbano, focando na produção do espaço e na vida cotidiana. Lefebvre enfatizou que a urbanização e a organização do espaço nesses contextos são politicamente orientadas, sendo necessário resgatar o direito dos cidadãos de influenciar esses processos.

Na América Latina, a Antropologia Urbana, entre muitas outras temáticas, tem-se ocupado com a informalidade, a resistência social e os impactos das políticas urbanas no tecido social. As cidades latino-americanas, marcadas por fortes desigualdades sociais e econômicas, oferecem um campo fértil para o estudo de como sujeitos e grupos ocupam e transformam o espaço urbano.

No Brasil, convencionou-se entender que o campo da Antropologia Urbana começou a ganhar forma a partir da década de 1970. Esse processo foi influenciado pelas rápidas mudanças socioeconômicas e pelo aumento das migrações internas/regionais. Estudos importantes na Antropologia, como os de Ruth Cardoso (1978), Eunice Durham (1973), Gilberto Velho (1999) e José Guilherme Magnani (1984) focaram nos processos de urbanização em metrópoles como São Paulo e Rio de Janeiro, analisando temas como mobilidade social, violência, exclusão e identidades urbanas.

A concentração dos estudos na região sudeste, especialmente em São Paulo e Rio de Janeiro, reflete a centralidade política, econômica e cultural dessas áreas. Essa concentração não apenas influenciou a produção acadêmica, mas também pode ter contribuído para uma percepção (apressada) de que a experiência urbana brasileira seria representada apenas por essas metrópoles.

Nos últimos anos, há uma crescente crítica à hegemonia dos grandes centros urbanos do sudeste no estudo da urbanização brasileira. O deslocamento do eixo de análise para cidades de outras regiões do país – como o norte, nordeste e centro-oeste – tem-se mostrado fundamental para expandir a compreensão das dinâmicas urbanas, que variam conforme as histórias regionais, dinâmicas culturais e socioeconômicas específicas. Em cidades de diferentes escalas surgem formas diferentes de ocupação e gestão do espaço urbano.

Esses estudos podem trazer à tona novas perspectivas sobre como o espaço urbano é negociado por populações que vivem fora dos grandes centros. A Antropologia Urbana no Brasil tem mostrado a pluralidade de experiências em todo o país, reconhecendo as particularidades de cidades de diferentes escalas e de regiões historicamente pouco representadas na produção acadêmica nacional. Isso não só oferece uma visão mais abrangente da urbanização no Brasil, mas também permite novas leituras teóricas e metodológicas.

A Antropologia Urbana nos mostra como o espaço urbano não é apenas uma infraestrutura física, mas um produto social construído

pelas práticas e relações das pessoas que nele habitam. Ele é constantemente produzido e reproduzido por meio de interações sociais, econômicas e políticas, o que leva à percepção de diferenças e desigualdades matizadas por inúmeros marcadores sociais.

Os estudos da Antropologia Urbana mostram como as pessoas têm reivindicado o direito de participar ativamente na criação e transformação da cidade. Essa percepção, no Brasil, ganha ressonância em estudos sobre favelas, periferias e ocupações urbanas. A antropóloga Teresa Caldeira (2000), por exemplo, mostra como a produção do espaço urbano nas metrópoles brasileiras está fortemente associada a dinâmicas de exclusão e violência. Ocupações urbanas e movimentos sociais que lutam por moradia são estratégias que, de acordo com essa perspectiva, desafiam a noção de cidade-consumo e cidade-mercadoria.

Um dos principais temas da Antropologia Urbana, especialmente na América Latina, é a informalidade – tanto econômica quanto espacial. Algumas das grandes metrópoles latino-americanas (São Paulo, Cidade do México e Buenos Aires) são marcadas por vastas áreas urbanas organizadas informalmente, sem o planejamento oficial do Estado. Essa recorrência mostra um ponto nodal em cidades do Sul Global, qual seja, uma recorrente incapacidade dos governos em absorver toda a população urbana dentro das lógicas formais de habitação, emprego e serviços.

No Brasil, isso tem sido frequentemente associado às favelas e periferias urbanas em geral, onde a população desenvolve soluções criativas para a falta de infraestrutura pública e social. A Antropologia Urbana tem mostrado que esses espaços são um campo de negociações, alianças e conflitos entre moradores, governos locais e atores externos. As formas de resistência ilustram como a população se apropria do espaço urbano para criar identidades e formas alternativas de sociabilidade.

O foco no cotidiano urbano permite que a Antropologia Urbana capture micropráticas que constituem a vida urbana, como o modo como as pessoas se movem pela cidade, as formas de sociabilidade

nas ruas, a negociação de fronteiras simbólicas e as maneiras como os espaços públicos e privados são usados. Essas micropráticas são fundamentais para entender como o urbano é vivido e como o espaço é constantemente negociado pelos cidadãos.

Ao deslocar o foco dos grandes centros urbanos, especialmente no Brasil, o campo da Antropologia Urbana se abre para novos desafios teóricos e metodológicos. Cidades menores e regiões não hegemônicas podem apresentar dinâmicas distintas de produção e uso do espaço urbano. A interação entre áreas urbanas e rurais em cidades tidas como pequenas e médias, por exemplo, pode revelar formas outras de sociabilidade e economia que desafiam as categorias mais usuais da área. Estudos focados apenas nas grandes metrópoles podem naturalizar certos fenômenos urbanos como universais, quando na verdade são específicos de determinados contextos ou regiões particulares. Quando a Antropologia Urbana passa a ocupar-se, também, de cidades fora do eixo, torna-se possível problematizar alguns supostos e ampliar a compreensão do que constitui o dito fenômeno urbano.

A coletânea *Urbanidades em Movimento: etnografias do cotidiano em diferentes escalas de cidades* propõe uma reflexão interdisciplinar e plural sobre os processos urbanos, explorando diferentes escalas de cidades. Ao integrar etnografias que abordam contextos urbanos do Brasil, México (Puebla) e Portugal (Lisboa), essa obra destaca a importância de compreender as dinâmicas locais de diferentes formas de urbanidade, conectando essas experiências a uma visão mais ampla das transformações sociais, culturais e econômicas contemporâneas.

Ao aludirmos a urbanidades em movimento quisemos marcar que as cidades estão em constante transformação, não apenas fisicamente, mas também no que tange às relações sociais, culturais, econômicas e políticas. As práticas cotidianas, as formas de habitar, circular e interagir com os espaços urbanos refletem um movimento contínuo de adaptação, resistência e transformação. Assim, a cidade não é um espaço estático, mas um lugar de encontro, de trocas e de negociações entre seus habitantes e suas

estruturas. O movimento, neste sentido, não se refere apenas às mudanças materiais, mas ao fluxo de ideias, identidades e corpos que atravessam esses territórios.

Nossa coletânea dialoga a partir de diferentes escalas de análise, destacando a importância de compreender as especificidades das cidades, os contextos históricos e as configurações sociais. As etnografias aqui apresentadas examinam diferentes contextos urbanos, onde as dinâmicas globais e as interconexões econômicas são mais evidentes, até pequenas cidades e contextos interioranos, onde as interações sociais são mediadas por outras formas de vínculo e pertencimento. A diversidade de escalas permite uma análise comparativa rica, evidenciando como questões como a diversidade sexual e de gênero, as identidades raciais e étnicas, e as desigualdades socioeconômicas são vivenciadas e negociadas de maneiras distintas em cada contexto.

Nossa coletânea atenta para etnografias do cotidiano, que enfatizam a centralidade das práticas e interações diárias para a compreensão da vida urbana. As etnografias aqui reunidas abordam os rituais, as interações e os espaços vividos pelos moradores das cidades, revelando as tensões e contradições que atravessam suas experiências cotidianas. Esse enfoque permite desvelar como o poder, a cultura, a economia e as políticas urbanas influenciam as vidas dos habitantes em seus níveis mais íntimos e práticos. O cotidiano se torna, assim, uma lente privilegiada para explorar a complexidade das relações de poder, resistência e criação de sentido nas cidades.

As cidades emergem como espaços de disputa simbólica e material, onde diferentes grupos sociais reivindicam sua legitimidade, buscando visibilidade e reconhecimento. Nesse contexto, as contribuições da coletânea desafiam visões naturalizadas sobre o urbano, emergindo vozes, práticas e saberes que muitas vezes são negligenciados pelas narrativas hegemônicas.

Em “Diversidade sexual e de gênero em contextos interioranos: por outros eixos antropológicos”, por exemplo,

Fabiano Gontijo e Igor Erick olham para áreas rurais e regiões brasileiras interioranas para discutir como a diversidade sexual e de gênero se manifesta nesses contextos. Os autores exploram três exemplos do sertão nordestino e do interior amazônico, além da revisão bibliográfica sobre a antropologia urbana no Brasil, para argumentar sobre as possibilidades de uma perspectiva teórica e metodológica para essa área que analise espaços urbanos de forma plural. Desse modo, os autores pretendem construir um ponto de vista antropológico menos colonialista em se tratando da antropologia urbana, focada classicamente na metrópole e nos grandes centros urbanos. A argumentação do texto desloca a ênfase nas abordagens europeias e estadunidenses, tornando possível uma antropologia urbana que leve em consideração as particularidades e especificidades de contextos urbanos plurais tendo como foco a diversidade sexual e de gênero. Desse modo, vemos emergir epistemologias locais, abordagens que vão além do método disciplinar tradicional descrições etnográficas de realidades diversas.

Já em *“Transando com a cidade, ou: a quem se destina a “não cidade”?*, Ramon Reis observa as periferias urbanas de São Paulo (SP) e Belém (PA) por meio das experiências LGBTQIA+. O autor olha para as formas como as pessoas e grupos que vivenciam essas experiências ocupam e se relacionam com o espaço urbano periférico. Inspirando-se na teoria queer, Ramon Reis analisa os espaços de socialização que emergem nas periferias que observa e, desse modo, criam e recriam identidades, interações e espaços. O texto mostra que, ao contrário do que poderia sugerir a antropologia urbana clássica, as periferias dos grandes centros urbanos não produzem grupos marginais, mas criam formas próprias de significação e resistência. As periferias urbanas das metrópoles surgem como espaços singulares de criação de culturas e sociabilidades. O olhar do autor nos permite rediscutir a visão dicotômica clássica entre centro e periferia.

No capítulo *“Itinerarios urbanos, lugares de encuentro, sociabilidad homoerótica em la ciudad de Puebla, México”*, Por sua

vez, Manuel Méndez Tapia e Mauricio List Reyes abordam o espaço urbano como lugar de produção de sociabilidades homoeróticas na cidade de Puebla, no México. Os autores exploram a constante transformação dos encontros sexuais e afetivos que acontecem nesses espaços com o advento dos encontros facilitados pelos aplicativos digitais. Com efeito, vemos um intercruzamento entre espaços urbanos, transformações culturais e desenvolvimento tecnológico. O texto demonstra como os encontros são facilitados pelos aplicativos ao tornarem as relações mais rápidas e a comunicação mais dinâmica. Ao mesmo tempo, os autores demonstram os novos modos de exclusão que vêm atrelados aos aplicativos, tais como aqueles definidos por idade e classe social. O texto argumenta que o aumento do uso de aplicativos pelo público gay para marcar encontros altera as formas de sociabilidade, reformula as relações de aceitação e rejeição e, sobretudo, reorganiza os espaços urbanos de Puebla onde os encontros acontecem. Espaços esses que, de forma alguma, deixam de existir como lugar de sociabilidades homoafetivas.

A seu turno, Marcos Aurélio da Silva e Evilaine Silva da Costa, no capítulo “Festa, resistência e o direito à cidade: as lições da Antropologia Urbana às políticas de saúde em Cuiabá”, exploram o contexto urbano de Cuiabá (MT) por meio das manifestações públicas e culturais como formas de ocupar o espaço urbano. A Lavagem da Escadaria do Rosário e a Parada da Diversidade LGBT são observadas pelos autores como formas ganhar publicidade para expor reivindicações e criar resistências. A ocupação das ruas e a produção de visibilidade públicas é operacionalizada por essas manifestações como forma de veicular demandas por inclusão social e direitos. São, portanto, manifestações políticas em seu sentido mais amplo de fazer-se visto para defender direitos e propor demandas. O texto mostra que, nessas manifestações, as populações negras e LGBTQIA+ ocupam a cidade de Cuiabá para expor reivindicações em um espaço urbano que sempre lhes foi hostil. Os autores ampliam a ideia de saúde para a ideia de uma vida vivida de forma plena, o que vai além da simples promoção à saúde e da prevenção

de doenças. O texto conclui afirmando que encontrar a saúde, para esses grupos, é encontrar a vida em espaços urbanos que, historicamente, os relegaram à opressão, à doença e à morte.

Seguindo um pouco essa mesma linha, “O complexo ferroviário de Campo Grande-MS durante os anos de seu funcionamento: um não-lugar e seus lugares”, de Francesco Romizi e Larissa Emilia Monte Morandi, explora o espaço urbano de Campo Grande (MS) por meio do complexo ferroviário. A autora e o autor observam esse espaço de sociabilidades como um “não-lugar”, conceito de Marc Augé (2005) que se refere a lugares de passagem onde as identidades, as relações sociais e os vínculos tornam-se instáveis por conta justamente de seu caráter passageiro. Os “não-lugares” provocam um contraste com os lugares históricos e sociais estáveis que compõem a base identitária e de existência de um grupo social. O trabalho de Romizi e Morandi olha para o complexo ferroviário de Campo Grande como um espaço urbano que, por muito tempo, representou um lugar estável de produção de relações sociais, vínculos e identidades mas que, ao mesmo tempo, significava um lugar de passagem pelo caráter transitório dos trens que passavam por ali. Desse modo, ao mesmo tempo que as famílias dos ferroviários criaram espaços de interação naquele lugar, também se produzia não-lugares pelas pessoas e trens que circulavam por ali. O texto demonstra uma tensão entre o “lugar” e o “não-lugar”. Para os autores, essa relação representa uma síntese dialética, uma tensão entre o estável e o passageiro.

Já em “O esquecimento como projeto: reflexões acerca do disco voador do Morenã”, Leonardo Cristian Martins e Guilherme R. Passamani analisam o caso do avistamento de um óvni, em 1982, no Estádio do Morenã, em Campo Grande (MS). Durante um jogo de futebol, as diversas pessoas presentes no estádio puderam avistar o objeto voador luminoso. O evento foi considerado o maior alistamento de óvnis do Brasil. Os autores partem desse caso para problematizar o “esquecimento” desse episódio como parte de um projeto político relacionado com a própria modernização da cidade de Campo Grande (MS). A tentativa de afirmar uma identidade

local associada com o urbano fez com que um evento “fantasioso” envolvendo óvnis fosse relegado à margem da história local. Desse modo, a busca da criação de uma identidade sólida ao mesmo tempo em que o espaço urbano campo-grandense se afirmava fez com que casos folclóricos, lendas e eventos sobrenaturais fossem gradativamente “esquecidos”. Contudo, conforme os autores demonstram, em 2010, o caso do óvni do Morenã, dentre outros casos semelhantes, foram retomados por uma revista de ufologia com o objetivo de resgatar esses casos marginalizados mas que sempre fizeram parte da história de Campo Grande e do Mato Grosso do Sul, de forma geral.

Em “O Eldorado dos Bolsonaro: política e conflitos em uma cidade do interior paulista”, Clayton Guerreiro observa a cidade de Eldorado (SP) para analisar o impacto da ascensão do bolsonarismo nos espaços urbanos que compõem essa cidade interiorana. Trata-se de uma cidade com a qual, tanto Jair Bolsonaro quanto o autor têm uma relação próxima. Guerreiro observa como a presença política de Bolsonaro naquela cidade produziu dinâmicas e relações nos lugares de Eldorado. O texto demonstra a tensão entre o bolsonarismo de Eldorado e a comunidade quilombola local, além dos conflitos entre Bolsonaro e seus adeptos e às pessoas da comunidade envolvidas na política local e conhecidas pela resistência à ditadura. O texto demonstra também como as práticas negacionista divulgadas por Bolsonaro durante a pandemia de Covid-19 impactou a vacinação na cidade, sobretudo aquela destinada às populações rurais e quilombolas da região. Eldorado passou de uma parada cidade interiorana para um palco de tensões protagonizadas pelo então presidente Bolsonaro, que apoiava empresários e fazendeiros locais em detrimento das pequenas comunidades rurais e quilombolas, além de apoiar fazendeiros responsáveis pelo desmatamento da região. Com efeito, a praça central da cidade torna-se espaço de disputa por visibilidade entre bolsonaristas e petistas, que se engajavam em eventos de comemoração e protesto. O autor conclui que a presença política de Bolsonaro em Eldorado, alavancada pelas mídias sociais afetou

indelevelmente a política local, além da saúde e do próprio espaço urbano. O ativismo político passou a fazer parte do cotidiano e dos lugares da cidade.

“A terceira margem da antropologia: desafios do trabalho etnográfico entre/nas fronteiras latino-americanas”, de Anaxsuell Fernando da Silva e Nayara Fernanda Santos de Sena, explora o espaço urbano de fronteira como lugar de tensões e identidades múltiplas. A ideia de fronteira é estendida para além do espaço físico, abrangendo também culturas e identidades. O autor e a autora preocupam-se, sobretudo, com as fronteiras latino-americanas. Propõem a produção de saberes colaborativos por meio da antropologia de modo que as fronteiras, concretas e experienciais, possam ser adequadamente compreendidas na Tríplice Fronteira entre Brasil, Argentina e Paraguai. Desse modo, olhar para essa região de fronteira demanda uma descolonização do olhar para desvelar as relações históricas de dominação que aconteceram nessa região. O texto retoma a construção da Ponte Internacional da Amizade, em 1960, que liga o Brasil ao Paraguai, para demonstrar as relações de violência colonizadora associada com a construção e com as relações sociais produzidas ali. Esse evento evidencia o que a autora e o autor pretendem mostrar: as relações de “margem” na qual algumas identidades, culturas e sociabilidades são enfatizadas e outras, de forma violenta, são apagadas, esquecidas.

Por fim, no capítulo “Bairros de Lisboa a três vozes: conceitos e práticas em antropologia e etnografia urbanas”, Graça Índias Cordeiro, Rita Ávila Cachado e Patrícia Pereira olham, de forma colaborativa, para três bairros de Lisboa, em Portugal, para discutir a tensão produzida entre os bairros centrais e históricos da capital portuguesa, associado com a produção de identidade, e aqueles bairros que convencionou-se esquecer, localizados nas periferias e habitados, sobretudo, por migrantes provenientes do Sul Global. Partindo de perspectivas etnográficas produzidas a três vozes, as autoras questionam os bairros de Lisboa a partir da produção de pertencimento territorial, fronteira e *displacement*. As autoras

demonstram que esses bairros não são lugares estáveis, mas produtos de constantes transformações e ressignificações pelas pessoas que moram e passam por ali. Esses bairros associam-se com fronteiras, não fronteiras territoriais, mas simbólicas, políticas e administrativas, relações essas articuladas para criar os bairros de Lisboa de uma determinada forma: deslocar os bairros indesejáveis, projetar os bairros mais ricos. A proposta das autoras, uma etnografia colaborativa sobre a cidade, permitiu que colocassem em relação três olhares distintos sobre os bairros e sobre o espaço urbano de Lisboa, vistos para além da imagem mais imediata de “cartão postal” ou de emblema da identidade local.

Nesse sentido, ao articular as escalas globais e locais, *Urbanidades em Movimento* propõe uma Antropologia Urbana que reconheça as conexões entre o micro e o macro, o local e o global, e que valorize as singularidades dos contextos analisados. Nossa coletânea convida as pessoas que a lerão a refletir sobre o que significa viver e fazer parte de uma cidade em movimento, onde as fronteiras entre centro e periferia, tradição e modernidade, exclusão e pertencimento estão em constante renegociação.

Boa leitura!

Referências

AUGÉ, Marc. *Não-lugares: introdução a uma antropologia da sobremodernidade*. Lisboa: 90 Graus Editora, 2005.

BURGESS, E. W. El crecimiento de la ciudad: introducción a un proyecto de investigación. In: THEODORSON, G. A. *Estudios de Ecología Humana* 1. Barcelona, Labor, 1974.

CALDEIRA, Teresa. *Cidade de muros: crime, segregação e cidadania em São Paulo*. São Paulo: Edusp, 2000.

CARDOSO, Ruth C. L. Sociedade e poder, representações dos favelados de São Paulo. *Ensaio de Opinião* 2-4, São Paulo, p. 38-44, 1978.

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: Artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 1994.

DURHAM, Eunice. *A caminho da cidade. A vida rural e a migração para São Paulo*. São Paulo, Perspectiva, 1973.

LEFEBVRE, Henri. *O direito à cidade*. São Paulo: Centauro, 2001.

MAGNANI, José Guilherme. *Festa no pedaço: cultura popular e lazer na cidade*. São Paulo: EDUNESP, 1984.

PARK, Robert. A cidade: sugestões para a investigação do comportamento humano no meio urbano. In. VELHO, O. *O fenômeno urbano*. Rio de Janeiro: Zahar, 1967.

VELHO, Gilberto. *A utopia urbana: espaços e representações do urbano na sociedade contemporânea*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

Diversidade sexual e de gênero em contextos interioranos: por outros eixos antropológicos

Fabiano Gontijo UFPA, Brasil

Igor Erick, UFPA, Brasil

Apresentação

No início da década de 2010, constatamos a quase inexistência de pesquisas sobre a diversidade sexual e de gênero partindo de realidades rurais e contextos interioranos ou de situações etnicamente diferenciadas (GONTIJO; ERICK, 2015), tanto no âmbito dos já tão consolidados campos dos estudos rurais, por um lado, e por outro, dos estudos de sexualidade, quanto da etnologia e da sociologia indígenas. Isso demonstraria que, no Brasil, a consolidação dos estudos sobre a diversidade sexual e de gênero teria se dado, não somente em paralelo a, mas na (quase completa) dependência dos estudos sociais sobre a urbanidade. Desde então, têm surgido experimentações no âmbito dos estudos sobre a diversidade sexual e de gênero em áreas rurais, contextos interioranos e situações etnicamente diferenciadas, particularmente referentes ao Nordeste e à Amazônia. Algumas trazem propostas críticas, reflexivas e engajadas que partem de temas, objetos, métodos, técnicas, categorias e/ou conceitos muitas vezes inovadores e bem criativos, sobretudo com embasamento no campo disciplinar da antropologia.¹

¹ Agradecemos ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) pela bolsa de produtividade em pesquisa do primeiro autor e à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Ensino Superior (CAPES) pela bolsa de doutorado do segundo autor.

Em artigo publicado em 2019, Telma de Sousa Bemerguy produziu uma importante reflexão sobre a produção e a manutenção de uma representação sobre a Amazônia como lugar onde não haveria espaço para a antropologia urbana, já que a região era vista como o lugar de uma antropologia baseada na alteridade radical – ou seja, de estudos sobre “comunidades tradicionais” –, segundo a perspectiva hegemônica de um “[...] lugar para onde se ‘viaja’ e raramente como um lugar de onde se vem”. (BEMERGUY, 2019, p. 13) A autora afirmou que as pesquisas que nós vínhamos realizando sobre as experiências da diversidade sexual e de gênero em “cidades de médio e pequeno porte” do Nordeste e da Amazônia – ou em contextos interioranos, como preferimos referir – estariam trazendo uma contribuição “[...] de maneira indireta para o debate sobre a Amazônia urbana” (Ibidem, 2019, p. 19). Com isso, essas e outras pesquisas estariam complementando, por tabela, o próprio escopo da antropologia urbana e talvez renovando o alcance do conceito de urbanidade.

Trata-se aqui de esboçar algumas considerações críticas de caráter provisório sobre a antropologia brasileira e os estudos sobre as expressões da diversidade sexual e de gênero e suas mais recentes inflexões rumo aos contextos interioranos, tomando três pesquisas como exemplos de modelos criativos e originais de experimentações realizadas no sertão nordestino e no interior amazônico. Portanto, não se trata diretamente de uma discussão sobre urbanidades – o que já está sendo feito de modo muito competente em outros capítulos deste livro –, mas bem mais de projetar uma interlocução reflexiva com a teoria antropológica, o campo dos estudos sobre a diversidade sexual e de gênero e a ordem simbólica acadêmica hegemônica, servindo-nos de soluções teórico-metodológicas produzidas por algumas pesquisas realizadas em contextos interioranos.

1. Diversidade Sexual e de Gênero e Antropologia (Urbana)

Até a década de 1970, os escassos estudos sobre “homossexualidade”² no Brasil, de maneira geral, poderiam ser classificados, para fins didáticos, da seguinte maneira: na área das ciências biomédicas, encontravam-se os estudos sobre as práticas *patológicas* e as “identidades” a elas atreladas; nas ciências humanas, encontravam-se os raríssimos estudos sobre as práticas ligadas a sociabilidades *anormais*; e enfim, na literatura e nos ensaios jornalísticos, encontrava-se um número relativamente extenso de obras que abordavam direta ou indiretamente as experiências sexuais *diversas* de setores da população brasileira e a relação dessas experiências com os modos de vida desses setores (GONTIJO; ERICK, 2015).

Na década de 1970, Peter Fry (1982a; 1982b), a partir de uma pesquisa etnográfica em locais de cultos de possessão de matriz africana em Belém do Pará, identificou, por um lado, um modelo ou sistema classificatório hierárquico, que dividiria o mundo em “homens” e “bichas” e, por outro, um modelo mais igualitário, que dividiria o mundo em “homossexuais”, “heterossexuais” e “bissexuais”. O primeiro encontrava sua origem na história

² *Experiências* da diversidade sexual e de gênero se referem às práticas e identidades sexuais e/ou de gênero e suas múltiplas dinâmicas sociais e culturais (às vezes será usado “*expressões*” para dar ênfase ao caráter eloquente das práticas e identidades). *Sexualidade não normativa / dissidente* designaria as experiências da diversidade sexual e de gênero consideradas como não correspondendo às expectativas sociais, morais e às vezes jurídicas estabelecidas e, portanto, passíveis de alguma forma de regulação. Enfim, *sexualidade alternativa*, quando as experiências são “outras” em relação às normativas, mas não necessariamente passíveis de enquadramento. *Homossexualidade* (assim como lésbicas, gays, bissexuais, transexuais, transgênero, intersexuais, etc) é o termo biomédico mais usado pelas instâncias internacionais, também amplamente usado por governantes. A *heteronormatividade* designa o sistema normativo (e seus mecanismos, tecnologias e dispositivos) que sustentam as instituições dos Estados modernos, naturalizando a heterossexualidade, o binarismo de gênero e o dimorfismo sexual.

colonial brasileira e seria, no momento da escrita do artigo, “bastante hegemônico nas classes mais baixas e no interior do país” (FRY, 1982b, p. 93), comum em cidades do Norte e do Nordeste brasileiros, assim como nas periferias dos grandes centros urbanos industrializados do Sul e do Sudeste e eventualmente nas zonas rurais. O segundo seria originário do sistema médico-científico que produzia a “condição homossexual” e era compartilhado pelas camadas médias dos grandes centros urbanos brasileiros, representando a modernidade em termos comportamentais.

Os estudos antropológicos sobre a diversidade sexual e de gênero ganham um forte impulso a partir da década de 1980 na esteira dos escritos de Fry (complementados pelos de Carmen Dora Guimarães, Richard Parker, Nestor Perlongher, Luiz Mott e outras/os), extremamente marcados até a atualidade por essa dicotomia entre um modelo representacional urbano e de “classe média” – *moderno* –, e um modelo periférico e de “classe baixa” – *tradicional*, referente, em certa medida, ao que chamamos em outro texto de “dispositivo de tradicionalidade” (GONTIJO, 2023).³ Os temas tratados têm a ver com as realidades quase sempre urbanas, masculinas, brancas (ou negras urbanas) e das regiões Sudeste ou Sul do país.

De fato, poderíamos compreender melhor essa dicotomia levando-se em consideração a própria história da consolidação do campo disciplinar da antropologia no Brasil. Até a década de 1970, a antropologia brasileira se ocupava basicamente, por um lado, de cosmologias indígenas ou de relações entre os povos indígenas e a

³ No Brasil, as elites se impuseram ao estabelecer uma ordem simbólica “moderna” racista, sexista e heteronormativa, sustentada por discursividades médico-científicas e normatividades jurídico-morais euro-estadunidenses, sobretudo entre os séculos XIX e XX. Mas, um poderoso dispositivo, baseado em grande parte (mas não somente) nas “tradições” africanas e indígenas, parece ameaçar, principalmente nos dias de hoje, a segurança ontológica assim estabelecida por aquela ordem simbólica “moderna”. Autores/as latino-americanos/as vêm definindo esse fenômeno como a busca por “modernidades alternativas”, enquanto nós chamamos de dispositivo de tradicionalidade.

sociedade englobante em decorrência do avanço interno do capitalismo e, por outro, das contradições da formação da “identidade nacional”, das singularidades das “sobrevivências” de traços culturais africanos na população negra ou dos impactos da mestiçagem. As referências teóricas eram em grande parte externas – a saber, inglesas, francesas, alemãs e estadunidenses (DUARTE; MARTINS, 2010; MICELI, 1999; 2002).

A consolidação do campo disciplinar da antropologia no país a partir da década de 1970, quando de sua institucionalização acadêmica com o fortalecimento dos cursos de pós-graduação e das agências públicas de fomento à pesquisa, acarretou na diversificação da antropologia brasileira, talvez se aproximando de temas mais sociológicos, tais como o campesinato ou as culturas urbanas e “sociedades complexas”. Mas, não parece ter havido uma guinada considerável para a produção de aportes teórico-metodológicos – ou perspectivas epistemológicas – realmente originais e próprios brasileiros, já que a inspiração continuava vindo principalmente da Grã-Bretanha, dos Estados Unidos e da França – apesar dos esforços de algumas e alguns pesquisadoras/es – como Darcy Ribeiro, Roberto Cardoso de Oliveira e Gustavo Lins Ribeiro – para estreitar os laços com certa produção acadêmica latino-americana. Parece ter persistido aqui uma forma colonial de conceber a produção de conhecimentos antropológicos, a despeito de todos os esforços, por parte de muitas/os antropólogas/os brasileiras/os, de se questionar a relação colonial no âmbito da geopolítica de conhecimentos interna e externa.

O Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), a principal agência pública de fomento à pesquisa do país, continua reconhecendo até os dias de hoje como subáreas da antropologia somente as cinco seguintes: “teoria antropológica”, “etnologia indígena”, “antropologia das populações afro-brasileiras”, “antropologia rural” e “antropologia urbana”. O eixo de oposição entre rural e urbano, como proposta analítica euro-estadunidense, estaria, assim, no próprio âmago da história da consolidação da antropologia brasileira, embora tenham

sido produzidas aqui importantes contribuições críticas às adjetivações “rural” e “urbano”, como se pode notar nos trabalhos realizados por Maria José Carneiro (1998; 2008) e Flávio Leonel da Silveira (SILVEIRA; SOARES, 2007; SILVEIRA; ROCHA, 2013). Os estudos da diversidade sexual e de gênero se encaixariam na subárea da “antropologia urbana”, já que pouco interesse houve, por parte das/os antropólogas/os estudiosos/as da sexualidade, por realidades rurais, interioranas ou até mesmo etnicamente diferenciadas – apesar da força da etnologia indígena no país.

A antropologia brasileira parece ter-se consolidado sobre formas ainda persistentes de colonialismos em suas práticas de pesquisa, na configuração das relações acadêmicas e nas atividades de ensino, por exemplo: 1) com temas, teorias e perspectivas epistemológicas herdadas da Europa e dos Estados Unidos e pouco questionadas ou adaptadas à realidade junto à qual se atua – como o eixo rural-urbano; 2) a dificuldade em estabelecer diálogos mais profícuos Sul-Sul – que ajudariam a estabelecer outros e mais adequados parâmetros conceituais como, por exemplo, sobre os contextos interioranos; 3) a circulação desigual de profissionais, ideias e recursos entre as regiões do país e a distribuição desigual de financiamentos por região, por sexo/gênero e por raça/cor; 4) a persistência da prática de se falar em nome das pessoas e comunidades junto às quais se pesquisa, nos termos que ainda são termos acadêmicos e não nos termos das próprias pessoas e comunidades interessadas; 5) a tenacidade do ensino, nas instituições de graduação e pós-graduação, da “história oficial” da antropologia, sempre euro-estadunidense, uma história que ignora as antropologias do mundo e outros campos do saber relevantes para o âmbito regional que poderiam dialogar com a antropologia de modo “contradisciplinar”, como propõe Marcela Coelho de Souza (2017); 6) a repetição de referências bibliográficas euro-estadunidenses ou dos centros de produção antropológica mais estabelecidos, quando há referências muito mais adequadas em outras regiões do planeta e até aqui mesmo, no estado vizinho; 8) a composição de bancas de avaliação de trabalhos de conclusão de

curso (graduação e pós-graduação) e de concurso público que insistem em confirmar sempre os mesmos nomes já renomados dos grandes centros de produção mais estabelecidos; etc.⁴

Uma ciência de fato “interpelada”, como deveriam ser as nossas antropologias do Sul, de acordo com Esteban Krotz (2015, p. 9), seria “[...] escrutinada naquilo a que poderia contribuir para o esclarecimento da conjuntura atual [...]”⁵, ou seja, capaz de questionar, de modo anticolonial, os sistemas de pseudo-justificativas e de comportamentos estereotipados⁶ que estão na base de tantas hierarquias de opressão (naturalizadoras e essencializadoras do racismo, do sexismo e do heterocentrismo), mas também estão na base de tantas incongruências da geopolítica de conhecimentos interna e externa.

2. Alguns Giros de Eixos

Os estudos da diversidade sexual e de gênero no Brasil, como dito acima, surgem como um desdobramento do campo da antropologia urbana e, por isso, parecem seguir um modelo teórico-metodológico marcadamente euro-estadunidense (sobretudo anglófono) – e claro, “urbano”. Até bem recentemente, esses estudos baseavam suas etnografias em grandes centros urbanos das regiões Sul, Sudeste e do Nordeste do Brasil (ou até

⁴ Os propósitos acima foram abordados com mais profundidade em outro texto (GONTIJO, 2023).

⁵ Tradução livre do espanhol: “[...] escrutada con respecto a lo que podría contribuir al esclarecimiento de la conjuntura actual [...]”.

⁶ Georges Balandier (1952) definiu o “sistema de pseudo-justificativas e de comportamentos estereotipados” como o conjunto de práticas de poder e estruturas simbólicas que faz com que a “situação colonial” se impusesse, em complemento à força militar. O sistema de pseudo-justificativas seria, a nosso ver, condicionado por um regime de verdade baseado nas discursividades médico-científicas, nas normatividades jurídico-morais e até mesmo nas persistentes moralidades religiosas cristãs (no caso do Brasil), como formas ideológicas (racializadas, biologizadas, corporificadas, naturalizadas e essencializadas) na base dos projetos de nação ocidentais.

mesmo em cidades fora do Brasil), os mesmos centros urbanos onde se encontram os mais antigos e mais renomados programas de pós-graduação em antropologia ou ciências sociais. Talvez involuntariamente, difundiu-se a ideia segundo a qual as expressões da diversidade sexual e de gênero fora dessas cidades seriam cópias menores do que já vinha sendo investigado nas grandes cidades; ou simplesmente, ocultou-se a realidade das pequenas e médias cidades ou áreas rurais e contextos interioranos, assim como das situações etnicamente diferenciadas, como a dos povos indígenas ou a das comunidades quilombolas, por exemplo.

Na última década, no entanto, vê-se o despontar de algo muito potente na produção acadêmica brasileira, particularmente em antropologia e nos estudos da diversidade sexual e de gênero, que parece ameaçar a segurança ontológica abonadora de uma certa ordem simbólica hegemônica. Ao mesmo tempo em que se incentivava a universalização do uso das tecnologias de comunicação vinculadas à rede mundial de computadores e ao mesmo tempo em que se desenvolviam políticas de transferência de renda para minimizar as desigualdades estruturais, os governos federais do Partido dos Trabalhadores (entre 2003 e 2016) ampliaram o quantitativo e reestruturaram as instituições públicas de ensino e pesquisa, em particular as Universidades e Institutos Federais, e aumentaram consideravelmente os recursos financeiros e logísticos destinados à produção científica, inclusive com ênfase nas ciências sociais e humanas. As Universidades e Institutos Federais e boa parte dos recursos voltados para a pesquisa foram amplamente “interiorizados”, dando acesso a um número cada vez maior de pessoas aos ensinos médio e superior universais, gratuitos e de qualidade. As pesquisas realizadas nesses contextos interioranos vêm gerando soluções para problemas contingentes que levam em consideração quase sempre os termos locais.

O aumento do número de vagas para ingressantes nas universidades, por exemplo, foi acompanhado do incremento no número de estudantes de baixa renda, negras/os, indígenas, quilombolas ou com deficiência, que ingressaram por meio de um

eficiente sistema de cotas. Bem mais recentemente, tem-se visto a proliferação de cotas para pessoas transexuais, travestis, não-binárias ou transgênero nas seleções de graduação e pós-graduação. Parte dessas/es novas/os estudantes seria subsidiada com bolsas para a sua manutenção ao longo da trajetória acadêmica.

A diversificação social e cultural no ensino público também foi acompanhada por uma melhoria na infraestrutura física e na contratação de novos/as profissionais bem capacitadas/os para a docência, por um lado e, por outro, por reformulações curriculares. Vale destacar que tem havido (bem timidamente) processos seletivos para docentes com cotas para pessoas transexuais, travestis, não-binárias ou transgênero. Algumas universidades recém-criadas inovaram ao abrir cursos que não seguiam as divisões disciplinares clássicas, materializando, de fato, a interdisciplinaridade e a transdisciplinaridade, mais condizentes com as realidades locais dos territórios onde foram implantadas, principalmente nas regiões mais historicamente vulnerabilizadas do país, em particular na Amazônia e no Nordeste (por exemplo, com bacharelados em Humanidades, e não em campos do conhecimento já institucionalizados, como antropologia, sociologia, direito ou história). Soma-se a isso o aumento considerável do número de bolsas de iniciação científica concedidas pelas agências de fomento à pesquisa a estudantes dos ensinos médio e superior, em particular as bolsas de iniciação científica para ações afirmativas, o que contribui sobremaneira para mudar o perfil da produção de conhecimentos (não somente das pessoas que produzem conhecimento, mas também dos temas e assuntos pesquisados, mais voltados para as realidades localizadas, como os contextos interioranos).

A manutenção da “história única” (ADICHIE, 2019) vem sendo assim ameaçada em uma de suas principais instituições de reprodução – o sistema educacional –, por meio da entrada em cena com força do dispositivo de tradicionalidade, o que tem impactado os sistemas de pseudo-justificativas e comportamentos estereotipados vigentes. Era preciso reconstruir o sistema

educacional, posto que opera uma transferência completa dos valores, normas, saberes, percepções, sensibilidades e práticas racistas, sexistas e heterocentradas que têm como consequência a inferiorização das “diferenças” assim estabelecidas. Agora, a “tradição” também passa a ter vez e voz, com todos os seus saberes, sentidos, percepções, práticas e, *last but not least*, corpos, adentrando as universidades e as instituições de pesquisa, como se vê com toda a discussão sobre diversidade sexual e de gênero feita nesse âmbito pelas próprias pessoas interessadas.

A antropologia brasileira parece estar ainda em fase de assimilação das mudanças em andamento. Por exemplo, houve um considerável aumento do número de cursos de graduação em antropologia. Enquanto a formação de antropólogos/os, antes, se dava nas pós-graduações, principalmente das regiões Sul e Sudeste, as mais beneficiadas pela desigual redistribuição de renda, mais brancas e mais euro-centradas, grande parte da formação em antropologia agora tem se dado a partir dos cursos de graduação e complementada nos novos cursos de pós-graduação, em ambos os casos situados principalmente nas regiões Nordeste e Norte do país, as mais etnicamente diferenciadas, mais empobrecidas e mais vulnerabilizadas. Não há de surpreender o fato de que é também nessas regiões Nordeste e Norte que têm sido realizadas, a nosso ver, as pesquisas mais inovadoras, em termos epistemológicos e políticos (ou epistemopolíticos), sobre as experiências da diversidade sexual e de gênero, partindo sobretudo de pesquisadoras/es negras/os, quilombolas, indígenas e de áreas rurais, impulsionados muitas vezes pela atuação desses sujeitos nos movimentos sociais – movimentos indígenas, quilombolas, sem-terra, contra barragens, etc.

Em breve, na última década, percebe-se uma enorme diversificação nos estudos sobre as experiências da diversidade sexual e de gênero visando questionar a própria estruturação da heteronormatividade e do heterocentrismo, com propostas concretas de outros eixos de pesquisa para promover outras ordens simbólicas. Têm sido realizadas pesquisas em contextos

interioranos e rurais, no âmbito das periferias e favelas urbanas e em situações etnicamente diferenciadas (como indígenas e quilombolas), além de estudos comparativos com realidades do Sul Global. Todos esses estudos têm-se amparado muitas vezes em aportes teóricos africanos, indianos e latino-americanos (e não mais somente euro-estadunidenses) e, o mais importante, com questionamentos epistemológicos indígenas contradisciplinares baseados nos movimentos sociais que têm despontado desse enriquecimento das universidades públicas brasileiras. Redes de jovens pesquisadoras/es indígenas e quilombolas, por exemplo, têm se formado em diálogos internacionais, mesclando ativismo, vivências e produção de conhecimentos, não só no que diz respeito aos estudos da diversidade sexual e de gênero, mas revisando a própria possibilidade de um fazer antropológico.⁷

3. O Interior *na* Antropologia

Em setembro de 2024, fizemos uma breve pesquisa a partir dos repositórios de dissertações e teses defendidas no Brasil desde 2010 até outubro de 2024 em Programas de Pós-Graduação em Antropologia ou PPGA e em Programas de Pós-Graduação em Ciências Sociais ou em Sociologia e Antropologia ou PPGCS (avaliados, respectivamente, pelas áreas 35 e 34 da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, CAPES).⁸ Alguns

⁷ Ver, por exemplo, os textos publicados recentemente, principalmente em dossiês, com o intuito de apresentar a necessidade de se repensar os estudos sobre a diversidade sexual e de gênero do ponto de vista dos contextos interioranos e rurais e das situações etnicamente diferenciadas (BELAUNDE, 2015; FERNANDES et al., 2016; GONTIJO et al., 2016; LOPES et al., 2016, LOPES et al., 2021).

⁸ O recorte temporal tem a ver com o fato de que foi entre a segunda metade da década de 2000 e a primeira de 2010 que começaram a ser divulgados os resultados das primeiras pesquisas tratando diretamente da diversidade sexual e de gênero (ou mais amplamente da sexualidade) em áreas rurais e contextos interioranos, como as de Paulo Rogers Ferreira (2006), Silvana Nascimento (2006) e Fabiano Gontijo (2012) – assim como, em menor grau, algumas acerca das situações etnicamente diferenciadas (indígenas ou ribeirinhas), particularmente as de

poucos repositórios não estão completos e um está indisponível.⁹ Após a leitura dos títulos e dos resumos, chegou-se a um total de 278 trabalhos de conclusão defendidos no período selecionado que tratam de assuntos atinentes à diversidade sexual e de gênero (166 em PPGA e 112 em PPGCS), dos quais 114 foram defendidos nos 18 Programas situados na região Sudeste, 79 nos 14 Programas do Nordeste, 39 nos oito Programas do Sul, 26 nos cinco Programas do Centro-Oeste e, por fim, 20 nos quatro Programas do Norte. Assim, a produção da região Sudeste corresponde a 41,0% do total, enquanto a da região Nordeste corresponde a 28,4%, a do Sul, a 14,0%, a do Centro-Oeste, a 9,3%, e a do Norte, a 7,3%.

Juntas, as regiões Sudeste e Nordeste contam com mais de dois terços da produção nacional sobre diversidade sexual e de gênero no período, o que se explica, em grande parte, pela maior concentração de Programas nessas regiões e, logo, a maior quantidade de dissertações e teses defendidas, em geral. A super-representação dessas regiões é confirmada quando se compara à quantidade média nacional de trabalhos defendidos no período por região, qual seja, 55,6 trabalhos – como vimos, 114 na região Sudeste e 79 no Nordeste. Em média, foram defendidos, em nível nacional, 5,4 trabalhos sobre a temática por Programa. Os Programas das regiões Sudeste e Nordeste têm, em média, 6,3 e 5,6 trabalhos defendidos no período, respectivamente. Portanto, novamente aqui, os números estão acima da média nacional. A

Cristina Donza Cancela, Flávio Leonel Abreu da Silveira e Almiros Machado (2010), Adriana Romano Athila (2010), Flávio Leonel Abreu da Silveira e Camila da Silva Souza (2013) e Estêvão Rafael Fernandes (2014). Nosso recorte teria como objetivo, por um lado, verificar se houve um impacto dessa primeira produção e, por outro, analisar a diversificação (principalmente temática e regional) dos estudos sobre diversidade sexual e de gênero a partir desse impacto.

⁹ Não foram levados em consideração os trabalhos realizados junto a Programas de Pós-Graduação interdisciplinares. Temos consciência de que importantes dissertações e teses defendidas em alguns desses Programas poderiam aprimorar nossa argumentação central, mas a análise desse material ficará para um outro momento.

região Centro-Oeste conta com 5,2, a região Norte com 5,0 e a região Sul, com 4,9 trabalhos por Programa no período selecionado.

Mais particularmente abordando as experiências da diversidade sexual e de gênero em contextos interioranos e/ou em situações etnicamente diferenciadas,¹⁰ nota-se um pequeno conjunto de 23 trabalhos de conclusão defendidos no período (ou seja, 8,3% do total de trabalhos sobre a diversidade sexual e de gênero), dos quais oito em Programas situados no Sudeste, cinco no Nordeste, cinco no Norte, quatro no Sul e apenas um no Centro-Oeste. Todos os 11 trabalhos defendidos nas regiões Nordeste, Norte ou Centro-Oeste sobre a temática em questão tratam de pesquisas também realizadas nessas regiões, ao passo que, dos 12 trabalhos das regiões Sudeste e Sul, seis se baseiam em pesquisas realizadas nas regiões Nordeste (3 pesquisas), Norte (2) ou Centro-Oeste (1). Assim, tem-se um total de 17 pesquisas realizadas nas regiões Nordeste (8 pesquisas), Norte (7) ou Centro-Oeste (2), contra seis nas regiões Sudeste e Sul, confirmando-se a predominância da realização de pesquisas sobre a diversidade sexual e de gênero em contextos interioranos e em situações etnicamente diferenciadas das regiões Nordeste, Norte ou Centro-Oeste (ou seja, 73,9% das pesquisas nesses contextos e situações).

Além dos títulos e dos resumos, interessamo-nos ainda pelas referências bibliográficas usadas e pelos sumários dos trabalhos. Com isso, pudemos perceber provisoriamente que: 1) a maioria dos trabalhos parece não “problematizar” a categoria “interior” associada às experiências da diversidade sexual e de gênero, algumas poucas (no Sudeste) preferindo problematizar as categorias “território” ou “territorialidade”, na esteira da pesquisa de Néstor Perlongher realizada na década de 1980 em São Paulo;¹¹

¹⁰ Trata-se aqui dos trabalhos que apresentam em seus títulos, resumos ou palavras-chaves as expressões “interior” ou “cidade do interior” ou “contexto interiorano” (ou algo similar).

¹¹ Problematizar uma categoria diz respeito a torna-la operacional, ao relaciona-la com as informações arroladas durante a pesquisa de campo e, a partir daí,

2) a quase totalidade das pesquisas também parece não problematizar a diversidade sexual e de gênero nos termos locais, nem em diálogo com referências acadêmicas produzidas em contextos culturalmente mais próximos das realidades estudadas (como, por exemplo, referências pan-amazônicas para as pesquisas situadas na Amazônia), preferindo se servir de referências usadas para as pesquisas realizadas no contexto dos grandes centros urbanos nacionais e internacionais; 3) enfim, grande parte das pesquisas aborda a temática das “sociabilidades urbanas”, mesmo em cidades de médio porte, com as mesmas referências usadas nas pesquisas realizadas tipicamente nos grandes centros urbanos.

Esse último ponto nos leva a uma observação em forma de exortação: seria interessante que uma análise mais aprofundada considerasse também os trabalhos que tratam de cidades de médio porte, como Santa Maria, Pelotas, Maringá, Campina Grande ou Juiz de Fora, que são objetos de estudos de dissertações e teses sobre a diversidade sexual e de gênero por abrigarem precisamente alguns dos Programas de Pós-Graduação em questão aqui – filiados à Universidade Federal de Santa Maria, à Universidade Estadual de Maringá, à Universidade Federal de Campina Grande ou à Universidade Federal de Juiz de Fora. Notamos que os Programas situados nessas cidades contam com pesquisas realizadas ali, mas preferimos não considerá-las como pesquisas sobre contextos interioranos, principalmente em razão do fato de que parecem não problematizar a categoria “interior” e, quase todas, tratando das sociabilidades urbanas, usam as mesmas referências das pesquisas feitas nos grandes centros urbanos da região Sudeste.

Em conclusão, se as pesquisas antropológicas sobre as experiências e as expressões da diversidade sexual e de gênero em áreas rurais, contextos interioranos e/ou situações etnicamente diferenciadas são realizadas, em sua maioria, nas regiões Nordeste

produzir uma discussão teórica capaz de contribuir para a compreensão de um número mais amplo de situações similares.

e Norte, as referências teórico-metodológicas (e as filiações epistemológicas) parecem demonstrar ainda o que foi observado por Bemerguy sobre a Amazônia, por exemplo, como “lugar para onde se ‘viaja’ e raramente como um lugar de onde se vem” (2019, p. 13). Embora não sejam exceções completas a essa regra, algumas pesquisas realizadas em contextos interioranos nordestinos e amazônicos vêm apresentando, como dissemos no início desse texto, propostas críticas, reflexivas e engajadas com temas, objetos, métodos e/ou conceitos inovadores e criativos. Desse modo, essas pesquisas, sobre as quais trataremos a seguir, contribuem para estimular discussões sobre as possibilidades de novos eixos antropológicos, não somente temáticos, mas também teóricos e metodológicos (e epistemopolíticos).

4. Paisagens do Desejo e Cosmoerotismo Amazônico em Antropologias Fora do Eixo

Citemos três exemplos de dissertações bastante inspiradoras, escolhidas não por serem “melhores” que outras – não nos cabe avaliá-las nesse sentido –, mas por serem representativas de pesquisas realizadas em contextos interioranos do Nordeste e da Amazônia que criam conceitos interessantes para as reflexões sobre as expressões da diversidade sexual e de gênero e, sobretudo, problematizam, de fato, a categoria “interior”.

Em 2020, foi defendida uma dissertação de mestrado junto ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande Norte de autoria da discente (travesti e sertaneja) Pietra Conceição Azevedo, tratando das travestilidades em contextos rurais e interioranos da região do Semiárido potiguar a partir de uma inovadora abordagem teórico-metodológica (“*As Travestis de Jardim São Unidas*”: *Etnografia da performance identitária das travestis em contextos rurais e interioranos do Sertão Potiguar*). No mesmo ano, foi defendida a dissertação de mestrado de Igor Erick (gay e amazônida) junto ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Pará,

tratando da diversidade sexual e de gênero interiorana e etnicamente diferenciada na região do Baixo Tapajós, na Amazônia paraense, enquanto “paisagens do desejo” afetadas pelas encantarias, aqui também lançando mão de um criativo aporte teórico-metodológico embasado nas cosmologias indígenas locais e nas áreas de concentração do Programa onde cursou, quais sejam, antropologia social, arqueologia e bioantropologia (*Entre Corpos, Sensações e Paisagens: Reflexões sobre a diversidade sexual e de gênero no interior da Amazônia*). Enfim, em 2022 foi a vez de Bruno R. Carvalho Domingues (bissexual, negro e também amazônida) defender sua dissertação de mestrado junto ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, tratando da diversidade sexual e de gênero e o “cosmoerotismo amazônico” em uma cidade interiorana paraense, também marcada pela inventividade teórico-metodológica (*Tem Feitiço nessa Esquina! Cosmoerotismo, cidade e dinâmicas coloniais na Amazônia Paraense*).

A partir da pesquisa de campo etnográfica realizada em uma pequena cidade do interior potiguar e sua área rural, junto a um grupo de amigas travestis, Pietra Azevedo consegue “desmistificar” (em suas próprias palavras) a representação de uma região Nordeste e de seus interiores como “atrasados”, “conservadores” e “repressores”, problematizando a “geometria dos espaços” que difunde a hierarquia do urbano/metropolitano (como lugar da “civilização”) sobre o rural/interiorano (como lugar do “primitivo”). A autora chega a essa conclusão, que desloca completamente qualquer oposição entre urbano e rural, ao se dar conta dos descentramentos das performances identitárias de suas interlocutoras no manejo dos símbolos (como os que são elaborados a partir das vestimentas ou da despreocupação com os pelos corporais), das formas de tratamento (como a alternância do uso tanto de pronomes masculinos e femininos, como dos nomes de batismo e sociais nas interações) e dos espaços generificados (como a grande visibilidade social e as intensas formas de sociabilidades cotidianas), com base nos marcadores de classe,

deficiência, geração e raça. Desse modo, Pietra, por ser uma “travesti interiorana”, como ela se apresenta, propõe-se a produzir uma antropologia “fora dos eixos”, ao pesquisar “[...] outras travestis em contextos rurais e interioranos [para] pensar outras epistemologias fazendo o ‘eixo girar’ e ouvindo ‘vozes travestis subalternizadas’.” (AZEVEDO, 2020, p. 103)

Igor Erick, por sua vez, realiza sua pesquisa de campo etnográfica em trânsito entre a cidade de Santarém, a vila de Alter do Chão, reservas extrativistas e situações etnicamente e racialmente diferenciadas (indígenas, quilombolas e ribeirinhas) localizadas no Oeste do Pará. Ao tentar mapear os espaços de sociabilidade frequentados por seus e suas interlocutores/as, o autor rapidamente se deu conta de que esses espaços em nada se pareciam àqueles relatados nas inúmeras monografias sobre o assunto baseadas em pesquisas feitas no Sudeste, no Sul e no Nordeste até então. As pessoas lhe mostravam lugares que estavam ligados às águas e às matas abundantes na região e lhe falavam de seres encantados que influenciavam nas elaborações de seus desejos. A partir daí, o interesse da dissertação passa a ser a maneira como as/os interlocutoras/es “[...] descrevem, narram e praticam os seus corpos, as sexualidades, as moralidades, as percepções, as sensorialidades, as relações de poder, o ser/estar em suas experiências locais durante o processo de interação com as paisagens.” (ERICK, 2020, p. 6) Assim, foi possível cunhar o conceito de “paisagem do desejo” para dar conta do modo como, nesses contextos interioranos amazônicos, as paisagens (compostas por praias, igarapés, lagos, barracões comunitários de aldeias e vilas, campos de futebol de terra, estradas vicinais, etc) forjam as sexualidades, por intermediário das experiências sensoriais, ao mesmo tempo em que são forjadas por essas últimas.

Enfim, Bruno Domingues, em sua pesquisa de campo etnográfica também realizada numa cidade interiorana paraense, se interessa pelos modos de uso dos típicos produtos locais que servem para atrair amor e relações sexuais (perfumes, óleos, banhos, “atrativos”, “patuás”, etc). As/Os interlocutoras/es de sua pesquisa apelam para

as interações com seres encantados e com as matas para significar o uso que fazem desses produtos mágicos e, com isso, permitem que se faça uma reflexão sobre as relações fluidas que têm com a cidade e com o seu entorno. O autor cunha o conceito de “cosmoerotismo amazônico” – “[...] acesso ao cosmos para a resolução de um problema afetivo dos humanos [...]” (DOMINGUES, 2022, p. 192) –, não somente para denominar o uso dos produtos da floresta para fins mágico-amorosos, mas também para caracterizar a própria relação entre humanos/as e não-humanos/as (e a conformação de “paisagens do desejo”) e, sobretudo, a intensidade do fluxo entre a cidade e a floresta na região.

5. Perspectivas Interiores

Mas, afinal, o que é esse “interior” de que falam Pietra Azevedo, Igor Erick e Bruno Domingues?

Em artigo publicado em 2021, Bruno Domingues e Fabiano Gontijo mostram como uma carga pejorativa pesa sobre a ideia de “interior” no Brasil e aumenta a dificuldade para transformá-lo em um conceito analítico. Sua associação às estratégias de exploração, colonização e ocupação do território nacional fizeram com que o “interior” fosse tratado como o lugar do “atraso”, do “conservadorismo” e da “selvageria” (mas também, até certo ponto, do “sensual desenfreado”), como abordado por Pietra, que precisa ser objeto de políticas de desenvolvimento, de integração à comunhão nacional ou de uma intervenção “civilizatória”. Sua dimensão relacional sempre o coloca no lugar da alteridade quase que absoluta, como bem demonstraram Pietra e Igor: para a capital do estado, o “interior” é tudo o que não é a região metropolitana, inclusive cidades pequenas e médias; para as cidades médias e pequenas, o “interior” é a periferia ou as áreas rurais; nessas periferias e áreas rurais, o “interior” é onde se situam as comunidades tradicionais; e assim por diante.

Ora, o que as dissertações apresentadas acima mostram é precisamente a heterogeneidade das práticas, a transitoriedade dos

símbolos e a fluidez identitária dos/nos contextos interioranos. A “interioridade” pode, logo, ser entendida como “[...] o conjunto de elementos socioculturais atribuídos à ruralidade e à etnicidade (e eventualmente a outros marcadores sociais) operando simultaneamente à urbanidade (aqui entendida como o conjunto das identidades e atributos urbanos).” (DOMINGUES; GONTIJO, 2021, p. 76). Esse conjunto age contra e resiste ao processo civilizador que desvincula humanidade/cultura de animalidade/natureza, “[...] ao atentar para a possibilidade de formas alternativas de experiência (ou experimentação) da cidade e da urbanidade correlata (aqui entendida como cortesia e afabilidade exclusiva de cidadãos/as).” (Ibidem, p. 76). “Contexto interiorano”, nesse sentido, seria o emaranhado de relações, práticas e símbolos conformados pela interioridade e seu dispositivo de tradicionalidade. As três dissertações, cada uma à sua maneira, tratam de promover o tal dispositivo de tradicionalidade, definido mais acima, como marca da interioridade.

Em comum, Pietra, Igor e Bruno têm o fato de serem oriundos/as de contextos interioranos, pequenas cidades ou periferias ruralizadas do Sertão nordestino ou da Amazônia, justamente marcados pelo dispositivo de tradicionalidade. Pietra e Igor fizeram seus estudos iniciais em escolas públicas, seguindo para universidades também públicas interioranas (Universidade do Estado do Rio Grande do Norte e Universidade Federal do Oeste do Pará, respectivamente), enquanto Bruno fez seus estudos universitários na Universidade Federal do Pará, antes de prosseguir para a pós-graduação no Sul do Brasil. A reestruturação das universidades públicas permitiu que conseguissem se manter durante o período de estudos, por meio de bolsas e auxílios.

Pietra, Igor e Bruno levaram para as universidades seus conhecimentos ou – por que não o dizer? – suas epistemologias, cosmovisões e ontologias e, de forma contradisciplinar, produziram recursos criativos e originais para dar conta das realidades escolhidas para as suas investigações, solucionando de forma perspicaz as limitações teórico-metodológicas dos estudos

de referência sobre a diversidade sexual e de gênero existentes na antropologia brasileira. Além disso, Pietra, Igor e Bruno promoveram eventos, participaram de atividades científicas e organizaram importantes publicações para apresentar suas inquietações e, assim, vêm estabelecendo redes de pesquisa pelas margens.¹² Enfim, Pietra, Igor e Bruno produzem uma antropologia “interpelada”, baseada em suas vidas “tradicionais”, capaz de questionar os sistemas de pseudo-justificativas e comportamentos estereotipados que estão na base, não somente das hierarquias de opressão, mas também das incongruências da geopolítica de conhecimentos brasileira.

A antropologia “fora dos eixos” (Pietra) e as “paisagens do desejo” (Igor) articuladoras de “cosmoerotismos amazônicos” (Bruno) nos levam a perceber o quanto essas três dissertações deslocam alguns eixos antropológicos. Um deles seria o eixo urbano-rural, que parece implodir diante dos trânsitos tratados por Pietra e Bruno e das paisagens descritas por Igor. Um outro seria o eixo pesquisador/a-pesquisado/a (e objetividade-subjetividade), tema clássico da antropologia, que parece fundir, quando os corpos socialmente posicionados e desejanter de Pietra, Igor e Bruno se tornam presentes e são problematizados como partícipes integrais de suas pesquisas. ou como parte, “fora dos eixos”, das paisagens e do cosmoerotismo. Um último eixo, enfim, seria o dos saberes nativos e dos conhecimentos científicos, que são sintetizados etnograficamente para dar conta das realidades interioranas sertanejas e amazônicas nas três dissertações, permitindo que se percebam outras formas insubmissas de disciplinaridade (ou de antidisciplinaridade) em ação. As reflexões produzidas contribuem sobremaneira, desse modo, para um revigoramento do fazer antropológico... por outros eixos!

¹² Ver, por exemplo, os dossiês organizados por Igor e Bruno nas revistas *Novos Debates* (<https://novosdebates.abant.org.br/v5n1-2/>) e *Fotocronografias* (<https://medium.com/fotocronografias/vol-07-num-15-2021-5a178ceb9f44>), além dos artigos e capítulos por eles e por Pietra publicados (Azevedo, 2021; Domingues, 2019; Domingues e Gontijo, 2021; Erick, 2019, 2021).

Pietra, Igor e Bruno, desse modo, somam-se à exortação para que se amplie o escopo e o alcance do campo disciplinar da antropologia (ou de uma “antropologia-mais-que-urbana”), com a incorporação do dispositivo de tradicionalidade e toda a polifonia de suas vozes e a exuberância de suas ontologias, com a diversificação das múltiplas possibilidades epistêmicas de fruição de conhecimentos, com a valorização das experimentações teórico-metodológicas locais e com a necessidade de se politizar cada vez mais a nossa atuação no mundo para um futuro viável.

Referências:

ADICHIE, Chimamanda N. *O perigo de uma história única*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

ATHILA, Adriana R. How people are made? Gender, difference and ethnography in an Amazonian indigenous society. *Vibrant*, v. 7, n. 1, p. 157-187, 2020. Disponível em: < <https://www.redalyc.org/pdf/4069/406941909010.pdf> >. Acesso em: 15/10/2024.

AZEVEDO, Pietra C. *As Travestis de Jardim São Unidas”: Etnografia da performance identitária das travestis em contextos rurais e interioranos do Sertão Potiguar*. 2020. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2020.

AZEVEDO, Pietra C. “A Senhora é Destruidora Mesmo”: Etnografando a socialização e a sociabilidade entre as travestis no contexto urbano mossoroense. *Tessituras*, v. 9, n. 2, p. 236-24, 2021. Disponível em: <<https://revistas.ufpel.edu.br/index.php/tessituras/article/view/1130/929>>. Acesso em: 16/10/2024.

BALANDIER, Georges. La situation coloniale: approche théorique. *Cahiers Internationaux de Sociologie*, n. 11, p. 44-79, 1951. Disponível em: <http://classiques.uqac.ca/contemporains/balandier_georges/s

ituation_coloniale_1951/situation_coloniale_1951.html>. Acesso em: 15/10/2024.

BEMERGUY, Telma de Sousa. Antropologia *em qual* cidade? Ou por que a “Amazônia” não é um lugar de “antropologia urbana”. *Ponto Urbe*, n. 24, s/p, 2019. Disponível em: <<https://doi.org/10.4000/pontourbe.6464>>. Acesso em: 15/10/2024.

CANCELA, Cristina Donza; SILVEIRA, Flávio Leonel Abreu da; MACHADO, Almiros. Caminhos de uma pesquisa acerca da sexualidade em aldeias indígenas no Mato Grosso do Sul. *Revista de Antropologia*, v. 53, n. 1, p. 199-235, 2010. Disponível em: <<https://revistas.usp.br/ra/article/view/27349> >. Acesso em: 15/10/2024.

CARNEIRO, Maria José. Ruralidades: novas identidades em construção. *Estudos Sociedade e Agricultura*, n. 11, p. 53-75, 1998. Disponível em: <<https://revistaesa.com/ojs/index.php/esa/article/view/135> >. Acesso em: 15/10/2024.

CARNEIRO, Maria José. “Rural” como categoria de pensamento. *Ruris*, v. 2, n. 1, p. 9-38, 2008. Disponível em: <<https://doi.org/10.53000/rr.v2i1.661>>. Acesso em: 15/10/2024.

COELHO DE SOUZA, Marcela Stockler. Contradisciplina: indígenas na pós-graduação e os futuros da antropologia. *Revista de Antropologia*, v. 60, n. 1, p. 99-116, 2017. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/132069>>. Acesso em: 15/10/2024.

DOMINGUES, Bruno R. Carvalho. Nas entranhas da nação: algumas considerações sobre o cosmoerotismo amazônico. *Novos Debates*, v. 5, n. 1-2, p. 93-102, 2019. Disponível em: <http://aba.nt2.hospedagemdesites.ws/novos_debates/wp-content/uploads/2020/09/F3.-Bruno-Rodrigo-Carvalho-Domingues.pdf>. Acesso em: 16/10/2024.

DOMINGUES, Bruno R. Carvalho. *Tem Feitiço nessa Esquina! Cosmoerotismo, cidade e dinâmicas coloniais na Amazônia Paraense.*

2022. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2022.

DOMINGUES, Bruno R. Carvalho; GONTIJO, Fabiano. Como assim, cidade do Interior? Antropologia, urbanidade e interioridade no Brasil. *Ilha*, v. 23, n. 3, p. 61-83, 2021. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/view/74075>>. Acesso em: 15/10/2024.

DUARTE, Luiz Fernando Dias; MARTINS, Carlos Benedito (Orgs.). *Horizontes das Ciências Sociais no Brasil: Antropologia*. São Paulo: Instituto Ciência Hoje / Ed. Barcarolla / Discurso Editorial, 2010.

ERICK, Igor. (Re)Pensando a diversidade sexual e de gênero fora do(s) grande(s) centro(s). *Novos Debates*, v. 5, n. 1-2, p. 116-127, 2019. Disponível em: <http://abant2.hospedagemdesites.ws/novos_debates/wp-content/uploads/2020/09/F5.-Igor-Erick.pdf>. Acesso em: 16/10/2024.

ERICK (DA SILVA), Igor. *Entre Corpos, Sensações e Paisagens: Reflexões sobre a diversidade sexual e de gênero no interior da Amazônia*. 2020. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal do Pará, Belém, 2020.

ERICK, Igor. O chapéu do Boto-Homem: uma breve análise sobre a diversidade sexual e gênero a partir das relações entre humanos, não-humanos e coisas na Amazônia. *ACENO: Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, v. 8, n. 16, p. 41-60, 2021. Disponível em: <<https://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/aceno/article/view/11850>>. Acesso em: 16/10/2024.

FERNANDES, Estêvão R. Homossexualidade indígena no Brasil: desafios de uma pesquisa. *Novos Debates*, v. 1, n. 2, p. 26-32, 2014. Disponível em: <<http://novosdebates.abant.org.br/wp-content/uploads/2021/05/v1n2.pdf>>. Acesso em: 15/10/2024.

FERNANDES, Estêvão; GONTIJO, Fabiano; LOPES, Moisés; TOTA, Martinho. Experiências da diversidade sexual e de gênero

em áreas rurais, contextos interiorianos ou periferizados e/ou situações wtnicamente diferenciadas: novos descentramentos em outras axialidades. *Amazônica: Revista de Antropologia*, v. 8, n. 1, p. 9-12, 2016. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.18542/amazonica.v8i1.4721>>. Acesso em: 15/10/2024.

FERREIRA, Paulo Rogers. *Os afectos mal-ditos: o indizível das sociedades camponesas*. 2006. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasília, 2006.

FRY, Peter. Homossexualidade Masculina e Cultos Afro-Brasileiros. In: _____. *Para inglês ver: identidade e política na cultura brasileira*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982a. p. 54-86.

FRY, Peter. Da hierarquia à igualdade: a construção da homossexualidade no Brasil. In: _____. *Para inglês ver: identidade e política na cultura brasileira*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982b. p. 87-115.

GONTIJO, Fabiano. Por uma antropologia antinormativa, pública e comprometida: algumas considerações sobre a diversidade sexual e de gênero no Brasil. *Amazônica: Revista de Antropologia*, v. 15, n. 2, P. 50-72, 2023. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.18542/amazonica.v15i2.14972>>. Acesso em: 15/10/2024.

GONTIJO, Fabiano; COSTA, Francisca C. ‘Ser traveco é melhor que mulher’: considerações preliminares acerca das discursividades do desenvolvimentismo e da heteronormatividade no mundo rural piauiense. *Bagoas*, v. 6, n. 8, p. 171-186, 2012. Disponível em: <<https://periodicos.ufrn.br/bagoas/article/view/3357> >. Acesso em: 15/10/2024.

GONTIJO, Fabiano; ERICK, Igor. Diversidade sexual e de gênero, ruralidade, interioridade e etnicidade no Brasil: ausências, silenciamentos e... exortações. *ACENO: Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, v. 2, n. 4, p. 24-40, 2015. Disponível em: <<https://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/aceno/article/view/3181>>. Acesso em: 15/10/2024.

GONTIJO, Fabiano; FERNANDES, Estêvão; TOTA, Martinho; LOPES, Moisés. Ainda sobre novos Descentramentos em outras axialidades da diversidade sexual e de gênero. *Amazonica: Revista de Antropologia*, v. 8, n. 2, p. 261-262, 2016. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.18542/amazonica.v8i2.5038>>. Acesso em 15/10/2024.

KROTZ, Esteban. Las antropologías segundas en América Latina: interpelaciones y recuperaciones. *Cuadernos de Antropología Social*, n. 42, p. 5-17, 2015. Disponível em: <<http://www.scielo.org.ar/pdf/cas/n42/n42a01.pdf>>. Acesso em: 15/10/2024.

LOPES, Moisés; GONTIJO, Fabiano; FERNANDES, Estêvão; TOTA, Martinho. Diversidade sexual e de gênero em áreas rurais, contextos interioranos e/ou situações etnicamente diferenciadas. Novos descentramentos em outras axialidades – apresentação. *ACENO: Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, v. 3, n. 5, p. 10-13, 2016. Disponível em: <<https://doi.org/10.48074/aceno.v3i5.4142> >. Acesso em: 15/10/2024.

LOPES, Moisés; FERNANDES, Estêvão; PISANI, Mariane; MESTRE, Simone. Epistemologias, metodologias e questões éticas em pesquisas com abordagens em diversidades sexuais e de gênero. *ACENO: Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, v. 8, n. 16, p. 11-14, 2021. Disponível em: <[10.48074/aceno.v8i16.12965](https://doi.org/10.48074/aceno.v8i16.12965) >. Acesso em 15/10/2024.

MICELI, Sérgio (Org.). *O que ler na Ciência Social brasileira. 1970-1995. Volume I - Antropologia*. São Paulo: Sumaré/Anpocs, Brasília: Capes, 1999.

MICELI, Sérgio (Org.). *O que ler na Ciência Social brasileira. 1970-2002. Volume IV*. São Paulo: Sumaré/Anpocs, Brasília: Capes, 2002.

NASCIMENTO, Silvana de S. *Faculdades. femininas e saberes rurais. Uma etnografia sobre gênero e sociabilidade no interior de Goiás*. 2006. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Ciência Social (Antropologia), Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

SILVEIRA, Flávio Leonel Abreu da; ROCHA, Manoel C. Mendes Gonçalves. O bairro Batista Campos e as dinâmicas do tempo na cidade de Belém, Brasil: memórias e paisagens arruinadas. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, v. 8, n. 1, p. 169-182, 2013. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S1981-81222013000100010>>. Acesso em: 16/10/2024.

SILVEIRA, Flávio Leonel Abreu da; SOARES, Pedro Paulo de Miranda A. Etnografia do mundo urbano de Belém (PA): considerações sobre as transformações nas paisagens do distrito de Icoaraci a partir da memória coletiva dos seus antigos moradores. *Revista AntHropológicas*, v. 18, n. 2, p. 237-270, 2007. Disponível em: <<https://periodicos.ufpe.br/revistas/index.php/revistaanthropologicas/article/view/23708>>. Acesso em: 16/10/2024.

SILVEIRA, Flávio Leonel Abreu da; SOUZA, Camilla da Silva. Imaginário, trabalho e sexualidade entre os coletores de caranguejo do Salgado Paraense. *Revista Estudos Feministas*, v. 22, n. 3, p. 755-780, 2014. Disponível em: < <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/37415> >. Acesso em: 15/10/2024.

*Transando com a cidade, ou: a quem se destina a “não cidade”?*¹

Ramon Reis, UEPA, Brasil

Prólogo, elucidação em outro espaço-tempo

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

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

Em meados de 2015, na reta final do doutorado, assisti o longa-metragem *Favela Gay*, um documentário, de pouco mais de uma hora, dirigido por Rodrigo Felha, sobre vivências de mulheres lésbicas, mulheres transexuais e homens gays em sete favelas

¹ Esta é uma versão adaptada para a língua portuguesa do artigo *Making out with the city: (homo)sexualities and socio-spatial disputes in brazilian “peripheries”* (REIS, 2017). O texto apresenta recortes da pesquisa de doutorado “Cidades e subjetividades homossexuais: cruzando marcadores da diferença em bares nas ‘periferias’ de São Paulo e Belém” (REIS, 2016), defendida no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade de São Paulo (USP), sob orientação do Prof. Dr. Júlio Assis Simões. A pesquisa contou com o financiamento da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), processo n°: 2012/11721-8.

cariocas (Complexo do Alemão, Vidigal, Complexo da Maré, Rocinha, Cidade de Deus, Rio das Pedras e Andaraí)².

A sessão que assisti ocorreu em uma das salas de cinema do shopping Frei Caneca (SP), emblemático espaço de sociabilidade homossexual localizado em uma região “central”³ da capital paulistana. O público majoritário da sessão era composto por homens gays.

Toque de recolher e respeito foram algumas palavras que me marcaram durante a exibição do documentário. O toque de recolher, que na verdade costuma significar situações nas quais um poder paralelo impõe regras verticalizadas (de cima para baixo) indicando quando as pessoas podem sair e/ou voltar para casa, delimitava a abertura e o fechamento dos estabelecimentos comerciais, controlando a vida e o cotidiano das/os moradoras/es.

Esse mesmo toque de recolher interferia nas relações apresentadas, marcadas por um conflito iminente, ou seja, independente de quem direcionava a ação, familiares ou traficantes, havia uma série de regras específicas que delimitavam o espaço e o tempo em que as/os protagonistas afirmavam as suas

² Sinopse: O filme mostra como é a vida da comunidade LGBT nas favelas do Rio de Janeiro. Gays existem em todo lugar, seja no morro ou no asfalto, mas aqui o assunto é tratado com a participação de outros signos – o tráfico, as igrejas evangélicas e a vizinhança. O filme também aborda as questões comuns dos homossexuais e transexuais: homofobia, preconceito, aceitação da família, trabalho e dia a dia com a sociedade. Apesar das adversidades, cada personagem, inserido no cotidiano de sua comunidade, conta como reinventou sua história através da música, da dança, da política e do estudo. Disponível em: <<https://www.festivaldoriorio.com.br/br/filmes/favela-gay>>, acesso em 16 de outubro de 2024.

³ Utilizo “centro”, “periferia” e seus correlatos entre aspas por dois motivos: I – a pesquisa que originou este texto era composta por lugares e espaços distintos, geograficamente falando; II – por se tratar de processos de descentralização, ambas as categorias são contextuais, isto é, dependem das relações estabelecidas (FRÚGOLI JR., 2000; FACCHINI, 2008; SIMÕES e CARMO, 2009; SIMÕES *et al.*, 2010; FELTRAN, 2011; FRANÇA, 2012; PUCCINELLI, 2013, 2015, 2017; ROCHA, 2013; ADERALDO, 2017; REIS, 2014a, 2015b, 2017). “Centro” e “periferia” existem em relação às pessoas, mobilidades e narrativas neles presentes.

identidades de gênero. Era um toque de recolher que acentuava o controle e a disciplina sobre determinadas condutas. Havia, portanto, um modo sentencial de escrutinar o corpo e a sexualidade. Era como dizer: vocês, lésbicas, transexuais e gays, não pertencem ao espaço público.

O respeito foi outro aspecto importante. As narrativas também ganharam força porque articulavam a noção de respeito como moeda de troca em processos de afirmação identitária individuais e coletivos. Tratava-se de um aspecto que cruzava as trajetórias das/os protagonistas na busca por qualificação profissional, inserção no movimento social e escolarização, como caminhos para a construção de uma cidadania digna em relação aos anseios por se tornarem *pessoas de respeito*. Era, sobretudo, uma forma de garantir visibilidade e reconhecimento na comunidade.

Com o término do filme, saí da sessão intrigado. Não obstante os movimentos insurgentes relacionados a uma série de processos de afirmação identitária LGBTQIA+, especialmente em contextos “periféricos” nas últimas décadas, ainda me parece que a presença dessas pessoas nesses lugares está muito mais imbricada na vida cotidiana, tornando as relações complexas porque menos marcadas por sistemas de classificação. Além disso, notei que trabalhar com o tema sexualidade em relação à “periferia” deve fazer parte de um entendimento coletivo, afinal é um tema que traz questões candentes do próprio modo como organizamos a nossa mentalidade, para dizer, com isso, que se trata de um tema que não é figurativo ou extraordinário.

[...] É uma cidade igual a um sonho: tudo o que pode ser imaginado pode ser sonhado, mas mesmo o mais inesperado dos sonhos é um quebra-cabeça que esconde um desejo, ou então o seu oposto, um medo. As cidades, como os sonhos, são construídas por desejos e medos, ainda que o fio condutor de seu discurso seja secreto, que as suas regras sejam absurdas, as suas perspectivas enganosas, e que

todas as coisas escondam uma outra coisa [...] As cidades também acreditam ser obra da mente ou do acaso, mas nem um nem o outro bastam para sustentar as suas muralhas. De uma cidade não aproveitamos as suas sete ou setenta e sete maravilhas, mas a resposta que dá às nossas perguntas. (*As cidades invisíveis*, Ítalo Calvino).

Seriam as cidades as produtoras de estruturas forjadas pela imaginação de seus habitantes? Em caso positivo, é essa mesma imaginação que produz espaços públicos urbanos como um vetor para a constituição de relações, identificações e pertencimentos? É possível, por exemplo, transar com as cidades no sentido de negociar identidades?

Longe de intencionar um bombardeio de perguntas complexas e descontextualizadas, o intento leva em conta a problematização de alguns aspectos que, em geral, partem de pontos de ação muito mais do que de pontos reflexivos, isso não significa que não haja inversão desses sentidos, mas nossa maneira de lidar com as cidades, ou de acessá-las e desejá-las, serve menos ao questionamento de determinados estatutos citadinos, vide o que procuro tensionar neste texto: a articulação entre “periferias” e sexualidades a partir das relações entre homens gays estabelecidas em três espaços localizados em contextos “periféricos” das cidades de São Paulo e Belém, a saber: o bar Guingás, a festa Plasticine e o bar Refúgio dos Anjos, situados em São Mateus (Zona Leste, São

Paulo, SP), Itaquera (Zona Leste, São Paulo, SP)⁴ e Guamá (Zona Sul, Belém, PA)⁵, respectivamente.

Nos últimos anos, no Brasil, o debate sobre “periferia” e sexualidade articulado à produção social das diferenças constituídas em determinados espaços e contextos urbanos afunilaram-se, gerando perspectivas analíticas potenciais e diversas sobre a cidade e os seus equipamentos (REIS, 2017). Embora tais articulações teóricas sejam tributárias de campos de conhecimentos específicos - o dos estudos urbanos e o dos estudos de gênero e sexualidade -, vários desdobramentos temáticos desse debate partem de pesquisas pioneiras que gravitam em torno de dois expoentes no processo de formação da antropologia urbana brasileira: as escolas paulista e carioca de estudos antropológicos sobre a cidade, lideradas por Gilberto Velho (1981) e José Guilherme Magnani (1984).

Não cabe aqui traçar uma genealogia do processo de formação do campo da antropologia urbana brasileira, afinal minha intenção não é essa. Contudo, é importante ressaltar que na passagem dos anos 1970 para os anos 1980, a cidade de São Paulo experimentou um diálogo direto com concepções marxistas de análise, fortemente vinculadas ao conceito de “espoliação urbana” (KOWARICK, 1979)

⁴ São Mateus e Itaquera correspondem ao que se conhece como “periferia consolidada” da cidade de São Paulo (SARAIVA, 2008). Como afirma Gabriel Feltran (2011, p. 54): “trata-se de uma zona de transição entre os distritos centrais da metrópole, em regressão populacional, e a periferia mais longínqua, cuja população ainda cresce em ritmo elevado”. Nessas duas regiões, um dos indicadores de mudança na qualidade de vida se deu através da instalação de equipamentos de consumo e lazer, a exemplo de shoppings e grandes redes de supermercado.

⁵ O Guamá dispõe de uma geografia que interliga rio e cidade, “centro” e “periferia”. José Dias Júnior (2009) fez um resgate histórico sobre cultura popular no Guamá, analisando o lugar que o bairro teve/tem no processo de urbanização de Belém. O avanço estrutural que o bairro passou a partir da década de 1950, por conta dos resquícios da economia da borracha e da então construção da Universidade Federal do Pará (UFPA) nesta região da cidade, aumentou seus níveis demográficos abrindo caminhos, passagens e ruas, além de ter possibilitado a construção de estabelecimentos comerciais e residências.

que dispunha diretamente a um conflito de classes; enquanto na cidade do Rio de Janeiro o debate sobre cidade e urbanismo esteve concentrado nas preocupações a respeito da complexidade das dinâmicas urbanas geradoras de desigualdades sociais.

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

Com relação à paisagem urbana de Belém, nota-se um crescimento demográfico *pari passu* à expansão dos bairros “periféricos” da cidade. Alguns bairros de “periferia” de Belém, em geral os que são ladeados pelo rio, como o Guamá, a Terra Firme, o Jurunas e a Condor, são conhecidos como *baixada* ou “áreas de baixada” (MARRA, 2008), pois foram construídos em cima de um terreno de várzea. Tecnicamente, “esta terminologia é ligada a baixa altimetria dessas áreas. Nesse caso, além da questão altimétrica, esses bairros localizam-se em uma área de várzea, inseridas no igarapé do Tucunduba, às proximidades do rio Guamá” (SANTANA, 2014, p. 2582). Sobre essa expansão demográfica, Thomas Mitschein (2006, p. 12) afirmou que “o crescimento demográfico mais expressivo de Belém se concretizou

entre 1960 e 1980. Nessa época, na qual a população residente passou de 399.222 pessoas para quase 1 milhão, se ampliaram, de maneira expressiva, os bairros periféricos da cidade". Segundo o autor, nesse período ocorreu um intenso fluxo migratório de populações do interior do Pará, de microrregiões vizinhas – Bragantina, Baixo Tocantins, Salgado, Ilha do Marajó, Guajarina, Tomé-Açu etc. - para as “periferias” de Belém.

Desta feita, a expansão urbana de Belém, diferente da cidade de São Paulo, relaciona-se ao vertiginoso processo de verticalização de moradias de alto padrão ao lado de casas populares em bairros “centrais”, além dos conjuntos habitacionais que terão que disputar espaço junto com condomínios residenciais de luxo na região metropolitana e em áreas contíguas a ela, e o sucessivo crescimento dos empreendimentos comerciais nas décadas posteriores, destacando uma paisagem urbana atravessada pela não homogeneidade e tampouco pelo enrijecimento da oposição “centro-periferia”. Isso significa que as representações de “centro” e “periferia” em Belém são bem mais imbrincadas que em São Paulo.

Em relação ao recorte temático específico sobre “periferia” e sexualidade, observei na revisão de literatura uma certa lacuna de pesquisas, teses e dissertações, que abordassem o tema: comentei naquele período 3 teses (FACCHINI, 2008; LACOMBE, 2010; FRANÇA, 2012) e 6 dissertações (LACOMBE, 2005; MEDEIROS, 2006; OLIVEIRA, 2006; AGUIÃO, 2007; LOPES, 2011; VILLANI, 2015). A junção desses trabalhos em uma espécie de eixo de análise deve levar em conta os distintos processos de urbanização pelos quais passaram determinados contextos urbanos onde foram desenvolvidas tais pesquisas.

Além dessa relação mais direta entre “periferia” e sexualidade, vale lembrar que um maior contingente desses trabalhos vinha da região Sudeste – de cidades como São Paulo e Rio de Janeiro -, principalmente pelo pioneirismo destas capitais no desenvolvimento de pesquisas sobre antropologia urbana no Brasil, não obstante as distinções focais. Na região Norte, em contrapartida, o baixo volume de trabalhos a respeito do tema das sociabilidades

homossexuais (OLIVEIRA, 2009; RIBEIRO, 2012; REIS, 2012) ou da relação entre “periferia” e sexualidade (praticamente inexistente) revela uma faceta da produção de conhecimento em antropologia urbana ainda pouco desenvolvida⁶.

Ao que tudo indica, a caminhada ainda é lenta na articulação dos dois campos em questão, seja por uma espécie de invólucro macroestrutural que ainda recobre alguns posicionamentos a respeito de como as cidades estão divididas, refiro-me ao potencial recorrente do binômio “centro-periferia” e vice-versa, seja por determinados soslaios refratários e acadêmicos que insistem em colar os estudos de gênero e sexualidade à orientação sexual das/os pesquisadoras/es, perdendo de vista elementos socioespaciais e territoriais.

Meu objetivo sempre foi, desde o início da pesquisa, compreender as “periferias” e as sexualidades de modo interseccionado e não isolado. Um primeiro ponto que me chamou atenção nesse processo diz respeito às várias situações etnográficas nas quais a categoria “centro” apareceu como sinônimo de cidade, enquanto “periferia” era um contraponto a isso, não à toa um dos interlocutores em São Paulo, Tarcísio (37 anos, homem gay, frequentador do bar Guingás), reclamava que *a cidade não se relaciona com a periferia*. O que Tarcísio questionava era o efeito do binômio “centro-periferia”, que mais afastava do que aproximava as pessoas dos espaços e vice-versa, fator que foi perdendo força ao longo das últimas décadas (CALDEIRA, 2000), pois as “periferias” urbanas, tanto em São Paulo quanto em Belém, passaram de um lugar exclusivamente da ausência e do precário, para um lugar de produção de relações sociais pela via da violência e da criminalidade (MARRA, 2008; BIONDI, 2010; FELTRAN, 2011), do lazer (MAGNANI, 1984; COSTA, 2009a), das expressões culturais (GUASCO, 2001;

⁶ A respeito da produção de conhecimento em antropologia urbana na Amazônia, ver: Maurício Costa (2009b) e Telma Bemerguy e Thiago de Lima Oliveira (2021). Sobre um balanço da produção antropológica no Pará, no decênio de 1994 a 2004, ver: Jane Beltrão (2006).

NASCIMENTO, 2006, 2011; COSTA, 2007; RODRIGUES, 2008; DIAS JÚNIOR, 2009; ADERALDO, 2017) e das sociabilidades entre mulheres lésbicas (MEDEIROS, 2006; FACCHINI, 2008) e homens gays (FRANÇA, 2012; REIS, 2015d, 2017).

Esse movimento entre cidade (“centro”) e o que eu chamei de “não-cidade” (“periferia”, a partir dos lugares que desenvolvi as pesquisas) foi o ponto de partida para interseccionar os estudos urbanos com os estudos de gênero e sexualidade, complexificando as lógicas dicotômicas de representação espacial, ou daquilo que Doreen Massey (2013) chamou de “geografias imaginativas” para explicar como são conformadas determinadas representações discursivas sobre espaços públicos urbanos em relação à produção de padrões geográficos/cartográficos.

Além da questão urbana, mais dois pontos foram primordiais para que eu pudesse colocar em perspectiva as cidades de São Paulo e Belém: I – o pioneirismo da pesquisa de Peter Fry (1982) desenvolvida nos terreiros de religião de matriz africana nas “periferias” de Belém, constituindo sistemas de classificação afetivo-sexuais entre homens a partir das noções de papéis sexuais e de gênero⁷; II – a articulação acadêmico-institucional entre a

⁷ Impulsionado por pesquisas prévias em terreiros de umbanda, em Campinas, pela orientação da pesquisa de mestrado de Anaíza Vergolino e Silva (2015 [1976]) sobre o “Batuque” - experiência religiosa popular e não católica -, cujo foco de análise foi a FEDERAÇÃO UMBANDISTA E DOS CULTOS AFRO-BRASILEIROS DO PARÁ, e pelos escritos de Mary McIntosh (1998 [1968]) a respeito de uma sociologia da homossexualidade, envolta por rótulos e comportamentos específicos, a pesquisa de Peter Fry, desenvolvida nos idos de 1974, evidenciou que as relações estabelecidas entre homens nos terreiros não apenas extrapolavam a estrutura física desses espaços, como também constituíam representações identitárias atravessadas diretamente por classe, gênero e sexualidade. Com efeito, foi possível projetar identificações forjadas por um sistema de classificação da sexualidade masculina e das identidades sexuais masculinas (“bicha”, “homossexual”, “entendido”, “gay”) a partir da relação entre local de moradia, saberes psi e biomédicos e as práticas sexuais; nesse sentido, quanto mais o autor se afastava das cidades de pequeno porte e seguia em direção às grandes metrópoles brasileiras esse sistema de classificação modificava, a ponto de criar

Universidade de São Paulo (USP) e a Universidade Federal do Pará (UFPA) através de um Programa de Cooperação Acadêmica (PROCAD) - “Raça, etnicidade, sexualidade e gênero em perspectiva comparada”, financiado pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), no período de 2008 a 2011⁸.

Convido a/o leitora/or, neste momento, a acompanhar as minhas andanças em “periferias” urbanas distintas porque marcadas por apropriações peculiares.

1. Sobre *transar com a cidade*

Transar e transitar, neste texto, são termos e práticas que dialogam entre si por meio das seguintes conjunções: circulação-paragem, distância-proximidade, pessoas-espacos, estrutura-agência, “centro-periferia”. A despeito de tais termos e práticas não serem a mesma coisa, a cadência rítmica de seus efeitos requer movimento.

Quando ouvi a expressão *transando com a cidade*, em um evento intitulado Periferia Trans⁹, no Grajaú (extremo da Zona Sul da cidade São Paulo), procurei condensar o que observei nas incursões

distinções regionais a partir de escalas do urbano marcadas pelas noções de tradição e modernidade, hierarquia e igualdade.

⁸ Segundo Cancela, Moutinho e Simões (2015, p. 13): “O objetivo era explorar, em São Paulo e em Belém, a dinâmica da classificação por cor/raça, etnia, gênero e orientação sexual e refinar a compreensão articulada desses marcadores da diferença na configuração de hierarquias sociais complexas, que operam com frequência de modo tenso e contraditório, constituindo dimensões cruciais da identidade coletiva, da subjetividade, de corpos e relações”.

⁹ Realizado entre os dias 6 e 28 de março de 2015, no Ponto de Cultura Humbala, no Grajaú (Zona Sul, São Paulo, SP), “o evento reuniu uma programação especial que envolveu temáticas LGBT articuladas a shows de rap, teatro, dança, performance, debates, oficina de dança, exibição de vídeo e até o show de lançamento de Shanawaara, a diva queer da internet”. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/periferia-trans-a-luta-lgbt-na-perspectiva-das-quebradas/>>, acesso em 16 de outubro de 2024.

etnográficas e lembrei que o movimento e o desejo exercitados mostravam não apenas uma vontade de transformar a cidade, o bairro e a vizinhança num palco político-corporal (REIS, 2015d), mas certa necessidade de ocupar a própria localidade, aspectos que possuíam conexão com a fala supracitada de Tarcísio (frequentador do bar Guingas), ao dizer que *a cidade não se relaciona com a periferia*.

Essas percepções me aproximavam do que Doreen Massey (2013) chamou de “cartografia situacional”, uma ocupação contingencial do espaço público urbano por meio não exatamente do recurso ao mapa, mas da potência do efeito de se movimentar e (re)criar estratégias de ação e pertencimento. Com o decorrer da pesquisa comecei a observar que não se tratava apenas de uma busca pelo direito à cidade, mas de um exercício que propunha “fazer-cidade” (AGIER, 2011; 2015), também por isso considerei oportuno argumentar a favor do que chamei de “movimento-ação”, categoria de análise que significa um contraponto direto acerca do pragmatismo subjacente ao efeito de deslocar-se.

Se existe, portanto, um contraponto entre ir para o “centro” e participar de uma lógica cidadina, e retornar para a casa, na “periferia”, em um espaço não lido como cidade, é preciso compreender como ocorre esse movimento. Não obstante se tratar de um evento majoritariamente ocupado por *bichas pretas periféricas*, havia um número pequeno de mulheres lésbicas ou *entendidas*. Não ouvi menção ao termo não-binário¹⁰, contudo várias vezes foi reiterada a expressão *periferia queer*. Desta feita, aquelas pessoas estavam sinalizando que ao mesmo tempo em que utilizavam

¹⁰ Segundo Marilyn Roxie (2013, p. 17): “‘não-binário’ refere-se ao gênero que não é binário (nem homem, nem mulher) e possui semelhança com o termo gênero queer, embora esses dois não devam ser utilizados como a mesma coisa. Enquanto gênero queer pode incluir aquelas pessoas que são não-binárias (com exceção de quando referir-se exclusivamente a expressão/performance), nem todas as pessoas que se identificam como não-binárias consideram-se gênero queer”. Disponível em: <<https://we.riseup.net/assets/138108/O%20que%20é%20gênero%20queer.pdf>>, acesso em 16 de outubro de 2024.

terminologias classificatórias de apresentação de si, elas/es propunham formas de borrar tais identificações¹¹.

Com efeito, Sérgio Carrara e Júlio Simões (2007) enfatizaram que a chegada do que se convencionou chamar de teoria *queer* no Brasil são reflexos diretos do campo brasileiro de estudos em gênero e sexualidade desde os anos 1970. Em artigo posterior, ambos argumentaram que

[...] Esses problemas não estiveram fora do alcance das preocupações da antropologia com classificações e sistemas classificatórios, em termos da distinção entre as lógicas que articulam categorias e atribuições identitárias e os processos pelos quais indivíduos tornam-se sujeitos e atores sociais, apropriando-se de – ou sendo levados a se reconhecer em – determinadas identidades [...] Não é raro, porém que *queer* apareça como um meio de designar mais uma nova e intrigante categoria identitária, como a serpente que engole a própria cauda (SIMÕES e CARRARA, 2014, p. 90).

É curioso notar como o termo *queer*, com o tempo, foi se espalhando para fora de contextos “centrais” até chegar nas “periferias”. Especificamente em relação ao evento Periferia Trans, cabe ressaltar que a utilização da palavra *queer* atrelada à “periferia” era muito mais do que um signo identitário, mas um *modus operandi* que procurava interseccionar noções de fluidez

¹¹ É importante pontuar o impacto do termo *queer* no Brasil. Em 2003, ocorreu a 1ª edição do Encontro Nacional Universitário de Diversidade Sexual (ENUDES), em Belo Horizonte, pela iniciativa do Grupo CELLOS (Centro de Luta Pela Livre Orientação Sexual), composto majoritariamente por estudantes universitárias/os que davam os primeiros passos para o que Regina Facchini *et al* (2013, p. 166) destacou como o “surgimento e a capilarização de um movimento pró-diversidade sexual organizado por estudantes em suas universidades”. O ENUDES procura “questionar a rigidez de um discurso acadêmico, em sua maioria branco e elitista que, para algumas/uns de suas/seus organizadoras/es, parecia deixar opaca a fluidez e o borramento das fronteiras entre gêneros e sexualidades” (PUCCINELLI *et al*, 2014, p. 31).

identitária com espaço urbano, sobretudo entre *bichas pretas* e *entendidas* moradoras/es de regiões “periféricas”.

Até certo ponto consegui compreender que *periferia queer* possuía relação direta com a chamada teoria *queer*, porém, continuava sem entender por que elas/es não utilizavam *periferia bicha* ao invés de *periferia queer*, afinal a palavra *queer* na língua portuguesa significa *bicha*, *viado*. Supus que o possível atrelamento da categoria de análise “periferia” e o termo êmico *bicha* significavam, talvez, uma carga duplamente negativa ao termo. Outra hipótese dizia respeito ao fato de que nem todas/os as/os presentes eram moradoras/es de regiões “periféricas”, algumas/uns eram universitárias/os e não se identificavam como *bichas pretas periféricas* ou *entendidas/os*. O fato é que todas/os pareciam concordar com o uso do termo *periferia queer*.

Esse consenso funcionava muito mais como efeito retórico para embasar determinados questionamentos e reflexões que eram trazidos à tona, por exemplo: a quase inexistente presença de *bichas* e de mulheres no rap, reivindicação que não dependia exclusivamente das distinções entre “centro” e “periferia”; por que ir para o “centro”? Quais as estratégias para popularizar a questão LGBT na “periferia”? Como criar uma relação pedagógica com a “periferia” enquanto construção de conhecimento das/os moradoras/es em relação às pautas LGBT? E, por fim, como dar outros sentidos para a *transa*?

O sentido dado à *transa* e ao efeito de *transar* referia-se tanto às práticas sexuais quanto às socioespaciais, ou melhor, a uma sexualização do espaço urbano. Em um primeiro momento, recorri ao trabalho de Néstor Perlongher (2008 [1987]) sobre prostituição viril no “centro antigo” de São Paulo, num dos capítulos finais do livro o autor argumenta que a *transa* (fluxo libidinal) é mais do que um simples desejo erótico, é também um “negócio” que intensifica ou ameniza poderes e trocas conforme códigos territoriais e sexuais. Em seus termos:

O mecanismo de produção desse gozo percorre caminhos bastante afastados da imagem arcádica do prazer para se consumir. Mas o interessante é precisamente esse percurso do desejo. No negócio da “prostituição dos rapazes” o desejo parece percorrer (agenciar) todas as séries: as séries de idade, as séries de classe, as séries de raça e as séries de gênero. Inventa, exacerba, finge, simula as diferenças entre os parceiros, as exalta – e joga permanentemente com sua dissolução, com sua confusão, entre a paixão e a morte (PERLONGHER, 2008 [1987], p. 226).

As trocas sexuais e comerciais pelas quais está imbuída a análise do autor asseveram que um dos requisitos para a compreensão da cidade é a possibilidade de reflexão sobre a mobilidade (“trânsito”); longe de reificar o efeito dessa prática, seu intento marcou pontos na cidade cuja representação “decadente” era extremamente moralizada pela via da sexualidade e da territorialidade, e é esse movimento em busca de prazer, mas não somente, que propicia uma engenhosa análise a respeito dos meandros da prostituição viril no “centro antigo” de São Paulo.

Compreendendo esse “agir urbano como movimento e desejo” (AGIER, 2015), considero oportuno aproximar a leitura de Perlongher com os movimento-ações exercitados durante o evento Periferia Trans e os manejos de acesso e desejo dentro dos bares que serão apresentados nas próximas seções, resguardando que os pontos de saída de cada percepção possuem sentidos distintos. Perlongher estava interessado em refletir sobre prostituição viril, a análise sobre a mobilidade não era o seu foco principal, pelo menos não da mesma maneira trabalhada aqui. As pessoas presentes no evento Periferia Trans estavam interessadas/os nos usos que são feitos da cidade: afinal de contas, para quem ela serve? O que o binômio “centro-periferia” diz sobre os seus cotidianos? E as/os frequentadoras/es dos bares, como veremos, utilizam a produção de sociabilidades para articular visibilidades, disputas e *resistências*?

Seguindo as pistas de Michel Agier (2015, p. 483), cujo método foi “pensar a universalidade da cidade fora de qualquer pretensão normativa, ou seja, segundo uma concepção ao mesmo tempo

epistemológica e política”, esta metodologia exprime de modo pontual ao que me propus, que foi refletir acerca das sexualidades e agenciamentos socioespaciais em contextos “periféricos”, já que as “periferias” urbanas não são as mesmas conforme os espaços e os tempos se transformam, tampouco são equivalentes os espaços e os tempos de transformação. Descrever e compreender o “movimento permanente de transformação urbana no tempo e no espaço podem constituir a contribuição do olhar antropológico sobre a cidade” (AGIER, 2015, p. 484). É nesse movimento-ação que o “fazer-cidade” se constrói, como um “horizonte que pode nos permitir encontrar alguma coisa da cidade que observamos nas experiências concretas do espaço” (AGIER, 2015, p. 484).

Não obstante Agier privilegiar em suas análises a precariedade de bairros populares ou “invasões”, estabelecimentos provisórios de migrantes e campos de refugiados na África, América Latina e Europa, corroboro com seus argumentos a partir do momento em que ele observa a “margem”

[...] não como fato social, geográfico ou cultural, mas como posição epistemológica e política: apreender o limite do que existe – e que existe sob a aparência oficial e afirmada do realizado, do estabelecido, do ordenado, central e dominante – permite perceber a dialética do vazio e do cheio e descrever o que, a partir do quase nada ou de um estado aparentemente caótico, faz a cidade (AGIER, 2015, p. 487).

É esse “fazer-cidade” que nos permite aproximar às seguintes concepções de apropriação do espaço urbano desenvolvidas durante o evento: *transa*, *transando com a cidade*, *a cidade como um espaço de transação*, *trânsito*, *transitoriedade*. Considero que tais exercícios nos remetem a perspectivas móveis e eróticas com a qual aquelas pessoas se apropriavam da cidade, foram, sem dúvida, *insights* poderosos para refletir que não se tratava apenas de um pragmatismo em torno da mobilidade. O sentido que era dado à *transa* e ao efeito de *transar* referiam-se concomitantemente às práticas sexuais e espaciais, referindo-se a um movimento-ação que

procurava expor determinados questionamentos: o que é a cidade? Para quem ela serve? O que é “centro” e “periferia”? Como são usufruídos, acessados e desejados esses lugares?

Vejamos como tais questões reverberaram no cenário dos bares pesquisados e quais os impactos do exercício de *transar com a cidade* em cada etnografia.

2. *Estamos no centro da periferia*: estratégias de visibilidade

A expressão *estamos no centro da periferia*, verbalizada por Ailton (54 anos, homem gay), proprietário do bar Guingás, foi uma chave importante para a compreensão dos meandros da existência desse espaço. Inicialmente, essa expressão colocou sob rasura (HALL, 2005) o suposto isolamento analítico sobre as categorias “centro” e “periferia”, assim como indicou caminhos que se aproximaram de uma visão estratégica de mercado. Tal afirmação tanto borrou quanto delimitou o que é “centro”, “central”, “periferia” e “periférico”, destacando esses lugares e suas composições adjetivadas sob uma ótica engendrada por temporalidades passadas e presentes, com vistas a produzir sociabilidades homossexuais locais constituídas, também, por conectividades exógenas. Veremos, por exemplo, que neste contexto “periférico” a aproximação com o exercício de *transar com a cidade* lançou mão das complexas conectividades endógenas e exógenas para disputar espaço e visibilidade no cenário de sociabilidade homossexual da cidade de São Paulo.

Na esteira desses borramentos e dessas delimitações e conectividades, Teresa Caldeira (2000) nos mostrou como o advento da industrialização interferiu de modo direto na construção urbana da capital paulistana a partir da década de 1930. A instalação de fábricas localizadas próximo de áreas residenciais incentivou um modelo cartográfico que aumentou gradativamente o nível de segregação populacional com base nos recortes de classe social e raça/cor: brancos e ricos ocupando regiões “centrais” e nas

“periferias” um contingente expressivo de negras/os, pobres e migrantes nordestinas/os e nortistas.

Esse processo de segregação acabou exacerbando as afirmações identitárias entre a maioria das/os moradoras/es das “periferias” da capital paulistana. Era muito comum ouvir nesses lugares a palavra *quebrada*, um signo de pertencimento de quem lá mora ou de quem é reconhecido entre seus grupos, a exemplo do que acontece geralmente entre *rappers* em seus vocabulários sinérgicos. (PEREIRA, 2005). Com efeito, durante o período que vai de 1940 a 1980 é possível notar um processo de expansão “periférica” que “afetou não só a cidade de São Paulo, mas também os 38 municípios circundantes que formaram uma conurbação para constituir sua região metropolitana” (CALDEIRA, 2000, p. 223).

Nesse sentido, não é à toa que a expressão usada por Ailton funcione estrategicamente para marcar uma ideia de “centralidade periférica”, posto que os processos de afirmação identitária nas “periferias” paulistanas, articulados a vetores mercadológicos, não negam o quanto é preciso estar bem localizado para continuar existindo e *resistindo*. Sendo assim, no Guingás a noção de *igualdade* funcionava como cartão de visita para conectar públicos cujas diferenças etárias e geracionais eram tão expressivas. O aspecto que mais me chamou atenção foi observar no mesmo espaço a existência de dois ambientes – uma boate e um karaokê – de distinta representatividade, os quais separavam simbolicamente, por uma parede e uma porta, os gostos pessoais de cada uma/um. O bar funcionava de quarta-feira a domingo e estava localizado nos altos de um açougue, na avenida Sapopemba, 13.780, a menos de cinco minutos a pé do terminal de ônibus de São Mateus, local de fácil acesso porque, segundo Ailton, está no *centro da periferia*.

Não é que a gente é melhor, é que nós estamos em um ponto estratégico, é isso que é legal. Se a gente tivesse em Itaquera ou em Guaianases, não desmerecendo, mas eu acho que as pessoas quase não iriam, porque São Mateus... pra você chegar em algum lugar você passa por São Mateus.

Então, nós estamos bem no centro, apesar de estar na periferia. Estamos no centro da periferia [risos].

Ailton aproveitou a proximidade com o terminal de ônibus de São Mateus para traçar pontos conectivos com a cidade. O *centro da periferia* que ele se referiu é o lugar equipado por um terminal de ônibus, estabelecimentos comerciais e agências bancárias, um cenário que conecta “periferia” e “centro” por meio de vários exercícios que envolvem a mobilidade. Ele ainda enfatizou que se trata de um local de passagem para aquelas/es que se deslocam para as “periferias” contíguas, como Itaquera e Guaianases. Nas entrelinhas de sua construção argumentativa, não é o nível de qualidade estrutural que está em jogo nessas “periferias”, mas a distância e a velocidade de acesso a cada uma delas, por exemplo: quem vem de regiões “centrais” de São Paulo para o Guingás chega mais rápido do que se o bar estivesse localizado em Itaquera e Guaianases. Cabe ressaltar que essa “centralidade periférica” interfere diretamente no modo como são espacializadas as sexualidades e os seus agenciamentos, marcando lugares sociais e pontos de convergência.

Levando em consideração o argumento acima e invertendo a ordem das palavras, é possível pensar que, dependendo do ponto de referência, pode haver uma composição urbana complementar à “centralidade periférica”, entendida desse ponto de vista como “periferização central” para indicar um movimento da “periferia” ao “centro” ou de algo “periférico” ocupando um lugar de destaque em um contexto “central”. Em ambos os casos as duas categorias - a “centralidade periférica” e a “periferização central” - são muito mais fronteiriças do que estáveis. A esse respeito, o espaço público urbano e os seus equipamentos nos atendem de modo situacional. No limite, é preciso criar outras formas de ler o binômio “centro-periferia”.

Algumas pesquisas (FACCHINI, 2008; SIMÕES *et al.*, 2010; FRANÇA, 2012; REIS, 2012b; PUCCINELLI, 2013, 2015, 2017) têm enfatizado que a relação entre os estudos de gênero e sexualidade

e os estudos urbanos, a partir do binômio “centro-periferia”, mostram desníveis de gênero e sociosexuais na chave do que é acessado e desejado, principalmente por gays e lésbicas em regiões urbanas “centrais”. Bruno Puccinelli (2015, p. 117) é enfático em afirmar que: se por um lado são legitimadas cartografias de poder que “constroem uma ideia de centro que se desloca, em relação ao que seria o centro oficial da cidade, tornando-o, portanto, mais desejável, por outro produzem uma rede de sexualidade desejável traçada nos mapas desse centro”. Esse modo de construir acessos e desejos serve de mote para embasar os significados de “decadência” e “revitalização” de áreas consideradas inóspitas e inabitáveis por conta da frequência de moradoras/es de regiões “periféricas”. Esse movimento-ação é exatamente o que nos ajuda a compreender a diferença entre cidade e “não cidade”, justificando, portanto, a necessidade de olhar para a mobilidade como um marcador social da diferença.

No que se refere à distância, à velocidade e à localização geográfica, vale destacar que a mobilidade e os seus efeitos conectivos adentram na análise como vetores importantes que envolvem materialidade, significado e prática móvel (CRESSWELL, 2006 e 2009), com vistas a dar base ao que compreendo como movimento-ação: política de conectividade que se contrapõe a cartografias de poder *mainstream*, consubstanciando estratégias de visibilidade e disputa (MASSEY, 2013)¹².

Todas as estratégias de Ailton garantem, inevitavelmente, visibilidade ao bar. O que até 2005 era um pequeno estabelecimento com apenas o karaokê, e a divulgação era feita, predominantemente, no *boca-boca*, a mudança de endereço, em pontos diferentes da avenida Sapopemba, deu vida a um espaço renovado, que conjuga uma pista de dança, com cabine de DJ e

¹² Esse processo de mobilidade não possui os mesmos significados que a expressiva migração gay e lésbica dos anos 1970 e 1980 para cidades como São Francisco, nos Estados Unidos (WESTON, 1995). Não é a busca pelo anonimato, por exemplo, que está em jogo.

palco para shows, e um karaokê. Em suas palavras: *a ideia sempre foi essa, de quando a gente abrisse em outro lugar que tivesse ambientes separados, porque tem o público do karaokê e tem o público da balada.*

Sobre a distinção socioespacial levantada, em várias incursões ouvi do público mais jovens expressões como: *o karaokê me dá sono, prefiro ficar na pista de dança; venho no Guingás por causa da boate e por causa dos shows de Drags; lá no karaokê só tem velho; as músicas no karaokê não são legais.* Por conseguinte, algumas conversas que estabeleci no karaokê davam conta de que, por um gosto musical ou falta de afinidade, a boate não refletia mais o momento no qual aquelas/es mulheres e homens mais velhas/os estavam vivendo: *não curto mais esse som, agora prefiro ir pra barzinhos; gosto do karaokê porque é um ambiente mais calmo, dá pra conversar; gosto de vir para o Guingás pra cantar, encontrar amigos, tomar uma cerveja e de vez em quando vou na boate pra assistir os shows de Drag.* A diferença de público nos dois ambientes, especialmente pelo recorte etário e geracional, marca temporalidades que mesclam passado e presente, localidade e exterioridade¹³.

A despeito do proprietário ter dito que não *levanta bandeira*, a partir do momento em que o bar mudou de endereço seu público começou a ser majoritariamente homossexual. Nesse sentido, o que ficou evidente foi que as/os frequentadoras/es do Guingás não reproduziram a ideia de que Ailton fosse um oportunista, mas sim que sua figura estivesse mais próxima do que se poderia compreender como porta-voz de uma militância LGBT local, ainda que ele não fizesse parte de nenhum movimento LGBT na época da pesquisa. Desse modo, a disposição socioespacial proposta por

¹³ Essas marcações etárias e geracionais articuladas a espaços e lugares se aproximam da ideia de fluidez temporal presente na pesquisa de Guilherme Passamani (2015) sobre envelhecimento, memória e condutas homossexuais em duas cidades de pequeno e médio porte da região do pantanal sul-mato-grossense. O tempo, na perspectiva do autor, é um sinalizador utilizado para marcar o lugar da memória nas narrativas, além de indicar rupturas e permanências na maneira como são constituídas orientações sexuais e identidades de gênero no passado e no presente dos interlocutores e do pesquisador.

Ailton, entre boate e karaokê, fez com que ele vislumbrasse pontos de conexão entre homossexuais e *Drag Queens*, alargando o raio de ação do bar.

Vale lembrar que o Guingás ganhou amplo reconhecimento na cena gay paulistana após ter vencido na categoria “Casa de Show LGBT” durante a 3ª edição do Prêmio Papo Mix da Diversidade, realizado no dia 20 de maio de 2014, na cidade de São Paulo. Antes disso, em 2013, com o lançamento do projeto Tô Ke Tô organizado pela *Drag Queen* Ioiô Vieira de Carvalho, o bar começou a ganhar notoriedade, principalmente após várias *Drag Queens* famosas se apresentarem no local, para citar alguns nomes: Silvetty Montilla, Michelly Summer, Léo Áquila, Gretta Star, Márcia Pantera. O projeto citado acontecia todas as sextas-feiras e tinha como finalidade *reunir todos os estilos de músicas em uma só noite*. Ademais, a inclusão do nome do bar no Guia Gay de São Paulo, em 2015, colocou o espaço em evidência.

O bar conquistou visibilidade a partir de estratégias locais de reconhecimento, constituindo a confiança coletiva de quem já frequentava e oportunizando a frequência de pessoas de outras regiões da cidade. O pioneirismo e a visão estratégica do proprietário o colocaram em destaque, em uma região marcada social e historicamente por processos de segregação, violência e criminalidade.

3. Na Plast cola de tudo: afinidades e disputas

Ainda em São Paulo, realizei incursões etnográficas na festa Plasticine, evento que iniciou em 2010, quinzenalmente, nas dependências do bar Luar Rock, na região de Itaquera, no bairro de José Bonifácio. Reconhecida como uma *casa* pelo organizador, Sérgio (24 anos, homem gay), e *balada* pelas/os frequentadoras/es, a história do evento possui referências às cenas rock e punk paulistana da década de 1980, período em que a mistura de públicos, estilos e gêneros musicais servia de estímulo para a

frequência de pessoas consideradas *alternativas*, em *baladas* na região “central” da cidade (PALOMINO, 1999)¹⁴.

A ideia de *underground alternativo* relacionada à *Plast*, como é popularmente conhecida a festa, possui semelhanças diretas com esse cenário, embora Sérgio não recorra a tal referência. Suas mobilidades acabaram construindo pontes com a cidade e com grupos de pessoas nas quais as afinidades etárias e musicais contribuíram para dar sentido à festa: uma parte das/os frequentadoras/es diziam ouvir rock e dividiam espaço com outros de mesma faixa etária, fãs de cantoras como Lady Gaga, Beyoncé, Rihanna e Britney Spears.

Quando fui a primeira vez na Plasticine notei uma profusão de identificações ligadas a gênero e sexualidade, tais como: *hétero*, *homossexual*, *gay*, *conforme o momento*, *bicha*, *viado*, *lésbica*, *racha*, *boy*, *sapatão*, *bi*. Considerei oportuno compreender o que Sérgio pensava a esse respeito.

Pesquisador: Qual o público da Plasticine?

Sergio: *Eu não sei. Geralmente, eu dou a definição de alternativos. Quando eu falo alternativo as pessoas entendem, é um público alternativo: cola gay, cola lésbica, cola hétero, cola de tudo! Então, já tiveram muitos que saíram do armário na Plast. Eu não sei se é porque a festa é minha e como o pessoal já sabe que eu sou gay, tipo, é uma festa GLS. Só que a gente não criou na intenção de ser uma festa homossexual, tipo GLS, mas vai porque eu tenho muito amigo gay, e eles acabam indo; então acaba o pessoal indo, mas a*

¹⁴ Recuando na história das cenas musical e fashion paulistana, durante a década de 1990, recontadas por Erika Palomino (1999), a constituição de uma cena *underground* em São Paulo remonta ao conceito de clube, referência aos anos 1990, a partir de resquícios das discotecas dos anos 1970 e das danceterias dos anos 1980 em lugares “centrais” da cidade (Bela Vista, Consolação, ruas Marquês de Itu e Frederico Steidel). A acepção da palavra *underground*, no contexto da época, estava imiscuída em atmosferas que misturavam gêneros musicais e públicos. Palomino mostrou que os bares e as boates desse período se constituíam na conexão direta com a diversidade de pessoas. Deste modo, notei que acionamento do termo *underground* tem como premissa a aproximação entre heterossexuais e homossexuais no contexto pesquisado.

intenção era ser um público hétero, tanto que a gente fez mulher VIP até uma hora da manhã, coloca tequileira pra dar bebida na boca dos caras. A princípio, a gente não quer que seja uma festa GLS. Não por mim, eu não ligo, mas os meninos, não que eles não querem, mas o foco não é, mas lógico que pode colar gay, hétero, é a Plasticine!

Um primeiro ponto de análise diz respeito à autoidentificação gay de Sérgio e a possível relação que esta afirmação possui na construção de afinidades e na frequência, principalmente, de gays e lésbicas na festa. Quando observei a presença maciça dessas pessoas nas festas que ele organizava, ressaltai que a intenção não era sugerir uma ideia de comunidade, mas analisar o que fez com que tais sujeitos começassem a ocupar de maneira expressiva o bar a partir da inauguração da Plasticine. Ele comentou que muitas/os ali já *saíram do armário*, apesar de não entrar em detalhes. Além disso, ele insinuou que a presença, nesse caso, de gays se deu porque grande parte dos seus amigos que são gays entenderam a festa como um espaço GLS.

Portanto, o sentido da festa é tanto uma construção individual, que parte de uma afirmação identitária específica, assim como uma produção coletiva que movimenta, de algum modo, afinidades eletivas e disputas por espaço entre homossexuais e heterossexuais. Nota-se que neste contexto o exercício de *transar com a cidade* subjaz aproximações e distanciamentos conforme são interseccionados determinados gêneros e sexualidades, isto é, não se trata de uma sexualização do espaço urbano exclusivamente para fins afetivos, eróticos e sexuais, mas do quanto tais produções sociais de diferença são balizadas por processos identitários, relações, experiências e subjetividades (BRAH, 2006), que podem ser comuns ou não.

Intrigado pela expressão *cola de tudo* e refletindo sobre possíveis disputas por espaço, perguntei a Sérgio se ele já havia presenciado algum tipo de conflito entre homossexuais e heterossexuais dentro da festa. Ele comentou:

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

Percebi é que a expressão *cola de tudo* é um elemento situacional que serve de estímulo para tornar menos problemática as tensões entre heterossexuais e homossexuais.

Outro ponto que merece destaque diz respeito ao uso do termo *GLS* feito por Sérgio: *a gente não criou na intenção de ser uma festa homossexual, tipo GLS; a princípio, a gente não quer que seja uma festa GLS*. Ainda que essas contingências aproximem a festa de um sentido amplo envolvendo a palavra diversidade, elas também sugerem que mesmo uma festa onde *cola de tudo*, por conta de uma não fixação identitária, leva em conta tal assertiva relacionando-a a demandas específicas que marcam um proposital recuo, ou seja, não ter a intenção de promover uma festa *GLS*, e sim *alternativa*, não significa única e exclusivamente que este posicionamento reflita a mistura de públicos tão recorrente nas falas de Sérgio, mas que essa mesma ideia de mistura, por vezes, achata o público homossexual e faz deste um apêndice ou uma identificação com a qual o público heterossexual não quer ter. Não obstante ele se afastar da ideia de *GLS*, é interessante notar que seu uso é tão ambíguo quanto a expressão *cola de tudo*. A esse respeito, vale lembrar as considerações de Regina Facchini (2005, p. 177):

A sigla *GLS* não implica a ideia de “todos” ou “qualquer pessoa”, mas ao contrário, cria uma nova lógica de classificação dos indivíduos, abrindo a possibilidade de ser *gay*, lésbica, simpatizante ou não-simpatizante. Os “não-simpatizantes” estão excluídos desse novo grupo delimitado pela sigla *GLS* e pela ideia de “tolerância”, criando, antes, uma nova distinção entre os homossexuais, os que

mantêm uma relação de tolerância/simpatia para com eles e os que não mantêm tal relação. Essa lógica classificatória parece bastante enraizada na ideia de que as diferenças existem e devem ser preservadas, ou ao menos toleradas, o que tem se intensificado, no Brasil, com a introdução do “politicamente correto” e com a expansão dos ideais de direitos humanos.

Desta feita, ao relacionar as expressões *cola de tudo* e *underground alternativo* percebi que seus usos denotam ao mesmo tempo uma premissa tolerante e uma possível identificação momentânea da festa enquanto GLS, e isso acaba causando um desconforto principalmente para o público de homens heterossexuais, afinal estes não se identificam com nenhuma das letras da sigla. Assim, *cola de tudo* e *underground alternativo*, além de serem nomeações que “aliviam” um certo estigma subjacente ao sentido êmico empregado pelo uso da sigla GLS - *Ah, vocês vão naquela baladinha de viado, GLS -*, também são linhas tênues que erigem distinções conforme conveniências e marcações temporais de sujeitos que antecederam à criação da Plasticine e ajudaram a formatar o sentido anterior do bar enquanto espaço majoritariamente heterossexual e do gênero rock. Embora o público atual da Plasticine tenha se renovado, essa é uma forma de marcar tensões e rupturas nesta cena “periférica”.

A força juvenil da Plasticine, engendrada por mobilidades específicas, exerceu um rentável contraponto ao Guingás. De fato, não existe uma única estratégia que sustenta as práticas e as representações nas “periferias” da capital (FACCHINI, 2008). Essa engenhosa articulação entre processos móveis e marcações sociais me permitiu perseguir a noção de movimento-ação, sobretudo porque não se tratou exclusivamente do estabelecimento de pontos de chegada e de partida, mas no quanto esses pontos interpelam referenciais citadinos para compor “novos” cenários, não tornando as pessoas e as suas identificações reféns de determinadas categorias.

Esse movimento-ação não é apenas um objeto de troca, mas também uma articulação que lança olhar para gêneros, sexualidades, territorialidades, regionalidades, classes sociais, cores, idades, gerações, desejos, intenções, vontades e transformações espaço-temporais. O esforço em refletir sobre a mobilidade é importante porque dispõe sobre três elementos aventados por Tim Cresswell (2009, p. 25):

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

O esforço em organizar uma festa fora dos padrões daquela realidade, talvez tenha sido um dos ingredientes de sucesso e isso se deveu ao fato da insistência em levar adiante um produto local expressivo que pudesse se conectar de igual para igual com referências que vem do “centro” da cidade. Sobre este aspecto, a fala de um frequentador da Plasticine, Augusto (23 anos, homem heterossexual), é bastante ilustrativa: *eu já fui em várias baladas no centro e agora comecei a colar na Plast. O que eu percebo é que o que rola aqui [na Plasticine] não é muito diferente do que o que rola lá [nas baladas do “centro”], a única diferença é que a Plast fica na periferia. Eis a questão: quem está disposta/o a transar com a “não cidade”?*

4. Junto e misturado? Homogeneidades, heterogeneidades e derrapagens

Na ponte aérea com a cidade de Belém, analisei o bar Refúgio dos Anjos. Situado no bairro do Guamá (no *coração do Guamá*,

remontando à categoria “periferização central” já mencionada), o espaço possui uma história que se relaciona diretamente com a trajetória da proprietária, não à toa ser conhecido popularmente como *bar da Ângela*. As/os frequentadoras/es mais antigas/os a reconhecem como figura representativa do bairro. Nesse sentido, o exercício de *transar com a cidade* nesta última incursão etnográfica priorizou diretamente as linhas tênues entre aquilo que conformou convenções socioespaciais, sexuais e de gênero e o que escapou nessas mesmas convenções.

Concernente à disposição dos indivíduos no bar, o público cativo se divide em dois dias da semana: aos sábados, a frequência maior é de mulheres lésbicas ou *entendidas*; aos domingos, a predominância é de homens gays. Notei entre as/os mais velhas/os, as conhecidas como *barrocas*, existe um discurso saudosista que faz questão de lembrar dos primeiros anos de funcionamento do bar, de como o público foi mudando conforme o espaço foi se popularizando. Um outro ponto a destacar diz respeito ao estigma, recorrente em muitas falas, em relação à localização geográfica do bar, situado em um lugar que *não presta*, que *só dá gente feia*, que *é sujo*.

Segundo Reginaldo (46 anos, homem gay):

No bar da Ângela existe uma identidade, em sua maioria, de pessoas que se assumem como homossexual, e acredito que a maioria dessas pessoas que vão pra Ângela, ao se assumirem homossexuais elas não só saíram do primeiro armário, elas já saíram de outros armários, já abriram a liberdade de dizer pra família, no local de trabalho. Dentro do bar, por exemplo, existe uma segmentação na qual mostra que alguns indivíduos não são do bairro, isso faz com que tenham contatos dentro e fora do bar; são grupos de homossexuais de determinada rua, por exemplo, que vão estar lá, juntos, bebendo, ou que possuem a mesma profissão, tipo cabeleireiro. Lá você também consegue perceber pessoas de 50 anos que estão misturadas com outras de 40 anos ou mais novas, tem as chamadas bichas mais machudas junto com as mais afetadas, então você consegue perceber que dentro dessa suposta homogeneidade homossexual existe uma heterogeneidade que perpassa não só pela questão de cor, como de profissão, de classe e também de gênero, quer dizer, é bem visível a questão de gênero porque eu vejo que

tem muitos homossexuais que dizem: 'eu não suporto estar com as sapatão porque elas são barraqueiras e tal...' No sábado, por exemplo, 99% são lésbicas. Então, eu consigo perceber essas demarcações. Agora eu não sei se são somente esses os critérios, pode talvez existir outras pessoas que circulam por todos os grupos.

As posições assumidas pelos sujeitos, ao contrário do que se imagina, não são pré-existentes, mas produzidas socialmente (BRAH, 2006). A fala de Reginaldo demonstra que o suposto caráter unitário da identidade vai se diluindo e sendo borrado pelas distintas vivências de cada sujeito. Inicialmente, ele enfatiza a identidade como múltipla, localizando-a em seu mapa social a partir do que cada grupo/indivíduo traz consigo. A identidade nunca é uma totalidade, mas sim um ponto ou vários; ela é fugidia. Quando Reginaldo pondera sobre a heterogeneidade, em contraposição ao que ele chama de *homogeneidade homossexual*, lembro da narrativa de outro frequentador do bar, Vicente (23 anos, homem gay).

No decorrer das conversas com Vicente, a heterogeneidade levantada por Reginaldo foi um dos precedentes para a compreensão de que as vivências de Vicente não se resumem à composição de redes de amigos gays e/ou em espaços de sociabilidade majoritariamente ocupados por gays.

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

Pesquisador: No bar da *Ângela* não acontece isso?

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

Reginaldo e Vicente elaboram seus repertórios esquadrinhando, com cautela, processos de diferenciação social. O alicerce para Reginaldo passa pelo acúmulo de experiências que ele já vivenciou desde a abertura do bar até os dias atuais. No caso de Vicente, as suas experiências são interpeladas pela pouca aproximação de grupos formados por gays e pela distinção entre frequentadoras/es de bares e de boates. Outro ponto significativo é que, diferente de Reginaldo, as amigadas de Vicente são quase todas compostas por mulheres, homossexuais ou heterossexuais.

Ainda sobre as narrativas de Reginaldo e Vicente, é significativo observar como ambas articulam imagéticas de dentro e de fora que se aproximam daquilo que Roberto Marques (2015) nomeou de “identidade como pegadinha”. Em sua tese de doutorado sobre as festas de forró eletrônico, localizadas no Parque de Exposição Agropecuária do Crato – Expocrato -, microrregião ao sul do Ceará, Marques analisou o aspecto musical não como originário ou típico, mas como um mobilizador identitário e classificatório.

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

O autor faz com que a/o leitora/or perceba que naqueles “territórios de luz e sombra” das festas de forró, semelhante à visualidade interna de uma boate, corpos e gênero musical se assemelham a derrapagens e não definições de sentido. Os shows

de forró que Marques etnografou lembram o cenário das festas de aparelhagem nas “periferias” de Belém, nas quais é possível perceber múltiplas composições de vestuários dentro de espaços com predominância de versões musicais internacionais em ritmo de tecnobrega, acompanhado por uma parafernália tecnológica composta por *lasers*, canhões de luz e muita pirotecnia de estruturas que se movimentam no palco, simbolizando objetos (naves, armas, pedras preciosas) e animais (répteis, aves). Soma-se a isso a citação contínua, tanto nos shows de forró quanto nas festas de aparelhagem, dos nomes das bandas de forró ou das aparelhagens e das *galeras*¹⁵ (grupos formados por moças e rapazes, moradoras/es de bairros “periféricos”) pelos DJs e a comercialização de mídias digitais gravadas durante as festas.

A partir da leitura de Marques (2015), as ideias de corpos em derrapagem coadunadas a gêneros musicais sem definições de sentido são promissoras. Nos três bares onde realizei as etnografias, o derrapamento de identidades e sexualidades em relação ao caráter fronteiro dos espaços foram fatores importantes. Mesmo nos bares Guingas e Refúgio dos Anjos, onde a orientação sexual foi verbalizada em alto e bom som, a potência das subjetividades homossexuais me possibilitou um olhar mais cuidadoso para as relações sociais estabelecidas. Esse dinamismo identitário veio à tona não como forma de chapar sexualidades, mas para enfatizar que seus processos de constituição se dão de modo recíproco e móvel que, na maioria dos casos, promovem afetações mútuas atravessadas por ressignificações de termos e/ou jargões (STRAUSS, 1999). Como diria Isadora Lins França (2013, p. 16): “A relação entre a produção de lugares – a atribuição de sentidos aos espaços – e as pessoas que por eles transitam é de constituição mútua: ao mesmo tempo em que produzem diferença e desigualdade a partir desses trânsitos e de diferentes posições de sujeito, também se produz sentidos de lugar”.

¹⁵ Sobre as festas de aparelhagem em Belém e as *galeras* (equipes) que fazem parte dessas festas, ver: Antônio Maurício Costa (2007) e Ana Paula Vilhena (2012).

Considerações finais

A leitura a contrapelo do discurso oficial sobre a “margem” foi o que me motivou a pesquisar não exatamente a “periferia”, como uma estrutura isolada, mas a constituição de sexualidades e agenciamentos socioespaciais que emergiram em lugares adjetivados sob a alcunha de “periféricos”.

A partir do momento em que aventei a possibilidade de trabalhar com essa temática, o problema de pesquisa que persegui dizia respeito a um questionamento sobre o apagamento da relação entre “periferia” e sexualidade; apaga-se o que não é considerado cidade para apagar também as sexualidades “periféricas”, sendo estas recortadas por aspectos geográficos e/ou territoriais para que também possamos pensar em dinâmicas correlatas desde cidades de pequeno porte.

Por meio desse panorama, percebi que a dificuldade em reconhecer a existência dos espaços de sociabilidade homossexual localizados nas “periferias” de São Paulo e Belém em parte se justificava pelo modo como esses espaços foram constituídos, suas “geografias imaginativas” (MASSEY, 2013) os acionavam de modo pontual, como lugares de frequência gay ou lésbica. Na análise empreendida, tais “periferias” observadas funcionaram como espacialidades residuais, exatamente porque os sentidos dados a elas e os modos como ocorreram os acessos e desejos são contingenciais. Em uma escala mais ampla, “periferia” e “centro” não encerram entre si um arcabouço completo de cidade.

A pesquisa, portanto, me permitiu compreender a mobilidade de pessoas, categorias, objetos e representações dentro de jogos de acusação e ressignificação nos quais “também permitem que as pessoas se tornem reconhecidas e explorem diferentes possibilidades de ação e *performance*” (SIMÕES, 2011, p. 171-172). Os recortes apresentados nos convocam a abrir brechas para novas reflexões e adensamento crítico dos estudos urbanos em intersecção com estudos de gênero e sexualidade.

Parafrazeando Manuela Carneiro da Cunha (2009, p. 329): “há muito mais regimes de conhecimento e de cultura do que supõe nossa vã imaginação metropolitana”; dito de outra maneira, há muito mais regimes de conhecimento sobre “periferias” e sexualidades do que supõe nossa vã pertença cidadina.

Referências

ADERALDO, Guilherme André. *Reinventando a cidade: uma etnografia das lutas simbólicas entre coletivos culturais vídeo-ativistas nas “periferias” de São Paulo*. São Paulo: Annablume, 2017.

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.

_____. *Antropologia da Cidade: lugares, situações, movimentos*. São Paulo: Terceiro Nome, 2011.

AGUIÃO, Silvia. “Aqui nem todo mundo é igual!”: cor, mestiçagem e homossexualidades numa favela do Rio de Janeiro. Dissertação (Mestrado), Programa de Pós-Graduação em Saúde Coletiva da Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

BELTRÃO, Jane Felipe (org.). *Antropologia na Amazônia (1994-2004): Balanço e resumos de dissertações*. Belém: Universidade Federal do Pará/Museu Paraense Emílio Goeldi, 2006.

BEMERGUY, Telma e OLIVEIRA, Thiago. Dossiê Temático: Antropologia urbana na Amazônia: des-centrando escalas, genealogias e experiências de cidade. *Revista Wamon*, Manaus, v. 6, n. 1, 2021.

BIONDI, Karina. *Junto e misturado: uma etnografia do PCC*. São Paulo: Terceiro Nome, 2010.

BRAH, Avtar. Diferença, diversidade, diferenciação. *Cadernos Pagu*, Campinas, v. 26, p. 329-376, 2006.

CALDEIRA, Teresa P. R. *Cidade de muros: crime, segregação e cidadania em São Paulo*. São Paulo: Editora 34/Edusp, 2000.

CANCELA, Cristina Donza; MOUTINHO, Laura; SIMÕES, Júlio Assis. Apresentação. In: _____ (orgs.). *Raça, etnicidade, sexualidade e gênero: em perspectiva comparada*. São Paulo: Terceiro Nome, 2015, p. 13-20.

CARRARA, Sérgio e SIMÕES, Júlio Assis. Sexualidade, cultura e política: a trajetória da identidade homossexual masculina na antropologia brasileira. *Cadernos Pagu*, Campinas, v. 28, p. 65-99, p. 2007.

COSTA, Antonio Maurício Dias da. Pesquisas antropológicas urbanas no “paraíso dos naturalistas”. *Revista de Antropologia da USP*, São Paulo, v. 52, n. 2, p. 735-761, 2009b.

_____. *Lazer e sociabilidade: usos e sentidos*. Belém: Açáí, 2009a.

_____. *Festa na cidade: o circuito bregueiro de Belém do Pará*. Belém: EDUEPA, 2007.

CRESSWELL, Tim. Seis temas na produção das mobilidades. In: CARMO, Renato Miguel do. e SIMÕES, José Alberto (orgs.). *A produção das mobilidades: redes, espacialidades e trajectos*. Lisboa: ICS – Imprensa de Ciências Sociais, 2009, p. 25-40.

_____. *On the Move: Mobility in The Modern Western World*. New York: Routledge, 2006.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

DIAS JR., José do Espírito Santo. *Cultura Popular no Guamá: Um estudo sobre o boi bumbá e outras práticas culturais em um bairro de periferia de Belém*. Dissertação (Mestrado), Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Pará, Belém, 2009.

FACCHINI, Regina. *Entre umas e outras: mulheres, (homo)sexualidades e diferenças na cidade de São Paulo*. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Estadual de Campinas, Campinas, São Paulo, 2008.

_____. *Sopa de letrinhas? Movimento e produção de identidades coletivas nos anos 90*. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

FACCHINI, Regina *et al.* Políticas sexuais e produção de conhecimento no Brasil: situando estudos sobre sexualidade e suas conexões. *Revista de Ciências Sociais*, Fortaleza, v. 44, n. 1, p. 161-193, 2013.

FELTRAN, Gabriel de Santis. *Fronteiras de tensão: política e violências nas periferias de São Paulo*. São Paulo: Editora Unesp: CEM: Cebrap, 2011.

FRANÇA, Isadora Lins. “Frango com frango é coisa de paulista”: erotismo, deslocamentos e homossexualidade entre Recife e São Paulo. *Sexualidad, Salud y Sociedad – Revista Latinoamericana*, Rio de Janeiro, v. 14, p. 13-39, 2013.

_____. *Consumindo lugares, consumindo nos lugares: homossexualidade, consumo e subjetividades na cidade de São Paulo*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012.

FRÚGOLI JR., Heitor. O urbano em questão na antropologia: interfaces com a sociologia. *Revista de Antropologia da USP*, São Paulo, v. 48, n. 1, p. 133-165, 2005.

_____. *Centralidade em São Paulo: trajetórias, conflitos e negociações na metrópole*. São Paulo: Cortez/Editora da Universidade de São Paulo, 2000.

FRY, Peter. *Para inglês ver: identidade e política na cultura brasileira*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

GUASCO, Pedro. Num país chamado periferia: identidade e representação da realidade entre os rappers de São Paulo. Dissertação (Mestrado), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001.

HALL, Stuart. Quem precisa de identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). *Identidade e Diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais*. São Paulo: Vozes, 2005, p. 103-133.

KOWARICK, Lúcio. *A espoliação urbana*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

LACOMBE, Andrea. Ler[se] nas entrelinhas. Sociabilidades e subjetividades entendidas, lésbicas e afins. Tese (Doutorado), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro/Museu Nacional, Rio de Janeiro, 2010.

_____. “Pra homem já tô eu”: masculinidades e socialização lésbica em um bar no centro do Rio de Janeiro. Dissertação (Mestrado), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro/Museu Nacional, Rio de Janeiro, 2005.

LOPES, Paulo Victor Leite. Sexualidade e construção de si em uma favela carioca: pertencimentos, identidades, movimentos. Dissertação (Mestrado), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro/Museu Nacional, Rio de Janeiro, 2011.

MAGNANI, José Guilherme C. *Festa no Pedaco: Cultura popular e lazer na cidade*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

MARQUES, Roberto. *Cariri eletrônico: paisagens sonoras no Nordeste*. São Paulo: Intermeios, 2015.

MARRA, Maria Lúcia M. P. Violência e Transgressão na periferia de Belém: Sociabilidade e os arranjos criminosos no espaço de ocupação Riacho Doce. Dissertação (Mestrado), Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Pará, Belém, 2008.

MASSEY, Doreen. *Pelo espaço: uma nova política da espacialidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2013.

McINTOSH, Mary. The homosexual role. In: NARDI, Peter M. e SCHNEIDER, Beth E. (eds.), *Social perspectives in lesbian and gay studies: a reader*. New York: Routledge, 1998 [1968], p. 68-76.

MEDEIROS, Camila P. Mulheres de Kêto: etnografia de uma sociabilidade lésbica na periferia de São Paulo. Dissertação

(Mestrado), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro/Museu Nacional, Rio de Janeiro, 2006.

MITSCHEIN, Thomas Adalbert. *Crescimento, pobreza e violência em Belém*. Belém: NUMA/UFGA; POEMA, 2006.

NASCIMENTO, Érica P. *É tudo nosso! Produção cultural na periferia paulistana*. Tese (Doutorado), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

_____. *Literatura marginal: os escritores da periferia entram em cena*. Dissertação (Mestrado), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

OLIVEIRA, Esmael Alves de. *Nas fronteiras da sexualidade: uma análise sobre os processos de construção e apropriação do espaço em boates GLS do centro da cidade de Manaus*. Dissertação (Mestrado), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2009.

OLIVEIRA, Leandro de. *Gestos que Pesam: performance de gênero e práticas homossexuais em contexto de camadas populares*. Dissertação (Mestrado), Programa de Pós-Graduação em Saúde Coletiva da Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006.

PALOMINO, Erika. *Babado forte: moda, música e noite na virada do século 21*. São Paulo: Mandarim, 1999.

PASSAMANI, Guilherme Rodrigues. *Batalha de Confete no “Mar de Xarayés”: condutas homossexuais, envelhecimento e regimes de visibilidade*. Tese (Doutorado), Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, 2015.

PEREIRA, Alexandre Barbosa. *De “rolê” pela cidade: os “pixadores” em São Paulo*. Dissertação (Mestrado), Programa de

Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

PERLONGHER, Néstor. *O negócio do michê: a prostituição viril em São Paulo*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2008 [1987].

PUCCINELLI, Bruno. “Perfeito para você, no centro de São Paulo”: mercado, conflitos urbanos e homossexualidades na produção da cidade. Tese (Doutorado), Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, 2017.

_____. Rua declinada no masculino: sexualidades, mercado imobiliário e masculinidades no Centro de São Paulo (Brasil). *Revista Punto Género*, Chile, v. 6, p. 113-126, 2015.

_____. Se essa rua fosse minha: sexualidade e apropriação do espaço na “rua gay” de São Paulo. Dissertação (Mestrado), Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de São Paulo, Guarulhos, SP, 2013.

PUCCINELLI, Bruno *et al.* Sobre gerações e trajetórias: uma breve genealogia das pesquisas em Ciências Sociais sobre (homo)sexualidades no Brasil. *Pensata*, São Paulo, v. 4, n. 1, p. 9-47, 2014.

REIS, Ramon. *Making out with the city: (homo)sexualities and socio-spatial disputes in brazilian “peripheries”*. *Vibrant*, Brasília, v. 14, n. 3, p. 1-22, 2017.

_____. Cidades e subjetividades homossexuais: cruzando marcadores da diferença em bares nas “periferias” de São Paulo e Belém. Tese (Doutorado), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

_____. Concurso Marquinha do Biquíni: visibilidades político-corporais entre jovens *homossexuais* em um bairro “periférico” de Belém. *Bagoas*, Natal, v. 13, p. 323-351, 2015d.

_____. Sobre espaços e sociabilidades homossexuais entre Belém e São Paulo. In: CANCELA, Cristina Donza; MOUTINHO, Laura;

SIMÕES, Júlio Assis (orgs.). *Raça, etnicidade, sexualidade e gênero: em perspectiva comparada*. São Paulo: Terceiro Nome. p. 61-85, 2015b.

_____. Entre Fluxos e Contrafluxos, “Periferias” e “Centros”: descentralizando sociabilidades homossexuais na cidade de São Paulo. *Gênero na Amazônia*, Belém, v. 6, p. 63-90, 2014a.

_____. *Eu tenho medo de ficar afeminado: performances e convenções corporais de gênero em espaços de sociabilidade homossexual*. *Revista do NUFEN*, Belém, v. 4, n. 1, p. 73-87, 2012b.

_____. Encontros e Desencontros: uma etnografia das relações entre homens homossexuais em espaços de sociabilidade homossexual de Belém, Pará. Dissertação (Mestrado), Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Pará, Belém, 2012.

RIBEIRO, Milton. Na rua, na praça, na boate: uma etnografia da sociabilidade LGBT no circuito GLS de Belém-PA. Dissertação (Mestrado), Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Pará, Belém, 2012.

ROCHA, Ane Talita da S. Construindo desejos e diferenças: uma etnografia da cena indie rock paulistana. Dissertação (Mestrado), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

RODRIGUES, Carmem Izabel. *Vem do bairro do Jurunas: sociabilidade e construção de identidades em espaço urbano*. Belém: Editora do NAEA, 2008.

ROXIE, Marilyn. O que é gênero queer? In: *Coletivo Safira*, Salvador, v. 1, p. 1-18, 2013.

SANTANA, Lorena de Lima Sanches. 2014. Geografia e Violência na Periferia de Belém: Uso do Território, Produção do Espaço e Índices de Homicídios nos Bairros do Guamá, Terra Firme e Jurunas. Belém-PA. Anais do VI Congreso Iberoamericano de Estudios Territoriales y Ambientales, São Paulo, 2014, p. 2580-2596.

SARAIVA, Camila Pereira. A periferia consolidada em São Paulo: categoria e realidade em construção. Dissertação (Mestrado), Programa de Pós-Graduação em Planejamento Urbano e Regional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.

SIMÕES, José Alberto e CARMO, Renato Miguel do. Introdução. In: _____. (orgs.). *A produção das mobilidades: redes, espacialidades e trajectos*. Lisboa: ICS – Imprensa de Ciências Sociais, 2009, p. 17-24.

SIMÕES, Júlio Assis. Marcadores de diferença na “comunidade LGBT”: raça, gênero e sexualidade entre jovens no centro de São Paulo. In: COLLING, Leandro (org.). *Stonewall 40 + o que no Brasil?* Salvador: EDUFBA, 2011, p. 157-173.

SIMÕES, Júlio Assis e CARRARA, Sérgio. O campo de estudos socioantropológicos sobre diversidade sexual e de gênero no Brasil: ensaio sobre sujeitos, temas e abordagens. *Cadernos Pagu*, Campinas, v. 42, p. 75-98, 2014.

SIMÕES, Júlio Assis *et al.* Jeitos de corpo: cor/raça, gênero, sexualidade e sociabilidade juvenil no centro de São Paulo. *Cadernos Pagu*, Campinas, v. 35, p. 37-78, 2010.

STRAUSS, Anselm L. *Espelhos e Máscaras: A busca da identidade*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1999.

VELHO, Gilberto. *Individualismo e Cultura: Notas para uma Antropologia da Sociedade Contemporânea*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

VERGOLINO e SILVA, Anaíza. *O tambor das flores: uma análise da federação espírita umbandista e dos cultos afro-brasileiros do Pará (1965-1975)*. Belém, PA: Paka-Tatu, 2015 [1976].

VILHENA, Ana Paula Mendes Pereira de. Eles são os considerados do setor: uma etnografia sobre sociabilidade e consumo entre jovens das equipes nas festas de aparelhagem em Belém do Pará. Dissertação (Mestrado), Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Pará, Belém, 2012.

VILLANI, Maycon Lopes. Para não ser uma bicha da favela: uma etnografia sobre corpo, sexualidade e distinção social. Dissertação (Mestrado), Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2015.

WESTON, Kath. Get Thee to A Big City: Sexual Imaginary and The Great Gay Migration. *GLQ: A journal of Lesbian and Gay Studies*, United States of America, v. 2, p. 253-277, 1995.

Sites pesquisados

<<https://www.festivaldorio.com.br/br/filmes/favela-gay>>, acesso em 16 de outubro de 2024.

<<https://www.geledes.org.br/periferia-trans-a-luta-lgbt-na-perspectiva-das-quebradas/>>, acesso em 16 de outubro de 2024.

<<https://we.riseup.net/assets/138108/O%20que%20é%20gênero%20queer.pdf>>, acesso em 16 de outubro de 2024.

Itinerarios urbanos, lugares de encuentro y sociabilidad homoerótica en la ciudad de Puebla, México

Manuel Méndez Tapia, BUAP, México

Mauricio List Reyes, BUAP, México

Introducción

Desde la segunda mitad del siglo XX, los estudios urbanos han tenido un desarrollo importante que ha permitido comprender no sólo las dinámicas espaciales, sino lo que ello supone para las prácticas sociales de sectores muy diversos que transitan, viven, se apropian, imaginan y hacen las ciudades. A pesar de su importancia relativa, en general las investigaciones realizadas ponen poca atención a lo que supone la vida sexual en la cotidianidad de las urbes. En este sentido, en este texto nos hemos propuesto plantear una mirada respecto de las dinámicas que viven los varones gay en el contexto de la ciudad de Puebla, una de las capitales más importantes de México. Nos interesa observar de qué manera el homoerotismo masculino habilita una serie de dinámicas urbanas que se han venido transformando en las últimas décadas, en parte relacionadas con el uso de los medios digitales para lograr encuentros sexuales que se presuponen efímeros. En conjunto, dichos cambios socioculturales retratan la complejidad de la sociabilidad homoerótica en escenarios sociales marcados por la tensión entre oleadas conservaduristas sobre la sexualidad y diversas aperturas eróticas.

Las transformaciones registradas en los últimos lustros respecto a la visibilidad y reconocimiento de derechos de los sujetos LGBT+ en México han permitido que se presenten dinámicas de interacción y socialización diversas en los espacios urbanos, en buena medida

mediadas por las aplicaciones de contactos de las tecnologías de la información. En este texto pretendemos ilustrar algunos de estos cambios socioculturales con relación a ciertas dinámicas sexoafectivas de la sociabilidad homoerótica en la ciudad de Puebla, un escenario relevante por su importancia geográfica, económica y demográfica en el centro del país.

1. Caracterización urbana de Puebla

La Zona metropolitana de Puebla-Tlaxcala es la cuarta más grande del país con una población aproximada de 3.2 millones de habitantes. Ubicada al oriente de la capital del país, a poco más de cien kilómetros, se destaca por su actividad industrial enfocada principalmente al armado de vehículos automotores (Volkswagen y Audi), así como por una amplia oferta educativa a nivel superior que concentra, además de las instituciones públicas, a campus de las instituciones privadas más importantes del país. Esta ciudad es, asimismo, el punto de conexión con el oriente, sur y sureste del país, por lo que tiene una enorme importancia económica, social y política al interior de México. Hay que señalar asimismo su enorme diversidad étnico nacional compuesta por pueblos originarios y de migrantes españoles, alemanes, sirio-libaneses, franceses, entre otros.

Como muchas otras urbes del país, Puebla capital, se ha ido fragmentando, volviéndose heterogénea y compleja. El centro histórico y los barrios antiguos que lo rodean mantienen un aire provinciano, ya que muchas de las viejas casonas coloniales se resisten a caer ante los embates de la modernidad que poco a poco les ha ido ganando terreno. Es por ello que cada vez más hoteles, restaurantes y bares van ocupando las otrora residencias de los nativos poblanos. Nuevas imágenes de las calles centrales pretenden conectar lo tradicional con lo moderno, y con ello darle a la ciudad una fisonomía cosmopolita. Al mismo tiempo los recientes procesos de gentrificación con fines de explotación turística han llevado a la refuncionalización de una parte importante del patrimonio

arquitectónico y una creciente oferta de hospedaje, bares y restaurantes para un público igualmente diverso.

La fragmentación urbana ha marcado cada vez más claramente la separación entre las diversas zonas de la ciudad y los servicios que cada una de ellas ofrece. La vivencia urbana es heterogénea: las rutas de acceso, los problemas de tránsito y hasta la escala son distintas si se trata de los nativos de la región o de los turistas que a diario recorren sus calles. El turismo se ha apropiado de ciertas zonas, y es evidente que la céntrica mantiene su relevancia como punto principal de atracción por la concentración de servicios.

Debido a la importancia de los monumentos coloniales que pueblan todo el centro, en 1987 la ciudad de Puebla fue nombrada Patrimonio Cultural de la Humanidad por la UNESCO. Gracias a esa declaratoria, la ciudad ha ido avanzando en la idea de conservación del patrimonio, con un sentido fundamentalmente turístico. Poco a poco se han ido retirando los obstáculos visuales para quienes desean admirar las fachadas de edificios civiles y religiosos de las áreas centrales, con lo cual la imagen urbana ha mejorado notablemente

La capital angelopolitana tiene muchos visitantes. Por un lado, están quienes, en camino a otros destinos (Oaxaca, Veracruz, Tabasco, la Ciudad de México), suelen hacer en ella una escala de descanso, recreación o para algún otro fin. Por otro lado, están quienes la convierten en el destino específico de un viaje, ya sea en transporte público, turístico o en auto particular. Asimismo, es un destino para viajeros capitalinos de fin de semana, muchos de los cuales permanecen en ella sólo unas cuantas horas. Esto contribuye a aumentar la complejidad de las dinámicas turísticas que se viven en la ciudad. No obstante su importancia histórica, arquitectónica, cultural y educativa, lo que haría suponer una mayor presencia de otro tipo de visitantes, los datos obtenidos revelan que el “turismo de negocios” continúa siendo el más importante a lo largo de todo el año, seguido por el turismo cultural.

Relativamente lejos del centro, al sur y al poniente de la ciudad, se han venido desarrollando zonas residenciales para sectores de clase media alta que han logrado concentrar bienes y servicios necesarios para evitar circular por otras zonas de la ciudad. Al mismo tiempo migrantes de otras entidades del país se han venido asentando en la zona norte y oriente de la capital tanto en barrios populares como en asentamientos irregulares que resaltan las desigualdades sociales, cada vez más contrastantes.

Todas estas características le imprimen cierto cosmopolitismo a la ciudad, haciéndola atractiva. Hay que señalar que, estando enclavada en una amplia zona metropolitana, atrae cotidianamente a habitantes de pequeñas poblaciones que acuden a estudiar, realizar actividades comerciales o a laborar principalmente, lo que lleva a que tenga una gran población flotante. Hay que decir que entre esos que circulan cotidianamente o los fines de semana, algunos lo hacen con fines sexuales.

El ejercicio anónimo y clandestino de la sexualidad es una realidad innegable; sobre todo la practicada por varones (muchos de ellos casados), que niegan cualquier identificación a partir de sus deseos homo-eróticos. De ahí el frecuente uso de establecimientos de sauna como espacios ocultos y solapados. Así pues, el turismo sexual aquí es practicado por hombres de procedencia principalmente nacional (aunque no exclusivamente), que tienen información de los sitios de la ciudad de Puebla en los que pueden llevar a cabo encuentros clandestinos. Al mismo tiempo hay otro sector de varones quienes acuden a sitios creados expreso para ese encuentro entre varones y que encuentran pertinente esa oferta para el ejercicio de la sexualidad.

A lo largo del trabajo de campo llevado a cabo en el marco de diversas investigaciones (TEUTLE 2007; LIST, TEUTLE y ENRÍQUEZ 2020; LIST y TEUTLE 2013; GONZÁLEZ 2014; HERNÁNDEZ 2018; LÓPEZ 2020; MÉNDEZ 2023) se ha podido identificar numerosos casos de sujetos que ejercen su sexualidad de forma anónima en una diversidad de sitios dispersos en la capital del estado, como el del padre de familia y divorciado procedente

de Tlaxcala que venía a Puebla a socializar en los sauna, y el del chofer de un autobús foráneo que afirmaba no ser homosexual, y que ya casado había descubierto su gusto por las prácticas sexuales con otros hombres, las cuales procuraba mantener “lejos” de su lugar de residencia.

En los últimos años se ha diversificado la oferta de espacios para la sociabilidad de varones con fines sexuales, desde los ya mencionados saunas, clubes de sexo, reuniones privadas, entre otras, además de la consabida posibilidad de la utilización de las aplicaciones de internet para el encuentro sexual. Algunos empresarios poblanos han encontrado la posibilidad de generar una oferta de lugares de socialización lo suficientemente atractivos como para reunir a consumidores jóvenes, dispuestos a desembolsar su dinero en una noche de diversión, en establecimientos en los que hay una mínima inversión en infraestructura y mantenimiento con lo cual siguen siendo rentables a pesar de que no reciban a una numerosa clientela.

Desde hace mucho tiempo, los baños saunas han sido reconocidos como espacios privilegiados para el encuentro homoerótico por buena parte de la población. Particularmente interesantes son las salas colectivas de varones en los baños públicos, algunas de ellas con gran trayectoria y tradición. Hay que mencionar que particularmente la ciudad de Puebla, históricamente ha sufrido por la insuficiente infraestructura hidráulica y escasez de agua, por lo que muchos de esos establecimientos han permanecido funcionando durante muchas décadas enclavados en barrios tradicionales de la ciudad, y a los que han acudido las familias al menos en visitas semanales, sin que ello haya evitado los encuentros sexuales clandestinos tanto en salas colectivas como en los espacios privados. Es por ello que a pesar de que muchos dueños de establecimientos conocen el tipo de prácticas sexuales que en ellos se desarrollan, fingen desconocer el hecho para evitar alejar a la clientela regular que se ha “apropiado” de dichos sitios para dichos encuentros anónimos.

Evidentemente, la dinámica de las relaciones en sitios públicos en condiciones de clandestinidad es muy distinta a la que se da en los sitios abiertamente “gay”. Por su puesto, en ello influye de manera muy importante la ubicación, el costo y el tipo de servicios, las posibilidades del uso del espacio, quiénes lo frecuentan, cómo y de dónde llegan. Así pues, es posible reconocer dos tipos distintos de lugares: aquellos que han sido instituidos para favorecer los encuentros y las relaciones sexuales entre varones, y los que, mediante un proceso paulatino de apropiación, han pasado de ser espacios homo-sociales de varones para ser espacios homo-eróticos clandestinos, como los baños públicos, los cines para adultos y los mingitorios de establecimientos diversos.

En ese sentido, cabe mencionar que varios de los sitios que serán mencionados en el presente texto se encuentran situados en puntos intermedios entre la autopista que conecta el centro con el oriente del país y el centro histórico de la ciudad, en donde igualmente se encuentra ubicada la central de autobuses que llegan procedentes de diversos puntos del país. Esta ubicación estratégica facilita el acceso y estancia de su clientela local y foránea.

Entre los primeros lugares puede citarse “Las termas”, un sitio que resultó muy novedoso en su momento (finales de los años noventa del siglo XX), por estar enfocado a una clientela específicamente gay, y que en sus primeros años tuvo un éxito inusitado como destino para el turista sexual. Como refiere uno de los tantos entrevistados de las investigaciones que hemos desarrollado, para la población gay de la capital mexicana la noticia de la existencia de ese sitio fue un verdadero acontecimiento, por encontrarse ubicado en una ciudad cercana a la capital del país, lo que facilita acudir a él de manera frecuente, y por ser estar ubicado en una urbe que se ha distinguido por su carácter conservador y religioso.

Había muchos amigos que cada rato iban a “Las termas”, ellos encantados. Algunos, en especial estos amigos que se iban cada quince días, eran muy “de clóset” en México, pero iban a Puebla y

allá se “deschongaban”. Conocían a la gente, se saludaban y echaban mucho relajo. (Isaías) (LIST y TEUTLE, 2013, p. 5)

Actualmente, este sitio sigue siendo muy concurrido los fines de semana, tanto por poblanos como por turistas procedentes de diversas partes del país y del extranjero, reuniendo a algunas decenas de visitantes que interactúan con los *habitués* del lugar. Pasaron varios años antes de que se estableciera un segundo sitio de este tipo, aunque en condiciones distintas y para otra clase de público, lejos del centro de la ciudad, pero relativamente cerca de las terminales de autobuses. Ubicado en una zona más popular, “El Ático” está dirigido a un público de menores ingresos y con unas instalaciones más modestas y hasta descuidadas, de acuerdo con la percepción de algunos usuarios. Este puede considerarse un ejemplo de los sitios en los que los empresarios invierten lo mínimo en infraestructura y servicios con la certidumbre de que a pesar de la incomodidad y molestia de los clientes, seguirán acudiendo debido a la escasa oferta de establecimientos de su tipo en la región.

Posteriormente, hace alrededor de 4 años, se estableció otro sitio cuyas características son completamente opuestas al Ático: en una de las zonas con mayor actividad comercial de la ciudad, y conocida por ser un punto que conjunta oficinas, bares, restaurantes e instituciones educativas, se haya el “Adán”, un baño de vapor abiertamente gay y con costos de entrada y de consumo más elevados que Las Termas, y el Ático. Dado sus precios y su ubicación, este establecimiento va dirigido a un segmento de hombres de clase media, mayoritariamente habitante de la ciudad de Puebla, que se encuentra en condiciones de desembolsar en una visita al lugar una mayor cantidad de dinero de lo que se haría en otros sitios de la ciudad pero que a la vez demanda mejores instalaciones y servicios.

Cabe mencionar que podemos identificar, cuando menos, cinco sitios más ofertados para encuentros sexuales entre varones, además de muchos otros que han tenido una existencia efímera: algunos duraron pocos meses, incluso solo unas cuantas semanas,

y uno más, el “Latin Club”, una casa de una planta en una zona muy céntrica de la ciudad, que era muy frecuentado los fines de semana —y, entre semana, particularmente los lunes —, aunque durante la pandemia cerró definitivamente sus instalaciones. Aunado a estos espacios, hay otros más que, sin ser establecimientos “formales”, convocan esporádicamente al encuentro sexual entre varones de manera más o menos clandestina: fiestas privadas y reuniones en moteles por invitación personal o mediante grupos cerrados de WhatsApp y Telegram.

En contraste con estos espacios, se encuentran diversos baños públicos de vapor en la ciudad que, si bien son propuestos para población “en general”, se han dado a conocer “de boca en boca” como lugares que toleran el sexo entre varones, es decir, no están abiertamente dirigidos a dicha población, sin embargo, “permiten” la generación de dinámicas sexoafectivas entre varones, con días y horarios establecidos de manera específica para ello. Asimismo, habría que apuntar que, tras el uso intensificado del internet, actualmente existen sitios web que se especializan en dar a conocer los lugares más inhóspitos e impensables en donde ocurren encuentros sexuales o “ligue” entre varones, como parques, baños de centros comerciales, terminales de autobuses o en la vía pública en general.

Como apreciación general, podríamos convenir que los hombres que suelen acudir a sitios -como los arriba mencionados- van buscando un encuentro sexual, no obstante, consideramos que en tales espacios no solo acontece sexo, sino que se despliega toda una serie de dinámicas sexoafectivas y de sociabilidad homoerótica, con base en lo cual optamos por pensarlos como *espacios coreográficos de deseo, erotismo y poder* (MÉNDEZ, 2018). Consideramos, además, que se asume el hecho de que un porcentaje importante de los asistentes son jóvenes, sin embargo, también hay hombres maduros o *envejecidos* cuyas formas de interacción son diversas, por ejemplo, algunos acuden sólo en plan de espectadores y no participan —o al menos no regularmente — en dichas prácticas sexuales. Y también, en esta apertura de

intersecciones identitarias, no solo está presente el tema de la edad, sino del cómo se actúa la representación de ciertos posicionamientos sexogénicos, lo que significa que no todos los varones se reconocen como homosexuales o gays, sino que la clandestinidad, o el llamado a la invisibilidad estructural de la homosexualidad, puede hacer presencia en la no explicitación del homoerotismo en términos de enunciación personal; de tal modo que hay quienes parecen aprovecharse del anonimato que brinda una ciudad extensa, y quizás lejana, para socializar con otros varones en estos contextos, al margen de una vida personal “discreta” o de una relación matrimonial en clave heterosexual.

Por supuesto, la clase social también es muy diversa, pues hay muchos sujetos que aprovechan sus labores como transportistas o comerciantes, por ejemplo, para acudir a esos sitios durante su estancia en la ciudad, y hay quienes aparte de visitar estos sitios viajan específicamente a Puebla para visitar los bares, las discotecas y, por supuesto, aquellos sitios en los que sea posible tener un encuentro sexual en un itinerario que puede durar todo el fin de semana. Es importante destacar el hecho de que muchos de estos visitantes buscan espacios clandestinos en los cuales el anonimato les permita mantener su orientación sexual oculta, sobre todo para sus allegados.

2. La gran ciudad, el sitio de la sexualidad

Quienes no poseen nada, se dice, pueden al menos poseerse entre sí. Tal vez porque tienen una sensación menos viva de ser los dueños de su cuerpo. (FOESSEL, 2023, p. 12)

No hay duda de que la emergencia del sida de los años 80 junto con el avance de los discursos conservadores y el pánico sexual generado por estos puso en el centro de la atención a nivel global a la sexualidad. Si bien los movimientos feministas ya desde los años 60 y 70 habían desarrollado una importante lucha por el reconocimiento de derechos sexuales y reproductivos, el vuelco

que dio la pandemia del sida obligó a pensar las identidades de género y sexuales desde una nueva óptica. Desde entonces el empuje dado por los movimientos sociales y las organizaciones de la sociedad civil presionaron a los órganos legislativos en distintos contextos nacionales a ir aprobando cambios legales en favor de mujeres y personas LGBT+. Por supuesto esos cambios jurídicos por sí mismos no resuelven las situaciones de discriminación y violencia que se viven en los contextos urbanos a los que nos estamos refiriendo, pero abren la posibilidad de ir construyendo lo que RAUPP (2007) nombra como “un derecho democrático a la sexualidad”.

La democracia sexual, entendida en términos de políticas de equidad de género y reconocimiento de la diversidad sexual y de género, aunque loable en sus ideales, no es ajena a la rearticulación de cierta jerarquía sociosexual, en la que, junto al heterocentrismo imperante, se generan nuevas homonormatividades en las que la familia y la pareja como modelos hegemónicos de organización social siguen siendo centrales (SABSAY, 2011 32).

En ese sentido, es claro que en un contexto como el de la ciudad de Puebla, en el que se dan grandes desigualdades sociales y económicas, igualmente se reproducen otras jerarquías en el campo sexual, en donde igualmente se dan formas de desigualdad y violencia. En este sentido, dentro del campo del homoerotismo masculino se reproducen formas de exclusión y discriminación como edadismo, el clasismo, el capacitismo, la gordofobia, entre otras.

La investigación etnográfica en México ha mostrado la relevancia del anonimato en las prácticas sexuales como un elemento que impulsa su dinamismo. Ya mencionábamos antes que muchos varones acuden a la capital del estado para asistir a esos múltiples sitios para el encuentro sexual, sin embargo, la sexualidad trasciende a muchos otros ámbitos sociales.

Los estados de Puebla y Tlaxcala ubicados muy cerca de la capital del país reúnen entre ambos cerca de 8 millones de

habitantes en cientos de localidades rurales mayoritariamente, y muchas de ellas con características étnicas que las hacen distintivas.

En un contexto como el poblano, caracterizado por una amplia oferta educativa a nivel superior, el de jóvenes es un sector de gran relevancia para pensar las dinámicas a las que nos estamos refiriendo en este texto. En este sentido, para muchos adolescentes que experimentan deseos homoeróticos, la trayectoria educativa ha sido clave para tomar distancia de sus localidades de origen y poder ejercer su sexualidad sin el riesgo de ser descubiertos y eventualmente violentados por la familia. Por ello y considerando que el tamaño de muchas de esas localidades conlleva la ausencia de oferta educativa en niveles de educación media y media superior, un sector de esos adolescentes queda fuera de esos niveles escolares, pero otra parte de ellos se insertan en instituciones educativas más o menos cercanas a sus domicilios. En algunos casos ello implica desplazarse cotidianamente varios kilómetros en transporte público o a pie, y en otros hospedarse en albergues o en casa de familiares lejos de la supervisión parental. En las entrevistas que hemos realizado, son esas las ocasiones en las que suele darse la iniciación sexual (LIST, 2022). Más tarde, quienes aspiran a ingresar a una institución de educación superior, deben trasladarse a sitios más lejanos con lo cual, la separación se vuelve semipermanente y sólo algunos días al año se regresa a la comunidad.

Es entre esos últimos jóvenes que hemos llevado a cabo cierto trabajo de investigación lo que nos ha permitido conocer, a través de sus testimonios, lo complejo que resultó en su momento explorar su propia sexualidad, ya fuera en solitario o con la compañía de amigos o parientes más o menos de su edad, primero explorando los cuerpos y descubriendo sensaciones, para más tarde teniendo prácticas sexuales variadas, pero siempre a escondidas y con temor de ser descubiertos.

Quienes migraron para llevar a cabo estudios superiores refirieron que los contextos urbanos donde se ubican las instituciones de educación superior tenían características que

hacían viable el ejercicio de la sexualidad con otros varones con relativa seguridad. Se puede decir que el aspecto que tuvo más relevancia fue el anonimato. Así, pasar desapercibido, no ser conocido, puede establecerse como un elemento fundamental en los procesos de constitución del sujeto gay, o de ciertos sujetos gays que descubren en la condición anónima un referente importante para ejercer sus prácticas sexuales; ahora bien, ¿cómo se relaciona esta consideración con una “vida gay urbana” atendiendo las particularidades de una ciudad como Puebla?

3. Vida gay urbana

Al respecto de estas interrogantes, proponemos retomar un artículo de investigación publicado hace más de 20 años con la intención de generar una reflexión que, por contraste temporal, nos de algún indicio acerca de cómo los procesos de constitución de la vida gay urbana se transforman históricamente y también que nos permita repensar cuáles son los hilos conductores que aparecen a modo de una constante respecto a las prácticas socioculturales que son específicas de sujetos gays con relación a sus interacciones sexo afectivas.

El artículo en cuestión, denominado “Al encuentro de la vida gay urbana” (LIST, 2001), se proponía demostrar cómo es que los varones gays incorporaban la cotidianeidad de la vida urbana de la Ciudad de México usando espacios creados para dicha socialización así como apropiándose de otros sitios. Para emprender tal análisis, se partió de retomar los conceptos de “lugar antropológico” y “no lugares” propuestos por Marc Augé, teniendo en cuenta que la distinción entre unos y otros radica en que, según el mismo autor, los primeros se encuentran cargados de sentido. No obstante, a diferencia de Augé, y repasando en la multiplicidad de lugares de sociabilidad gay, se planteó que los “no lugares” son sitios donde “sectores marginales o clandestinos establecen sus redes de relaciones y se apropian de ellos cargándolos de sentido” (p. 3).

Esto significa, desde una *geografía gay*, que la construcción de espacios para la socialidad entre varones implica el reconocimiento de diversas posibilidades que van desde “un ligue discreto hasta un encuentro sexual cuyo límite es establecido por los propios sujetos de acuerdo con su intrepidez, imaginación o fantasía” (pág. 74) de este modo, la variedad de tales espacios (restaurantes, parques, cantinas, deportivos, vapores, gimnasios, calles, vagones de metro, entre otros) da cuenta no solo de ciertas estructuras físicas sino de itinerarios que marcan los encuentros los cuales pueden examinarse en función de rutas de interacción que se encuentran condicionadas por la clase social y los intereses en materia de diversión, entre otros elementos. Además, es importante mencionar que dichos lugares no solo deben ser pensados como marcas geográficas, sino como espacios de socialización caracterizados por señales, códigos lingüísticos, interacciones, así como en función de una diversidad de recorridos ciudadanos.

Ahora bien, el artículo en cuestión se centraba socio-espacialmente a finales de la década de los noventa, en la capital del país, lo cual, como ya apuntábamos, nos incita a reflexionar sobre lo que ocurre cuando trasladamos esta óptica a un contexto contemporáneo en la ciudad de Puebla, a la que previamente ya describíamos en el inicio de este capítulo. En una era de diversificación cultural y de consumo, así como de creciente digitalización en muchas áreas de la vida urbana, ¿podemos seguir pensando en itinerarios urbanos para dar cuenta de un cierto tipo de relación geográfica entre espacios físicos y sociabilidad gay?

Vale la pena señalar que quizás una de las transformaciones más importantes en este sentido radica en las formas en las que han operado los itinerarios sexuales. Como decíamos, hasta principio del siglo XXI, dichos itinerarios partían de los espacios físicos ya fuera de sociabilidad, cruising o encuentro sexual, y podían incluir otros variados como bares, discotecas, u otros sitios de diversión diurna y nocturna. El desarrollo de las tecnologías digitales transformó profundamente esos itinerarios al tener como punto de partida sitios de internet o aplicaciones de citas cuya premisa es frecuentemente el

encuentro sexual inmediato. De tal forma, que en muchas ocasiones el itinerario no incluye otros sitios públicos de diversión o sociabilidad y por tanto de tránsito por el espacio urbano.

Y siguiendo esa misma línea de análisis: ¿cómo se ha transformado la vida gay urbana en Puebla, tomando en cuenta su anclaje conservador, su mezcla entre lo tradicional y lo cosmopolita, su heterogeneidad sociocultural, así como la incorporación de lo digital en el ligue y el cruising gay?

Para explorar este punto y ejemplificarlo de forma empírica, retomaremos de forma breve algunos registros parciales de un trabajo etnográfico que recientemente comenzamos en la ciudad de Puebla¹ y que tiene por objetivo general identificar, en distintos lugares de sociabilidad homoerótica, cómo operan ciertos cruces entre el amor, el sexo, el consumo de diversas sustancias asociadas con la maximización del placer sexual y el virus de inmunodeficiencia adquirida (VIH), así como la manera en que una serie de figuraciones e imaginarios circulan a través de ciertos objetos materiales. La intención no es profundizar en dicho trabajo ni en algunas de sus consideraciones analíticas, sino recuperar algunas observaciones iniciales respecto a algunas dinámicas parciales de la socialidad gay “contemporánea” en lugares de encuentro y el modo en que pueden generarse ciertas transformaciones históricas que modelan los flujos sexoafectivos entre varios sujetos gays.

4. La oficina

A unas pocas cuerdas del zócalo de Puebla -la plaza principal de la ciudad-, hay un lugar para encuentros sexuales entre varones que parece una burbuja de deseo atrapada en el tiempo: “La

¹ En las observaciones y los registros etnográficos también colabora un estudiante de Doctorado del Colegio de Antropología Social de la BUAP: Emilio Márquez; si bien su acento está puesto en una línea de investigación que explora los procesos de envejecimiento de varones homosexuales en Puebla.

oficina", un lugar que es una referencia habitual para muchos varones gays de la ciudad, al parecer, porque es ubicado por ser uno de los pocos sitios de este tipo en el centro histórico. Su existencia, además, circula a través del "boca en boca" o por medio de alguna que otra referencia en páginas de internet dedicadas a reseñar sitios gays poblanos, pero nada más, porque "La oficina" no cuenta con página propia en *Facebook* ni en *Instagram* y solo recientemente abrió una en la red social X. Su abandono en redes parece proporcional al abandono físico en que se encuentra a causa de una evidente falta de mantenimiento. Como se notará, estas características también se relacionan con el público al que va dirigido: sujetos que destinan escasos recursos a un rato de esparcimiento con fines sexuales.

La entrada del lugar, de techo alto y puertas muy abiertas, disimula bastante bien las explosiones cuantiosas de fluidos y gemidos que acontecen adentro, al fondo, todo ello en el registro afanoso de lo oscuro. Pero la penumbra no es de un solo tono, no corresponde solo con una vivencia emotiva y tampoco es una experiencia meramente visual. Hay todo un juego de contrastes que avivan las posibilidades de lo visible y lo decible. Al llegar, ningún letrero que indique el camino y nada que haga alusión a alguna referencia identitaria de lo gay, si acaso, referencias implícitas a lo *marica barrial*: una casona histórica cuyas paredes se encuentran descarapeladas, una bandera arcoíris colgando de una terraza de un negocio vecino y una música algo estruendosa que proviene del interior y que, hablando de contrastes, es un contrapunteo sigiloso pero directo contra el sitio que queda exactamente enfrente: un *bar de heteros, para heteros, con ambiente hetero; hetero barrial*, pero hetero a final de cuentas.

Aquí, en el lugar de encuentro, es otra cosa: una mezcla de sonidos, con una secuencia ilógica pero que delata otra manera sensorial de conectarse auditivamente: "Voulez vous" del grupo musical Abba, canciones melosas del maravilloso galán ochentero Eros Ramazzotti, mucha música electrónica, Britney Spears, pop de los 90. A decir verdad -una verdad marica-, sí se descubre algo de lógica

en esas secuencias: el chico que pone la música pone su *playlist*, pero también, de vez en cuando, la intercala con otras canciones que, a decir de otro de los trabajadores del sitio, a veces son solicitadas en la recepción del lugar por parte de los chicos que acuden a este local a buscar algún encuentro. Dice el trabajador que hay quienes le piden “música para coger”, como música de *anime*. Habrá que explorar más a detalle cuál es o en dónde se afianza esa atribución de sentido, por ejemplo, qué recuerdos despliega tal o cual canción, o qué ritmos corporales y remembranzas afectivas activan.

Entonces, la *playlist* y el chico de la barra de recepción: un tímido joven de no más de 19 años, delgado, bajo de estatura, personificando el papel de guardián, de vigilante, de celador, de cadenero. Te pide el costo de la entrada (25 pesos) y te recibe tus cosas para guardarlas en una especie de bodega malhecha que queda justo al lado de su centro de trabajo, en donde se haya la computadora en la que hace todo el registro de quienes van acudiendo al local -a veces son 20, a veces más de 30 asistentes-. Además, cada hora se va incrementando el precio: la segunda hora son otros 15 pesos y así sucesivamente. Un costo muy accesible² tomando en cuenta que no hay nada más en lo que desembolsar: a diferencia de otros sitios, aquí no se vende nada, ni cigarros, ni cerveza, ni agua ni alimentos.

Otra característica peculiar: nadie se desviste, todos se encuentran vestidos. Será por las particularidades del espacio: da la impresión de que hace cualquier cantidad de años esa casona era una especie de vecindad de techos altos, áreas comunes amplias y muy al fondo, una zona pequeña al aire libre, aunque cubierta por una tela sucia y maltrecha; así, cuando llueve, el agua logra llegar al suelo y los encharcamientos permiten quizá remojar las suelas de los calzados, las cuales, al interior de los cuartos oscuros, se encuentran encharcadas pero de otros fluidos: principalmente semen y saliva de la que escupen varios de los chicos al terminar de hacerle sexo oral a alguien.

² El pago no excede el equivalente a 4 dólares.

Para llegar a esos dos cuartos oscuros, muy al fondo de la casona, hay que atravesar un pasillo en el que se observan cabinas con computadoras bastante viejas. Al parecer los equipos tecnológicos no funcionan, solo están ahí para recordar algún tiempo otro en donde la gente acudía a los denominados “ciber cafés” para utilizar el internet, antes de que la conectividad en red se convirtiera en una cosa masiva y generalizada. 14 computadoras a lo largo del pasillo dejan evidencia de un tiempo atrás, de un consumo otro, de una manera de socializar espacialmente distinta, si bien el chico de recepción opina que es muy probable que esas computadoras en realidad nunca hayan funcionado y que siempre sirvieron como una manera de encubrir lo que realmente pasaba ahí dentro, para lo que estaba destinado a servir aquel lugar: sexo entre varones.

Ahora bien, del otro lado de ese pasillo, en dirección opuesta de los dos cuartos oscuros, hay otro espacio cerrado en el que se encuentra el área de baños: 6 compartimentos con sus respectivos inodoros y dos lavabos, sin agua, en un área común. Además, un fuertísimo olor a caño que parece no incomodar a quienes se posan muy quietamente fuera de los cuartos a esperar a alguno con el que hagan ligue y que decidan pasar juntos al compartimento. Algunos llegan a dejar las puertas entreabiertas, pero es más habitual que, en cuanto entren, cierren la puerta con la manija. Así, solo se escuchan gemidos, más gemidos y ocasionalmente algún intercambio sigiloso de palabras.

Del otro lado, en los dos cuartos oscuros, el sexo privado hace copresencia con la exhibición pública del acto sexual. Esto es así: en las áreas comunes difícilmente se aprecian prácticas sexuales, a no ser por algún toqueteo fugaz, por un faje en una de las esquinas, al lado de alguna de las computadoras o, solo en una ocasión en el que un chico, sentado en uno de los compartimentos, se dejó hacer sexo oral por otro chico que lo devoraba frenéticamente. Entonces, dentro de los cuartos oscuros, la coreografía del deseo, en la antesala del toqueteo público, implica que cada uno de los chicos que entran se queden recargados en la pared, cada quien busca su

lugar, se cruza de brazos, se llevan las manos dentro del pantalón, o empiezan a buscar algún roce más o menos discreto. De pareja en pareja empieza el estallido de manoseos, de besos, de frotamientos. Y así, como reacción en cadena, de pronto se hacen tumultos por 2, 3, 4 o más de 6 personas.

La alusión al sexo privado significa varias cosas: la primera, los tumultos se hacen al fondo del cuarto oscuro, es decir, siempre en la parte más oscura del espacio, donde casi no hay luz; y más o menos lo mismo sucede en el cuarto de al lado; un poco más chico y con una banca al fondo, los chicos se amontonan en un rincón del cuarto, precisamente donde hay menos luz. La oscuridad, de este modo, es un código socioespacial importante para llevar a cabo el sexo público. Pero la privacía del sexo aparece de otras formas: nadie se desnuda, o digamos, solo se desnudan las partes del cuerpo necesarias para llevar a cabo tal o cual acto sexual. Quien penetra solo se baja los pantalones a medio muslo, mas no se despoja de su camisa, playera, sudadera o chamarra, o cualquier cosa que lleve puesta. El penetrado, tampoco se desprende de sus pantalones, solo los baja también, muy prudentemente, hasta medio muslo o hasta media pantorrilla. Se podrá pensar que esto se debe a que la vestimenta, como otro de los códigos particulares de este sitio, implica la dificultad para poder deshacerse del ropaje, de tal forma que, a diferencia de otros lugares de encuentro donde se anda totalmente desnudo o, a lo más, solo acompañado de la ropa interior, en este lugar hay que cuidar las pertenencias, o sea, objetos propios que se vuelven parte encarnada de las interacciones sexuales, para destacar: el teléfono celular.

Cuando comenzamos con las observaciones en este lugar, una de las cuestiones que más nos llamó la atención fue que la mayoría de la gente hace uso del celular dentro de las instalaciones: lo usa para pasar el rato mientras esperan un encuentro, lo utilizan también para iluminar un poco los cuartos oscuros cada que entran y mientras se acostumbran los ojos al oscurecimiento profundo, pero también los usan para una vía alterna de contacto: aplicaciones de ligue, en particular, *Grindr*. Curioso que, al mismo

tiempo que se recorren los pasillos o se hace búsqueda de algún tocamiento, también hagan uso de la aplicación para concretar algún encuentro sexual. Al abrir la aplicación, 6, 8 o más perfiles, todos ellos con la leyenda de “1 metro de distancia”. Pero a pesar de estar tan cerca, nadie se habla, lo que es más, el habla se activa a través de la red. Un mensaje dice: “te acabo de ver, me gustaste”, otro, un poco más serio o acaso un tanto enojado, decía: “¿por qué no te dejas agarrar la verga?”, un reclamo que, a nuestro parecer, tiene que ver con códigos del espacio que, si bien suelen estructurar las dinámicas, también son códigos que a veces son traspasados, reformulados. No hay consenso pleno de cómo deberían de funcionar todo el tiempo los roces y los acercamientos. El chico que reclamaba por *Grindr*, nos conduce a pensar en una consideración analítica reflexiva que ha estado presente en otros trabajos previos: *la obligatoriedad del sexo* por cuanto se hace significar que el sexo debe ocurrir, sí o sí, en un lugar de encuentro, con el inconveniente de que puede aparecer el convencimiento de que un cuerpo en un lugar de este tipo se haya a disposición, siempre, de quien le busca abordar, o de quien procura intentar hacerlo presa de su deseo.

Como se advierte en este breve relato etnográfico, habría cualquier cantidad de elementos que podrían describirse y analizarse con relación a este sitio u otros lugares de encuentro sexual, y también respecto a cómo en la vida gay urbana se habilitan escenarios de intimidad sexoafectiva que reavivan trazas históricas de la sociabilidad homoerótica: los cruces incesantes, caóticos e intempestivos entre la impaciencia erótica y la clandestinidad; los variados modos de la desnudez, la proximidad genital, las corporalidades danzantes, la gestualidad, la (in)visibilidad y el toqueteo — sentidos estos como códigos de interacción no verbal —; los recorridos sigilosos, las estampidas anónimas de placer y todo eso, y mucho más, en el marco estructural y estructurante de colisiones sociales entre formaciones morales que dictaminan lo que debe ser el *buen sexo* y múltiples formas de hallarse en la esfera del ejercicio sexual desde ángulos alternativos a una sola manera de vivir la sexualidad. Allí, entre

matices y entremedios, la *vida gay urbana* aún tiene mucho por exponer sobre formas audaces de entablar y experimentar circuitos homoeróticos de deseo.

Conclusiones

La presentación de algunas notas del trabajo etnográfico así como las referencias iniciales de este texto con relación al ejercicio de la sexualidad entre varones en una ciudad con las características socioculturales de Puebla, nos permite pensar sobre los ritmos afectivos, las reafirmaciones o descolocaciones identitarias y los itinerarios urbanos respecto a las trayectorias homoeróticas de varones desde un ángulo analítico adyacente a la heterolinealidad de la historia y a la imposición de la lógica crononormativa del tiempo. En otras palabras, nuestras investigaciones sobre la sociabilidad homoerótica en un contexto urbano dan cuenta que hay un dinamismo temporal muy presente en los circuitos de deseo homoeróticos, los cuales son primordialmente incesantes y cambiantes. Así, en oposición a una lectura de una progresión sexual por medio de la cual se asumiría que los ligues callejeros, los escenarios de encuentro “clandestinos” y el denominado *cruising*, entre otros marcadores espacio-temporales de las prácticas sexuales entre varones, se encuentran en una *fase* anterior a los vínculos habilitados tanto por la digitalización de los contactos, como por un escenario social que sería más *tolerante* a la homosexualidad y, por tanto, desdibujaría el carácter anónimo de las interacciones sexoafectivas, por nuestra parte notamos cómo se suscitan empalmes temporales sobre el deseo sexual, así como en sus búsquedas, sus concreciones y los espacios urbanos en que estos se dinamitan.

En ese sentido, habrá que seguir ahondando en el papel que juega la digitalización y la tecnología en los espacios de encuentro y cómo estos anclan determinadas formas de contacto en función de los sujetos que los habitan. Ello implica considerar, desde una lógica interseccional, cómo las prácticas se encuentran

condicionadas por marcadores sociales como la clase o la edad, pongamos por caso, la diversificación de los itinerarios urbanos y los modos de sociabilidad homoerótica en escenarios sexuales que lo mismo habilitan formas de proximidad corporal basadas en códigos de reconocimiento corporales compartidos — como la mirada o el roce, como una invitación no verbalizada para concretar un acercamiento —, o bien, un mensaje por medio de aplicaciones para citas; pero también eso implica considerar que en esas formas de diversificación y reconfiguración de los encuentros, esos mismos marcadores pueden operar, también, como criterios de selectividad o, inclusive, de exclusión social. Sin caer en una especie de pavor tecnofóbico, sería importante reflexionar acerca de cómo la incidencia de las tecnologías en la reconfiguración de los encuentros sexuales condiciona una manera de vivir el erotismo, si bien no creemos que cancele posibilidades de socialización.

Así, no solo es preguntarse sobre las formas en que “liga” la gente y los lugares donde lo llevan a cabo, sino qué nos dicen esas distintas formas de encuentro — de proximidad, pero también de rechazo — sobre la sensibilidad homoerótica en un contexto urbano con las características de una ciudad como Puebla. Finalmente, queda pendiente profundizar mucho más en algunos ejes que se derivan de nuestra propuesta analítica general, la cual consiste en trazar los múltiples recorridos urbanos de varones, aprehender sus historias eróticas y considerar los registros afectivos desde los que ocurren prácticas sexuales y modos de subjetivación del ser gay en un tiempo que no puede ser considerado contemporáneo, sino simultáneamente suspendido, continuo y diferido.

Referencias

FOESSEL, Michaël, *Barrio Rojo. El placer y la izquierda*. Buenos Aires: El cuenco de plata. 2023.

GONZÁLEZ Lezama, Jaime Nolberto. *Jóvenes gay y VIH-SIDA. La sexualidad después del diagnóstico*. Tesis de Maestría en Antropología Social. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. 2014.

HERNÁNDEZ Galván, Francisco *Desplazamientos homosexuales: subjetivaciones y narraciones identitarias de varones en la ciudad de Puebla*. Tesis de Maestría en Antropología Social, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. 2018.

LIST Reyes, Mauricio. Al encuentro de la vida gay urbana. *Cuicuilco*. 8, 22. 2001.

LIST Reyes, Mauricio, Teutle López, Alberto y Enríquez, Miguel Ángel. La socialidad gay en el espacio público en Puebla. En List Reyes, Mauricio y Teutle López, Alberto (Coords.). *Florilegio de deseos. Nuevos enfoques. Estudios y escenarios de la disidencia sexual y genérica* (pp.). México: Ediciones Eón/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. 2010.

LIST Reyes, Mauricio y Teutle López, Alberto. Sexo entre varones en saunas de Puebla. Una forma de turismo sexual. *Sexualidades*. 10 (jun) (Serie monográfica sobre sexualidades latinoamericanas y caribeñas). 2013.

LIST Reyes, Mauricio *Los chicos del arcoíris. Infancias y adolescencias gais en México*. Lleida: Universitat de Lleida. 2022.

LÓPEZ Roque Roberto. *Los poppers como tecnología química-política. Análisis sobre la práctica cultural de su consumo en un sauna para encuentros entre varones de la ciudad de Puebla*. Tesis de Maestría en Antropología Social, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. 2020.

MÉNDEZ, Manuel. El VIH y la proximidad corporal. Sexo, amor y silencio entre varones gay. *Sexualidad, Salud y Sociedad*. 28. 2018.

MÉNDEZ, Manuel *Silencios homoeróticos. El desastre de amar y cortocircuitos del sexo*. Lleida: Universitat de Lleida. 2023

RAUPP, Roger, org. *Em defesa dos direitos sexuais*. Porto Alegre: Livraria do advogado. 2007.

SABSAY, Leticia. *Fronteras sexuales. Espacio urbano, cuerpos y ciudadanía*. Buenos Aires: Paidós. 2011.

TEUTLE López, Alberto. *Húmedos Placeres: Espacio. Género y sexualidad en las relaciones de los varones. Usuarios de dos baños públicos en la Ciudad de Puebla*. Tesis de Licenciatura en Antropología Social. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. 2007.

Festa, resistência e o direito à cidade: as lições da Antropologia Urbana às políticas de saúde em Cuiabá¹

Marcos Aurélio da Silva, UFMT, Brasil

Evilaine Silva da Costa, IFMT, Brasil

Já dizia José Guilherme Cantor Magnani (2002) que um dos traços distintivos da pesquisa etnográfica na cidade é olhar “de perto e de dentro” as realidades urbanas, ouvindo e levando a sério o que dizem os sujeitos que vivem e produzem à cidade. Para além de um olhar “de fora e de longe”, típico de urbanistas, economistas e políticos, a antropologia urbana acena com a possibilidade de se enxergar sociabilidades, redes, sistemas de trocas, arranjos e trajetos que passam despercebidos em pesquisas e reflexões que enfatizam o gigantismo das cidades, a massificação, a solidão e a despersonalização dos sujeitos frente às megaestruturas da cidade.

Este capítulo vai se debruçar em duas manifestações de rua que têm lugar na cidade de Cuiabá, capital de Mato Grosso, no centro-Oeste brasileiro para defender uma antropologia urbana capaz, entre outras possibilidades, de pressionar os campos da saúde e das políticas públicas. Se a Lavagem da Escadaria do Rosário e a Parada da diversidade LGBT parecem a princípio eventos distintos, ao celebrarem a diversidade religiosa e a diversidade sexual respectivamente, tornam-se, as duas festas, formas de resistência e de luta pelo direito à cidade quando nos colocamos numa perspectiva “de perto e de dentro”. Mais que isso,

¹ Uma versão anterior deste trabalho foi apresentada na 33ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 28 de agosto a 3 de setembro de 2022, no Grupo de Trabalho *Direito à cidade: engajamentos, resistências e lutas por direitos sociais em espaços urbanos*.

nos levam a pensar nas muitas formas de produzir vida e saúde na cidade, mesmo em contextos de grande vulnerabilização.

1. As lições da pandemia e o direito de ir e vir

O isolamento e o confinamento experimentados por grande parte da população, durante a pandemia de Covid-19, ainda terão seus efeitos por um longo futuro, mas nos fazem pensar no quanto o direito de ir e vir, de circular, de estar nas ruas é também um direito coletivo à saúde. Esta é a ideia central deste trabalho que pretende pensar o conceito de produção de saúde, um conceito que pretende levar em consideração os modos de produzir coletivamente a vida nas cidades, apontando para uma noção de saúde que não é antônimo de doença e trazendo possibilidades de produzirmos uma saúde (de fato) coletiva e vidas menos medicalizáveis, em que mal-estares e aflições sejam menos medicamentalizados.

Mas antes de pensarmos no que seriam essas formas de produzir vida e saúde na cidade, é preciso trazer à discussão o conceito de promoção de saúde, que domina as políticas do SUS, marcando em tese a necessidade de mais prevenção e menos agravos em saúde. Nessa concepção, promover saúde é capacitar as comunidades na mudança de seus determinantes de saúde, com foco na qualidade de vida, princípios definidos na chamada Carta de Ottawa (1986)², que se tornou referência no tema. A ideia é promover protagonismo e empoderamento aos sujeitos da população para sejam sujeitos ativos na promoção de sua própria qualidade de vida. A Associação Brasileira de Saúde Coletiva (Abrasco), em seu GT de Promoção da Saúde, defende:

A compreensão da Promoção da Saúde e da Qualidade de Vida na América Latina pressupõe o reconhecimento do imperativo ético de

² A capital do Canadá sediou, neste ano de 1986, a I Conferência Internacional de Promoção da Saúde, promovida pela Organização Mundial de Saúde (OMS).

responder às necessidades sociais no marco dos direitos universais fundamentais, entendendo-se o direito à saúde como expressão direta do direito fundamental à vida. A resposta às necessidades sociais derivadas dos direitos se totaliza no enfrentamento dos determinantes sociais da saúde e da qualidade de vida. (ABRASCO, 2003 apud WESTPHAL, 2006)

Ainda que se pense, nestas teorias, a saúde como direito à vida, o que significa vida nessa concepção? Será que é possível fugir de um conceito de vida como fenômeno natural ou biológico que não seja um simples antônimo de morte ou ausência de vida? Para pensar a vida como produtora de saúde, temos a lição dos povos ameríndios e seu conceito de *bem viver* em que todas as formas de vida importam, não apenas as vidas humanas, por se acreditar que todas as vidas estão conectadas (ACOSTA, 2016) – apontando para uma saúde (de fato) coletiva. Será que nosso conceito de promoção de saúde dá conta de pensar a vida e a saúde nesse amplo espectro?

É bom lembrar, que nestes modelos neoliberais de Estado que vivemos, as ações de promoção de saúde também são alvo de formas de avaliação de sua eficácia e sua eficiência, tendo em vista o financiamento estatal, o que faz com que as ações de saúde sejam quantificadas e não necessariamente qualificadas. Assim, a qualidade de vida tende a se confundir com o binômio ausência de doenças e acesso aos serviços e medicamentos, deixando de fora outros marcadores que poderiam ser entendidos como qualidade de vida, como o próprio direito à cidade (LEFEBVRE, 1968), que são de difícil quantificação – a não ser quando levamos em conta a negação desse direito quantificado em vidas perdidas.

Ainda assim, a Promoção da Saúde tem um conceito que desafia o olhar biomédico e científico que historicamente transforma a saúde como o negativo da doença. Segundo Costa e Bernardes (2012), a promoção da saúde teria duas vertentes (a partir da Carta de Ottawa e defendidas na Reforma Sanitária Brasileira): uma mais voltada ao *preventivismo* – talvez a que mais

tenha se desenvolvido, mantendo-se lado a lado ao pensamento e às práticas biomédicas – e outra mais preocupada com a formas de *produzir vida e saúde* – presente nas teorias e defesas que se faz da Saúde mas menos desenvolvida na prática, talvez solapada pela sua afronta direta ao modelo biomédico de saúde.

Costa e Bernardes, num texto bastante desafiador de 2012, vão falar de “Produção de Saúde como Afirmação da Vida” – que aliás é o título do artigo – considerando saúde como condição de existência do ser e não a ausência de doenças. Os autores defendem que a saúde como objeto na modernidade foi cooptada pelo discurso científico e, assim, torna-se inevitavelmente colada ao seu contrário, a doença – fazendo com que a saúde seja o negativo da doença e vice-versa. É o que nos permite ver que o SUS, ainda que na teoria tente incorporar um conceito mais amplo de saúde (aquele do bem-estar físico, psíquico e social da OMS, cunhado ainda nos anos 1940), que deu origem ao próprio campo da Saúde Coletiva – cuja mudança de nome, de pública para coletiva, teria o objetivo de ser mais interdisciplinar e integral –, na prática seja dominado por esse modelo biomédico que não desatreia a saúde da doença por nada.

Esse atrelamento é, talvez, uma forma de entendermos a alta medicalização e medicamentação da vida social nas últimas décadas (MALUF, 2009), em que o campo da Saúde Mental, ao mesmo tempo em que se expande e parece buscar dar conta dos mal-estares provocados pela vida ordinária e todos os atropelos da modernidade e/ou da pós-modernidade, dificilmente foge da lógica biomédica, fortalecendo ainda mais a indústria farmacêutica, medicamentando a diferença. Não vamos entrar aqui nas recentes mudanças dos limites que reconfiguram o *normal e o patológico*, medicalizando o que muitas vezes é apenas uma possibilidade a mais de estar no mundo. Transforma-se em doença aquilo que é da ordem da vida – medos, lutos e outras aflições –, e dão como resposta a química farmacêutica enquanto os fatos que disparam esses mal-estares – a violência, o machismo, o racismo, a fome – continuam lá, sem serem questionados.

Quando pensamos em produção de saúde como afirmação da vida, é nessas condições de possibilidade da vida que precisamos enfocar, possibilidades que são historicamente negadas para muitos dos sujeitos que não se reconhecem como vidas possíveis, como se nem todas as vidas fossem passíveis de luto (BUTLER, 2018). Produzir saúde para Costa e Bernardes (2012) é, neste sentido, produzir subjetividades que não se pautem por uma noção de identidade ou de mesmidade, tão importantes para um Estado e uma ordem capitalista preocupados em controlar nossas formas de consumo, de família e nos adequar ao mundo do trabalho. Não seria essa mesmificação ou essa pasteurização da vida a grande geradora de adoecimentos dos últimos séculos? Foucault (1961, 1976, 1979) nos mostra que a história da saúde pública é essencialmente a história do controle das populações, com foco no saber científico e, por consequência, biomédico, que esquadrinha, taxionomiza, classifica e cria áreas de abjeção ou de negação da existência de sujeitos – principalmente nos campos da *loucura* e da *sexualidade* – que, só através da luta política conseguem se fazer figurar no panteão da cidadania.

2. Da resistência à re-existência: a festa como produção de saúde

Os tempos pandêmicos só aguçaram e deram visibilidade a essas taxionomias estatais e socioculturais que decidem quem pode viver e quem pode ser relegado à morte. Se para muitas pessoas o cerceamento da liberdade de ir e vir, que se tornou necessário no contexto da pandemia de Covid-19, era algo inusitado e novo em suas vidas e lhes fez pensar no quanto a falta de circulação afeta sobretudo a saúde mental, para muitas pessoas em segmentos significativos de nossas coletividades sociais, tal liberdade nunca foi plena, uma vez que circular pelas ruas sempre foi um exercício de *resistência* e se torna cada vez mais *re-existência*. Estamos falando de pessoas marcadas socialmente por gênero, sexualidade, etnia, cor e classe, mais especificamente mulheres, pessoas negras, indígenas e LGBTs.

São sujeitos historicamente deslegitimados em sua circulação pela cidade que, ao marcarem presença na paisagem urbana e enfrentarem situações de violência e opressão, não apenas *resistem*, mas *re-existem*, ou seja, produzem suas existências continuamente, num exercício diário de produzir lugares não apenas de fala, mas de vidas possíveis, vivíveis e não matáveis. Entendendo tal produção de vida como produção de saúde, na medida em que, neste caso, a saúde não é pensada como ausência de doença, nem pode ser restrita ao acesso a serviços de saúde, podemos elencar uma série de vivências urbanas na perspectiva da produção de saúde, como as paradas LGBTQs, as marchas de mulheres (mães-de-santo, indígenas, agricultoras, “vadias”) e até mesmo os desfiles de escolas de samba, estes últimos tão presentes na cultura brasileira.

São manifestações que colocam esses sujeitos em evidência em locais-chave da cidade, podendo até ter destaque na mídia e nos calendários turísticos – caso das paradas e carnavais –, contrapondo cotidianos de violência e alijamento do espaço público em que esses sujeitos estão mais suscetíveis às violências sexuais e de gênero e a toda sorte de racismos. A ideia é pensar nestas situações, principalmente as mais festivas, como formas de dialogar com a cidade, deixando de ser apenas festa e podendo ser entendidas como políticas de vida e de produção de saúde. Vamos tomar como exemplos para essa discussão, duas manifestações festivas populares que, a nosso ver, são formas de produzir vida e saúde na cidade, ao se constituírem como discursos que enfrentam justamente as práticas de abjeção do Estado e da cultura local.

2.1. A Lavagem da Escadaria do Rosário

As lavagens de escadarias são eventos que se realizam em várias cidades brasileiras e em diferentes contextos, com uma peculiaridade que as une: são protagonizadas por mulheres negras, integrantes de religiões de matriz africana, como a Umbanda e o Candomblé, que utilizam “águas de cheiro”, com ervas e flores que simbolicamente purificam e abrem caminhos e geralmente são

realizadas antes da realização de festas: do Senhor do Bonfim, em Salvador; do Carnaval do Sambódromo, no Rio de Janeiro (nesse caso não se trata de uma escadaria, mas da passarela dos desfile, a Marquês de Sapucaí); e a de São Benedito e de Nossa Senhora do Rosário, em Cuiabá.



Figura 1 – A lavagem da Escadaria do Rosário realizada por mães de Santo em Cuiabá. Foto: Evilane Costa

A lavagem do Rosário³, como é conhecida, começou a ser realizada em 2019 e, desde o início, se coloca como um ato contra o racismo e a violência religiosa que ameaçam as comunidades negras locais. Com o tema “Por uma cultura de paz”, o evento conta com uma caminhada pela cidade, antes da lavagem, em que mães e filhos de santo circulam em cortejo pelas principais ruas da cidade. O principal elemento simbólico desse ritual é a água, usada como a responsável pelo movimento: ela lava, perfume, rompe e purifica. Essa água tem cheiro, tem função, tem fundamento. Uma

³ Etnografada para a dissertação de mestrado da segunda autora, no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFMT (COSTA, 2022).

água de transformação que leva axé e que limpa o espiritual ao mesmo tempo que provoca mudança, que abre o caminho para reivindicações.

Apesar de inicialmente comparada à Lavagem do Bonfim na Bahia e ter tido sua inserção na vida cuiabana questionada, hoje esse evento é parte do calendário oficial de Cuiabá e é noticiada pela mídia como tradicional. A cada edição realizada, a festa vem formatando novas configurações que abarcam manifestações diversas e possibilita, cada vez mais, o fortalecimento da identidade do povo de santo mato-grossense.

A partir de um olhar de perto e de dentro, vislumbram-se os caminhos que movimentam a identidade individual e coletiva dos filhos e filhas de santo que participaram do ritual de lavar as escadas, apontando para discussões acerca do protagonismo feminino, intolerância religiosa e movimento antirracista. Nesse rito, diferentes redes vivenciam o festejo, entrelaçadas por práticas culturais distintas e percepções que são perpassadas por enredos individuais e coletivos.

Tendo como ponto de partida a temática de intolerância religiosa, a Lavagem se propõe a reocupar um espaço público que se caracteriza com um espaço cristão majoritariamente branco mas que, historicamente carrega a presença de pretos e pretas que expandiram a devoção a São Benedito em Cuiabá, através da construção da capela dedicada ao santo preto e a constituição da Irmandade de São Benedito, responsável pelos festejos dedicados ao “padroeiro”⁴. A irmandade criada ainda no período da escravidão, reunia os pretos escravizados e libertos, que usavam esse espaço cedido/conquistado para reproduzirem e manterem viva sua cultura que acabava sendo permeada por elementos das práticas religiosas dos portugueses.

Realizada desde o século XVIII, a festa de São Benedito dura quase um mês e foi sendo apropriada pelas elites brancas da

⁴ Popularmente São Benedito é tomado como padroeiro de Cuiabá, mas oficialmente o padroeiro é Senhor Bom Jesus.

cidade. Para Mendes (2008), a partir do momento que a elite cuiabana assume as festividades de devoção a São Benedito, a presença negra na organização das atividades diminui. A igreja tenta desde o século XVIII extinguir a parte profana da festa, caracterizada pela dança do Congo e pela Festa do Congado. Coincidentemente ou não, o embranquecimento da festa de São Benedito ocorre após a proibição da congada.

A partir do final da década de 1920, através de jornais podemos perceber que a igreja católica se encarregou de, aos poucos, ir se desfazendo dos aspectos profanos de suas festas. No mesmo período em que fazia crítica da ocorrência de touradas durante a festa do divino em Cuiabá, a igreja também condenou a ocorrência de congadas na festa de São Benedito (MENDES, 2011, p. 4).

Nos últimos anos, a festa foi sendo retomada pelo povo preto da cidade, mas não ficou circunscrita aos católicos. Mães e pais de santo, frequentadores da festa e da própria irmandade começam a se apropriar da festa, seja enquanto organizadores ou no pesado trabalho da cozinha da festa. Em 2017, foi realizada a primeira edição da Lavagem das escadarias do Largo do Rosário, organizado pela Associação Umbandista de Mato Grosso, pela Federação Nacional de Umbanda em Mato Grosso e pela Federação de Umbanda e Candomblé de Mato Grosso.

A comissão da lavagem das escadarias é composta por sacerdotes, Babalorixás e Yalorixás de templos de Umbanda e Candomblé. Participam, também, representantes quilombolas e personagens da política cuiabana. Além destes, os percussionistas, filhos e filhas de santo e membros das comunidades afrorreligiosas da capital. Mãe Yara vem de um município vizinho a Cuiabá:

Todo ano eu participo. Todo evento que tem, que eles fazem eu vou. Ajudo no que posso, ajudo Mãe Regina com as coisas, faço o que posso. [...] Eu amo participar da Lavagem, lá a gente não lava só as escadas, a gente lava nossa alma, lava as tristezas, as energias ruins, lava tudo.

O dia da lavagem começa com a caminhada pela cidade, às 8h da manhã, começando e terminando no Largo do Rosário. Ao chegar, se percebem grupos espalhados pela espaço, compostos por pessoas vestidas de branco. Por ser manhã de um sábado, o centro da cidade geralmente está calmo e, apesar da pequena multidão que se forma, em volta da Igreja de São Benedito, impera um respeitoso silêncio. Naquele momento inicial ainda eram casas de axé reunidas em um espaço público, cada uma em um lugar: um grupo debaixo das árvores, outro sentado na frente da Igreja, outro caminhando pelas ruas. E, mesmo não sendo aquela a primeira ocasião do evento, a atmosfera era de descoberta para muitos do que ali estavam.



Figura 2 – Participantes reunidos aguardando o início do evento.

Foto: Evilaine Costa

As portas da Igreja estão fechadas, bem como as salas de atendimento/ administrativas, quando a comissão da lavagem chega com as vassouras que serão usadas para lavar as escadas. Elas foram fabricadas por Nezinho, pai de santo e líder da comunidade quilombola de Mata Cavallo, localizado no município

de Nossa Senhora do Livramento (a 50 quilômetros de Cuiabá). Curioso ver a relação dos passantes com elas: algumas pessoas tocam a vassoura e, com a mesma mão, tocam a testa, abençoando o *orí*⁵. Outras comentam entre si: *“olha aí, as vassouras. Nezinho que fez”*. Algumas param ao lado para fotos, entre elas havia pessoas que se posicionavam ao lado das vassouras, mas não a tocavam. A vassoura é um objeto sagrado a que se deve respeito. Uma das mães de santo passa com uma vassoura e diz: *“Quer pegar? Pega para ter um axézinho”*. As vassouras foram feitas de palha de ariri, planta que se assemelha a uma palmeira, conhecida por “varrer” as más energias, muito utilizada num rito chamado de “sacodimento”⁶ ou “bate folha”. Essa prática consiste em bater as folhas de ariri nas paredes da casa, com a finalidade limpar aquele ambiente.

Na avenida Coronel Escolástico, uma das principais da cidade, em frente ao largo, os participantes vão se posicionando, se organizando para o cortejo, que assim se divide: na frente, as mães de santo com as quartinhas⁷ que carregam a água que será utilizada para lavar as escadas. Depois delas, filhos e filhas de santo. A maioria agrupado de acordo com as casas/templos do qual fazem parte. Seguindo, um grupo de dançarinas, organizadores e os convidados (líderes de outras religiões e representantes políticos). Por fim, os músicos e o carro de som onde ficam os cantores e cantoras. Mais de 20 mulheres carregam as quartinhas. Dentro da louça branca, a água de cheiro, feita no rito de Ossanha. Há, também, flores brancas, amarelas, azuis e rosadas. Ramos de ariri e colônia complementam a beleza dos jarros. As mães de santos vestiam saias brancas, a maioria em tecido rendado e um pano-da-costa (tecido azul).

⁵ Palavra em iorubá que significa cabeça. Para a afrorreligiosidade, Orí é uma divindade, conceito mitológico da representação da centelha divina.

⁶ Ritual de limpeza feito em pessoas ou ambientes através de folhas e ervas sagradas.

⁷ Jarro de cerâmica branco, utilizado nos rituais dos terreiros e para as águas da lavagem.

Caminham sorridentes, cantando com energia os pontos puxados pelos músicos no trio elétrico. O trânsito segue normal: mesmo o cortejo ocupando umas das principais vias do centro histórico de Cuiabá, tudo permanece tranquilo e sem intercorrências. Uma vez ou outra, carros buzina e motoristas sinalizam. Naquele começo do dia, todas as manifestações que vemos são de apoio. A caminhada segue a passos lentos, os desfilantes sempre cantando e se movimentando no ritmo dos atabaques. O calor não dá trégua e, por vezes, alguma mãe de santo pede ajuda de uma filha de santo, que segura a quartinha para ela se recuperar do cansaço causado pela temperatura que já passa dos 40 graus.

Depois de uma hora por ruas centrais da cidade, o cortejo está de volta ao Largo do Rosário. Chega a parte do cortejo que todos aguardam: o momento de ocupar o largo, quando há muita euforia, muitos fotógrafos/repórteres (mais do que no início) e muitas pessoas aguardavam na porta da Igreja. Algumas vestiam branco, outras pareciam ter visto o evento e parado por lá. Ali, o cortejo se desfaz e não se vê mais a clara divisão da caminhada (mães de santo primeiro, filhos e filhas de santo divididos por casa, membros políticos e de outras religiões em espaços separados): todos estavam “misturados”.

Cristóvão, um dos organizadores, segura uma das vassouras que seria utilizada para lavar as escadas. Ele, um homem alto, ergue o objeto sagrado acima de sua cabeça, exibindo-o com orgulho. Por diversas vezes repete “*Precisamos de paz! Queremos paz!*”. Estávamos todos ali, na porta da Igreja de Rosário e São Benedito, cantando a Oxalá e hasteando bandeiras de paz, pregando a tolerância e o respeito.

Na sequência, a lavagem começa. As Mães de Santo derramam as águas de suas quartinhas pela escada e pelo adro da Igreja. Logo vêm filhos e filhas de santo com as vassouras de ariri e começam a lavar o chão do Largo do Rosário. Algumas pessoas estavam com uma mangueira de irrigação, conectada a um carro-pipa e molhavam a frente da Igreja de Rosário e São Benedito. Além de molhar as escadas com a água-de-cheiro, as mães distribuem as

flores das quartinhas. Algumas entre filhos e filhas de sua casa, outras caminhando entre as pessoas que assistiam.



Figura 3 – A lavagem do Rosário conta com uma caminhada pela cidade, antes da lavagem, em que mães e filhos de santo circulam em cortejo pelas principais ruas da cidade. Foto: Evilaine Costa

Em suas representações, essas mães de santo tomam o ritual da lavagem e o desfile pela cidade, como forma de produção de suas existências, pois é o momento em que suas religiões, historicamente perseguidas e alvos da intolerância religiosa, são protagonistas na paisagem da cidade. O fato de ter como território privilegiado o adro de uma igreja católica é também simbólico, pois há um histórico de exclusões dessas mulheres por parte do catolicismo, ainda que muitas delas se considerem tanto católicas quanto umbandistas ou candomblecistas – ou seja, elas se encontram na diferença e não na identidade. Sem contar a presença de setores da igreja, como a Opus Dei, que faz protestos veementes

contra a lavagem enquanto ela acontece. Nas últimas edições, o padre participa e apoia, mas isso não aconteceu na primeira edição.

São mulheres que vivem sob o domínio do medo em suas comunidades, com a ameaça de ataque aos terreiros, principalmente por membros de igrejas evangélicas que insistem em demonizar essas religiões. São mulheres que temem pela morte de seus filhos e netos, uma vez que entendem que a circulação de pessoas negras nas cidades está envolta em exclusões e possibilidades de violência, quando estes não estão no fluxo de ida e vinda do trabalho. Aliás, essas mesmas pessoas que são ameaçadas em suas crenças e circulações pela cidade, lotavam os transportes coletivos em plena pandemia, quando a maioria da população branca pôde se dar ao luxo do trabalho remoto.

2.2. A Parada da Diversidade LGBT



Figura 4 – Parada da Diversidade de Cuiabá, realizada desde 2003, tomando as ruas centrais da capital. Foto: Marcos Aurélio da Silva

É nessa ênfase de luta pelo direito à cidade que também queremos trazer aqui as paradas da diversidade LGBT, tema pesquisado nos últimos anos, com foco nas edições realizadas em Cuiabá há quase duas décadas (SILVA, 2016a, 2016b). Ainda que

muitos olhem para as paradas como simples festas ou mesmo carnavais, cuja política seria esvaziada pela festa, podemos pensar na festa em si como ato político. Guardando as devidas diferenças em relação à população negra, os LGBTs também contam com narrativas de alijamento das vias públicas, as ameaças constantes de violência – “bato se vir beijando” – que os forçam a construir armários ambulantes para que não tenham suas sexualidades notadas na paisagem urbana. Mas nem todos os LGBTs têm o privilégio de desaparecer na multidão: a população trans e travesti sente na pele o direito à cidade negado, sem oportunidades de trabalho – que não seja a prostituição –, sem poderem apenas circular sem ser alvo de ofensas, sem poderem usar os banheiros de acordo com suas identidades de gênero.

As cidades são historicamente hostis às pessoas LGBTs e à demonstração de afeto entre elas. Lidas nesse registro, as paradas da diversidade são muito mais do que uma festa. Quando podem desfilarem pelas ruas da cidade, colocando em protagonismo seus corpos e suas relações de amor e desejo, as pessoas LGBTs inscrevem nas paisagens urbanas a possibilidade de uma vida vivível e visível, negada a eles quando a festa acabar e nos outros dias do ano.

A parada da diversidade de Cuiabá tem uma peculiaridade importante. É talvez a única, entre as realizadas capitais brasileiras, que não é realizada num domingo: de 2003 a 2015 aconteceu numa sexta-feira e, desde 2016, acontece num sábado. Não se trata de uma simples diferença de dia, uma vez que ela se dá em meio ao cotidiano urbano do centro de Cuiabá, enquanto as outras – ainda que ocupem espaços de destaque, como a Avenida Beira-mar em Florianópolis, a Avenida Paulista em São Paulo, as orlas do Rio de Janeiro e do Recife, só para citar alguns exemplos – são realizadas no domingo quando estes mesmos espaços são fechados para lazer ou para festas locais. Assim a parada de Cuiabá se constitui como um processo de territorialização bastante simbólico, ocupando não apenas um lugar central, mas desafiando o tempo do comércio, do trânsito caótico, o vai-e-vem urbano que marca um dia útil.

A parada da diversidade de Cuiabá torna-se aqui um campo de pesquisa excepcional para uma antropologia de paradoxos e controvérsias de que são alvo as paradas da diversidade sexual e de gênero ou do orgulho LGBT, no Brasil. Por ser uma das poucas paradas das capitais brasileiras a ser realizada num dia de semana comum, e não no domingo, sendo assim desvinculada de um final de semana de festas que atraíam turistas, a parada de Cuiabá especial torna-se especial porque suas condições de realização poderiam fazer dela uma passeata reivindicatória como tantas outras que costumam irromper numa tarde brasileira.



Figura 5 – O tema da violência e outras reivindicações políticas dá o tom da festa nas paradas da diversidade. Foto: Marcos Aurélio da Silva

De uma ponta a outra, a manifestação é comandada por travestis, *drag queens* e transformistas, profissionais da noite cuiabana, que puxavam palavras de ordem por vezes pendendo para o humor – “Não, não, não à discriminação, atrás de um silicone também bate um coração!” – ou faziam discursos políticos por direitos à igualdade. Um desses discursos aconteceu quando a parada passava em frente à prefeitura: o carro de som para e do alto

dele, Daniella Veyga, liderança travesti da cidade, lembra o lema da parada, “Direito não é privilégio”, e elabora uma fala em que lembra das eleições municipais que aconteceriam em algumas semanas, pedindo o “voto colorido”, ou seja, o voto em candidatos a favor de políticas LGBTs, que são uma minoria. E pede vaias aos fundamentalistas religiosos. A pausa do desfile em frente à prefeitura se encerra com um “beijaço”: os desfilantes LGBTs são convidados a beijarem seus pares como forma de protesto.

Unindo no mesmo evento a militância política, a população LGBT e simpatizantes as paradas se tornaram um misto de festa com manifestação política, característica que é ao mesmo tempo sua maior força e também fonte de controvérsias. Enquanto desfilam em avenidas centrais dessas cidades, geralmente portando uma imensa bandeira com as cores do arco-íris, os participantes exibem suas produções corporais, práticas afetivas, grupos organizados, os ícones da música e da cultura pop com os quais dançam pelas ruas – em torno dos trios elétricos, forma-se uma pequena amostra da animação das boates frequentadas por parte da população LGBT –, ao mesmo tempo em que reivindicam direitos sociais, em discursos proferidos dos carros de som e nas faixas que anunciam as demandas: contra a homofobia e por sua criminalização, a favor da união civil e/ou do casamento entre pessoas do mesmo sexo, pelo fim da violência contra a população LGBT, pela separação de religião e política, pela não padronização do conceito de família, entre outros, são temas que estiveram presentes em paradas como a de Cuiabá e certamente se repetiram em eventos do mesmo tipo no Brasil.

A Parada da Diversidade de Cuiabá é realizada por organizações não governamentais, como o Livre-Mente – Grupo de Conscientização em Direitos Humanos, de militância LGBT, criado em 1995, o mais antigo de Cuiabá, e a Liblés – Associação de Direitos Humanos, Sexualidade e Liberdade Lésbica, criada em 2004, como uma dissidência do Livre-Mente. Clóvis Arantes, membro do Livre-Mente, desde sua fundação, lembra que a parada cuiabana foi pensada ao longo de anos e custou a se concretizar por

se achar que a cidade de Cuiabá não estaria preparada. Ele conta que, em 2003, aproveitando que a parada de São Paulo ganhava mais projeção na mídia e se tornou a maior do mundo, os militantes locais acreditaram ser a hora e resolveram marcar a primeira edição para uma sexta-feira, poucas semanas depois da parada paulistana. Clóvis explica que a opção pela sexta-feira, destoando das outras paradas brasileiras, teve uma razão bem específica. A parada de Cuiabá foi pensada como um discurso para a cidade.

Não interessava falar para nós mesmos. Se nós queremos falar, não dá pra ser no final de semana, mas num momento em que a população está na rua. Às 15h de uma sexta-feira, paramos carro de som com os balões coloridos, na Praça da República. A gente achou que iam aparecer umas 15 pessoas. Para nossa surpresa, as pessoas começaram a chegar e seguiram atrás do carro de som. Mas foi rápido, tínhamos medo do que podia acontecer. (Clóvis Arantes, dirigente Livre-Mente)

Assim, ainda que chamá-las de carnaval seja algo feito como forma de demérito, é justamente pela festa que a política aí se faz, ao inscrever esses sujeitos em cenários urbanos à luz do dia, em que suas corporalidades e afetos não são alvo da negação e sim de afirmação. No campo da saúde, a população LGBT vive há dez anos a luta pela implantação de uma política nacional que, com muita dificuldade, tem saído do papel e, quando sai, vem na forma de mais medicalização, uma vez que é mais fácil os sistemas de saúde reconhecerem uma certa vulnerabilidade emocional dessas populações – impelindo-as a mais tratamentos e medicalizações no campo da saúde mental – do que reconhecerem esses contextos de violência urbana como produtores de doenças. Se são doenças, elas não são internas a esses corpos, mas se dão nos contextos socioculturais e seria nessa direção que as políticas de saúde poderiam atuar, se elas entendessem a saúde como afirmação da vida e não a ausência de doenças.

Considerações finais: levando a festa a sério

Em sua defesa de uma antropologia que “ganha vida”, Ingold (2015) defende um conceito de produção que não seja uma ação baseada num fim previsto, que sustenta a visão economicista da produção, que a atrela ao consumo e o acúmulo de riquezas. Apoiando-se em Marx, que teria buscado restaurar a “primazia existencial” da produção, desatrelando-a do processo econômico, o antropólogo britânico defende:

Sua primazia é aquela da própria vida: dos processos de esperar, crescer e habitar, sobre as formas que são concebidas e realizadas dentro deles. (...) De fato, tendo dispensado a representação prévia de um fim a ser alcançado como uma condição necessária para a produção, e enfocando a vontade intencional ou a intencionalidade que é inerente à própria ação – em sua capacidade de, literalmente, *pro-duzir*, extrair ou atualizar potencialidades na pessoa do produtor e no mundo circundante – então já não há qualquer motivo para restringir a fileira de produtores aos seres humanos, apenas. Produtores, tanto humanos, quanto não humanos, não tanto transformam o mundo, imprimindo sobre o substrato material da natureza, quanto fazem a sua parte desde dentro na transformação de si mesmo do mundo. Crescendo no mundo, o mundo cresce neles (INGOLD, 2015, p. 29-30).

Pensando com Ingold, a produção é talvez o próprio ato de existir, de viver, apontando para a mesma noção de afirmação da vida que Costa e Bernardes (2012) defendem para uma noção praticável de saúde. Nesse sentido, os exemplos etnográficos apresentados acima, nos ensinam muita coisa:

1º) Apesar de serem fenômenos festivos, de celebração, quando são lidos na chave da ocupação de espaços urbanos entendemos o seu potencial político, uma vez que são protagonizados por grupos que historicamente têm o direito à cidade negado;

2º) Se vamos pensar a saúde para além da ideia de promoção de saúde e prevenção de doenças, há que se considerar outras formas de produzir vida que não se circunscrevem aos seus aspectos biológicos e se direcionam para uma vida plena, em que a saúde é a afirmação da vida e não apenas daquelas vidas conformadas às hierarquias opressoras dos Estados-nação, mas de todas as vidas possíveis.

3º) Reconhecer nessas manifestações festivas, religiosas e políticas uma produção de saúde e levar a sério os discursos em evidência significa dar um passo à frente na possibilidade de pensar os contextos de adoecimento a que essas formas de resistência remetem. É aceitar que a cidade não é para todos ou que ela se coloca para cada uma dessas coletividades de uma forma mais ou menos excludente e que são essas exclusões as produtoras de doenças e mortes.

Nesse sentido, cabe à Saúde Coletiva, à Antropologia, à Psicologia, à Educação e todos os campos que dialogam com a saúde a busca de saídas que não signifiquem mais medicalização ou medicamentação. Como nos lembram Costa e Bernardes (2012), é preciso resgatar a saúde das restrições impostas pelas ciências biomédicas, trazendo as formas de afirmação da vida como produtoras da saúde. Nesse sentido, precisamos pensar a saúde como um campo em disputa, em que a bio-farmaco-medicalização seja apenas uma das linhas de força e que as humanidades, as artes e as festas possam dialogar de igual pra igual e também possam reivindicar um legítimo lugar de fala.

Referências

ACOSTA, Alberto. *O bem viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos*. São Paulo: Autonomia Literária/Elefante, 2016.

BUTLER, Judith. *Corpos em aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa da assembleia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

COSTA, Evilaine Silva da. *Cravo, rosa e flor de laranjeira: religiosidade, protagonismo feminino e negritude na Lavagem do Rosário em Cuiabá*. 2022. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Universidade Federal de Mato Grosso, Cuiabá, 2022.

COSTA, Márcio Luis; BERNARDES, Anita Guazzelli. Produção de saúde como afirmação de vida. *Saúde e Sociedade*, São Paulo, ano 21, n. 4, p. 822-835, 2012.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

FOUCAULT, M. *A História da Loucura na Idade Clássica*. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, [1961] 1997.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I: a vontade de saber*. 12ª. edição. Rio de Janeiro: Edições Graal, [1976] 1997.

INGOLD, Tim. *Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis: Vozes, 2015.

LEFEBVRE, Henri. *O direito à cidade*. São Paulo: Centauro, [1968] 2001.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, ano 17, n. 49, p. 12-29, 2002.

MALUF, S. W. Sofrimento, saúde mental e medicamentos: regimes de subjetivação e tecnologias do gênero. In: TORNQUIST, C. S.; COELHO, C. C.; LAGO, M. C. de S.; LISBOA, T. K. (orgs.). *Leituras de resistência: corpo, violência e poder*. Florianópolis: Mulheres, 2009. pp. 145-163.

SILVA, M. A. O corpo na cidade: festa, militância e os caminhos das políticas LGBTs em Mato Grosso e no Brasil. *Amazônica – Revista de Antropologia*, Belém, ano 8, n. 1, p. 142-171, 2016a.

SILVA, M. A. Numa tarde qualquer: Uma antropologia da Parada da Diversidade em Cuiabá e da cultura LGBT no Brasil contemporâneo. *Bagoas*, Natal, ano 10, n. 15, p. 101-130, 2016b.

WESTPHAL, M. F. Promoção da saúde e prevenção de doenças. In: CAMPOS, G. W. S.; MINAYO, M. C. S.; AKERMAN, M.; DRUMOND JÚNIOR, M.; CARVALHO, Y. M. (orgs.). *Tratado de saúde coletiva*. São Paulo: HUCITEC/FIOCRUZ, 2006. p. 635-668.

O complexo ferroviário de Campo Grande (MS) durante os anos de seu funcionamento: um não-lugar e seus lugares

Francesco Romizi, UFMS, Brasil
Larissa Emilia Monte Morandi, UFMS, Brasil

Introdução

O presente trabalho se inicia de um interesse para com a compreensão das formas em que o espacial e o social se articulam tecnicamente e simbolicamente (SEGAUD, 2016, p. 42) na cidade de Campo Grande (MS). Em particular, exploraremos esse tipo de relação no caso do complexo ferroviário, por se tratar de um conjunto arquitetônico que, mais que qualquer outro, desempenhou um papel central no desenvolvimento moderno dessa cidade. Com efeito, como explica Marques (2014, p. 37), antes da chegada dos engenheiros da ferrovia, em 1905, a configuração urbana de Campo Grande era a de um povoado dedicado, essencialmente, ao comércio de gado. As coisas mudaram rapidamente com a chegada da Companhia de Estrada de Ferro Noroeste do Brasil (NOB), que, graças a um contrato assinado com o governo federal, começou a influenciar fortemente as decisões relativas às diretrizes de ocupação do solo urbano; especialmente a partir de 1914, as sugestões dos técnicos da NOB começaram a tomar forma e a imprimir uma nova cara à cidade:

Com isso, as cidades ganham um traçado xadrez onde, além de reordenar a aglomeração existente, prevê a expansão urbana. Este planejamento urbano descreve a influência que a NOB exerce sobre o arranjo urbano central de Campo Grande, estabelecendo um centro onde se localizam: o comércio, as residências, os órgãos públicos, os

órgãos do complexo ferroviário e, na periferia, alguns bairros residenciais (MARQUES, 2014, p. 37).

Algumas das consequências imediatas trazidas pela chegada da Noroeste em Campo Grande, além das importantes mudanças na sua configuração física, as encontramos descritas por Marques (2013, p. 28):

As construções de taipa começam a ser substituídas por alvenaria. A ferrovia atraiu para a cidade emigrantes e entre eles alguns construtores. O acesso a materiais vindos de São Paulo, como tijolos e telhas, mudou o perfil das construções. A localização da cidade e seus campos propiciaram a instalação de investidores e pecuaristas para esta região e isso atraiu interesses econômicos dos grandes frigoríficos paulistas.

Mas quando é que foi construída a Estrada de Ferro Noroeste do Brasil, e por que? Queiroz (2004), na obra *Uma ferrovia entre dois mundos*, explica como as ligações por trilhos entre o Mato Grosso e o litoral nacional eram sonhadas desde meados do século XIX; o trem representava a realização de um grande anseio de civilização e de ocupação dos “vazios” no interior do Brasil. Porém, foi somente em 1903 que o projeto de ligar a Bolívia ao interior de São Paulo teve início, com um traçado de trilhos que ligariam Bauru (SP) e Cuiabá (MT). Em julho de 1905, deu-se início às construções. Em 1906, foram entregues os primeiros trechos. Em 1907, o destino a oeste foi substituído por Corumbá, tendo esta cidade maior relevância com relação à fronteira com a Bolívia. Com o avançar da construção, as estradas foram se transformando em uma única ferrovia, que em 1918 interligava Bauru a Porto Esperança; “a partir desse ponto - escreve Lévi-Strauss (1957, p. 170) sobre Porto Esperança, nó estratégico de suas expedições no interior do Brasil -, as relações com o interior só se fazem por navio, e os trilhos se interrompem sobre a margem lamacenta, mal consolidada pelas tábuas que servem de desembarcadouro aos pequenos barcos fluviais”.

O objetivo de chegar a Corumbá só foi atingido em 1952. Destaca-se também a inclusão final entre Corumbá e Santa Cruz de La Sierra (Bolívia). Dos mais de 1300 km construídos, mais de 800 km se encontravam no território do Mato Grosso, e ao menos 40 km foram construídos no Pantanal, que sazonalmente é alagado pelas cheias dos rios. Já entrada em uma fase de declínio, em 1957, a Estrada de Ferro Noroeste do Brasil (NOB) passou a fazer parte da Rede Ferroviária Federal. Em 1996, tornou-se responsabilidade de um grupo privado e, no mesmo ano, o transporte de passageiros cessou. Durante as últimas décadas, o complexo ferroviário esteve abandonado e somente nos últimos anos vem buscando reconhecimento pelo seu valor histórico e cultural.

Antes de prosseguir com a apresentação do objeto e dos objetivos de nosso estudo, precisamos fazer outra pequena digressão, para descrever rapidamente o complexo ferroviário cujas dinâmicas iremos analisando. Trata-se de um conjunto composto por 135 edifícios em alvenaria e madeira, dispostos em uma área total de 22,3 hectares (MARQUES, 2013, p. 68). O prédio mais importante do complexo, ou pelo menos o mais expressivo de um ponto de vista arquitetônico, é a estação de passageiros, caracterizada por um pavilhão central e duas partes laterais. Assim, Renata Domingues e Natália Leal da Silva (2012, p. 8-9) nos ajudam a visualizar a estação construída na década de 1930:

Os ambientes estavam distribuídos em três blocos: corpo principal (com dois pavimentos), a bateria de sanitários e o setor do restaurante, sendo a plataforma a conexão entre esses três volumes. A estrutura da área de embarque era constituída de trilhos de ferro curvados, sendo a fachada ornamentada por molduras nas janelas e portas, feitas com argamassa de areia e cimento. O relógio no corpo central do edifício era redondo e cercado a área de embarque construiu-se um muro baixo e vazado.

Além da estação, o conjunto ferroviário é constituído por: o armazém de cargas, prédio contíguo à estação, construído em 1942 e formado também por um pavilhão central e duas partes laterais, com as insígnias da NOB em seu frontão (SANTOS, 2018, p. 100); a vila ferroviária, construída no modelo das vilas de operários europeias, e que como elas refletia nas diferenças formais de suas construções o caráter hierárquico que dominava as relações corporativas - com casas geminadas destinadas aos operários (na Rua Dr. Ferreira), casas isoladas nos lotes para os trabalhadores de nível intermediário (na Avenida Calógeras, na Rua General Mello e na Rua Dr. Temístocles) e casas maiores e mais bonitas destinadas aos engenheiros (ao longo da Av. Calógeras, entre a Av. Mato Grosso e a Rua Dr. Temístocles), com um destaque especial para a bela casa, inspirada nos chalés alemães e ingleses, do engenheiro chefe da NOB (na esquina da Av. Mato Grosso com a Av. Calógeras) e para o sobrado edificado ao lado para abrigar chefes de serviço (SANTOS, 2018, p. 103-108); o prédio da escola Álvaro Martins Neto, edificação simples, dotada de salas de aula e sanitários (SANTOS, 2018, p. 109); as oficinas para a manutenção, na parte interna da esplanada ferroviária, representando as únicas edificações do conjunto construídas com o uso do concreto armado (SANTOS, 2018, p. 110) - “destacam-se, nesta área, o conjunto da rotunda [...] e o galpão para abrigo de carros [...] que possui bastante expressão estética, pois se trata de um edifício de grande porte, onde foi lançado mão do uso da madeira” (SANTOS, 2018, p. 110); obras de engenharia, como alguns viadutos e uma caixa d’água em concreto armado com as insígnias da NOB (SANTOS, 2018, p. 111).

Como assinalam diversos autores (QUEIROZ, 2004; MARQUES, 2013; MARQUES, 2014; SANTOS, 2018; MACHADO et al. 2020), a ferrovia veio na então vila de Campo Grande como fruto e, ao mesmo tempo, vetor da industrialização, trazendo a ideia de progresso e os meios para realizá-lo, representados pelo acesso a novas tecnologias, matérias-primas, trabalhadores qualificados, capitais e mercados. Além disso, de um ponto de vista

simbólico, como observa o historiador inglês Eric Hobsbawm (1989, p. 61), a ferrovia representava para a humanidade a própria essência do advento da era moderna, filha da revolução industrial. A ferrovia chegou também a Campo Grande como parte integrante de um efetivo processo de expansão do capitalismo e, junto com ele, das relações capitalistas. Em particular, as relações industriais e comerciais introduzidas por esse processo aparentemente inexorável, conforme representou Durkheim (1999), tendiam a fundar a solidariedade social numa cada vez mais considerável divisão do trabalho. Em termos espaciais, a consequência dessa crescente especialização de tarefas foi a distribuição de atividades em distintos edifícios, concebidos como equipamentos destinados a receber as funções primárias do cotidiano (SEGAUD, 2016, p. 65): “[...] conjuntos habitacionais, aeroportos, hotéis de luxo, prédios de escritórios, *shopping centers* deixam transparecer uma uniformidade tranquilizante para indivíduos cada vez mais móveis” (SEGAUD, 2016, p. 65).

O antropólogo francês Marc Augé (2005) definiu de não-lugares esses espaços de trânsitos e ocupações provisórias e instrumentais, característicos de um mundo em que o desempenho técnico parecia suplantar as preocupações com as relações interpessoais e com o meio ambiente. Os não-lugares se caracterizariam, essencialmente, por não cumprirem com os três requisitos que deveria ter um lugar antropológico: “Se um lugar se pode definir como identitário, relacional e histórico, um espaço que não pode definir-se nem como identitário, nem como relacional, nem como histórico, definirá um não-lugar” (AUGÉ, 2005, p. 67). Enquanto cada lugar corresponderia a “um conjunto de possibilidades, de prescrições e de interditos cujo conteúdo é ao mesmo tempo espacial e social” (AUGÉ, 2005, p. 47), a proliferação de não-lugares refletiria a expansão de um mundo feito de espaços esvaziados de seu conteúdo social, “prometido à individualidade solitária, à passagem, ao provisório e ao efêmero” (AUGÉ, 2005, p. 67).

O motivo de trazer, aqui, essa discussão conceitual repousa no fato de que, segundo Augé (2005), a estação ferroviária representa

um exemplo paradigmático do que é um não-lugar, que por sua vez representa a imagem do que o mundo está se tornando. Nas conclusões de um livro inteiramente dedicado ao metrô, Augé (2002, p. 69-70 - Tradução nossa) afirma que, “exceto por alguns detalhes culturais e alguns ajustes tecnológicos, cada sociedade tem seu metrô e impõe a cada indivíduo itinerários nos quais a pessoa experimenta de forma única como ela se relaciona com os outros”. Estradas, vias férreas e linhas aéreas representariam, em suma, outros tantos vetores capazes de penetrar e quebrar as intimidades das vidas quotidianas, implementando percursos de alienação e solidão que desencorajariam a interação e inibiriam a imaginação.

Isto posto, transpondo essa discussão teórica para o caso do conjunto ferroviário de Campo Grande, no presente trabalho, partiremos dos conceitos de lugar e não-lugar de Augé (2005) para refletirmos sobre as dinâmicas sociais que ocorriam nesse complexo, enquanto estava funcionando como terminal ferroviário. De um ponto de vista metodológico, nossa análise terá como principal suporte empírico falas de ex-ferroviários e outras pessoas que estiveram envolvidas em supracitadas dinâmicas, às quais tivemos acesso através de publicações científicas e artigos da imprensa. Especialmente, a pergunta que guiará nosso trabalho é a seguinte: supracitadas dinâmicas eram as de um lugar ou as de um não-lugar? Ou seja, o conjunto ferroviário de Campo Grande, utilizando uma série de oposições operadas por López Roche (2022, p. 42) para pensar no caso da estação de Atocha, em Madrid, era um espaço estruturado por dinâmicas de circulação ou de permanência, de conhecimento dos outros ou de desconhecimento, de alienação ou de ressonância? Entretanto, conforme admite o próprio Augé (2005, p. 68), para responder a essas questões e resolver o dilema que elas contêm, não precisamos escolher um dos dois termos que o sustentam; fazendo isso perderíamos de vista uma parte importante de uma realidade extremamente complexa que não pode ser reduzida a um único modelo. É por isso que nossa hipótese de partida será a mesma levantada por López Roche (2022, p. 42) e sustentada teoricamente pelo próprio Augé (2005, p. 68), quando

afirmam que essas dinâmicas opostas podem coexistir num mesmo espaço - entendido ora como lugar, ora como não-lugar -, mantendo um confronto e uma dialética: “Assim, proponho que não existam lugares ‘puros’ ou não-lugares, mas sim que em cada espaço se misturem estas duas formas de produção da espacialidade social” (LÓPEZ ROCHE, 2022, p. 42 - Tradução nossa).

Indo já a apresentar o conteúdo do nosso trabalho, numa primeira parte abordaremos o conjunto ferroviário de Campo Grande como um daqueles não-lugares de Augé (2005), que “ajudam a criar, e reforçam diariamente, esse individualismo, oferecendo uma espécie de espaço anônimo que não pode ser possuído, em que uma pessoa não pode investir emocionalmente, mas que, no entanto, é capaz de fazer a gente se sentir moderna, importante, até mesmo em casa” (BUCHANAN, 1999, p. 396 - Tradução nossa). Entretanto, na segunda parte do texto, partindo de uma leitura crítica da teoria de Augé (2005), tentaremos identificar os lugares que teriam surgido e crescido nesse complexo ferroviário, atrás da “cortina” dos rápidos fluxos que o atravessavam. Aqui, conheceremos uma outra estação que desempenhou um papel positivo na vida de muitas pessoas, que ali sentiram emoções (YORKE, 2015, p. 5), construíram lembranças (ASTRELLA, 2018, p. 145) e viveram experiências significativas. Por último, encerraremos nosso trabalho com algumas reflexões sobre esse universo complexo que foi a estação de Campo Grande e o conjunto ferroviário que ela integrava.

1. O conjunto ferroviário de Campo Grande como não-lugar

Os não-lugares são, segundo Augé (2005), espaços não relacionais, não identitários e não históricos. As estações, como outros sítios de circulação, quais os aeroportos e os hotéis, representam, segundo o antropólogo francês, exemplos paradigmáticos desse tipo de espaço, pensado, como vimos, negativamente, a partir de uma série de faltas e negações. Com efeito, as estações se caracterizariam por serem espaços de

passagem, anônimos e impessoais, nos quais qualquer sociabilidade é inibida, em favor de uma solidão individualista (ASTRELLA, 2018, p. 145). Isto posto, nesta seção queremos investigar se e como o complexo ferroviário campo-grandense de “ontem” encaixa nessa categoria de espaço que nega o lugar antropológico. Para fazer isso, tentaremos responder às seguintes questões: esse espaço e, em particular, a estação, enquanto funcionava, contribuía à criação de um mundo feito de relações fugazes e efêmeras? Ela favorecia a produção de contatos ocasionais, superficiais e instrumentais, desencorajando o estabelecimento de conexões verdadeiras e, conseqüentemente, a produção de socialidades e identidades? E, por último, a lógica e as dinâmicas relacionais típicas dos não-lugares, com a instalação da estação no centro de Campo Grande, acabaram “contagiando” o resto da cidade, acelerando e orientando um processo mais amplo de transformação urbana e social?

Começando por esta última questão, é evidente que Campo Grande, até então um “aglomerado de apoio à atividade rural” (MACHADO et al., 2020, p. 36), com a chegada do trem, passou por um rápido processo de transformação espacial que modificou não somente o cenário arquitetônico de casas e prédios, como também sua paisagem social. Dentro dessas modificações, o próprio local que sediaría a ferrovia foi reformulado, com a construção, em 1914, de uma pequena estação em madeira, que foi ampliada em 1924 e substituída pela atual estrutura em alvenaria de tijolos maciços, na década de 1930 (MARQUES, 2014, p. 57). A transformação desse local, inevitavelmente, acabou promovendo um processo de reorganização de todo o espaço circunstante, começando pelas ruas e calçadas de chão batido, que deixaram lugar a uma pavimentação que facilitasse a circulação de bens e pessoas; a fluidez da circulação, mais que a possibilidade de encontros e permanências, representava a urgência principal de um novo modo de pensar, viver e produzir a cidade, projetado para a modernidade (ARRUDA, 2000).

Esse processo de rápida transformação, impulsionado pela chegada e implantação da ferrovia, símbolo e modelo da

modernidade e de seus interesses e instâncias racionalizantes e normalizantes, acabou, portanto, se espalhando da estação para o resto da cidade. A maioria das residências características do tipo rancho campo-grandense – algumas ditas “taipa de vara” ou “pau-a-pique” - foram demolidas, deixando lugar a estruturas de alvenarias em tijolos. Uma nova cidade começava a ser produzida a partir de regras que normatizavam ruas, hábitos e comportamentos. O Código de posturas de 1921, por exemplo, pensado após a chegada dos trilhos da ferrovia Noroeste do Brasil, organizava o espaço urbano de Campo Grande, estabelecendo normas sobre a estrutura das casas, a largura de ruas e avenidas, a posição de postes e árvores e as modalidades de circulação de pessoas, animais e alimentos (SOUSA, 2023, p. 16). Conseqüentemente, os moradores locais tiveram que se adequar ao novo processo urbano ou se mudar daquela região central. Com efeito, por exigência dos setores responsáveis da construção e da própria elite local,

[...] as construções na área central da cidade que não se enquadrassem nas normas higienistas deveriam ser demolidas pelos proprietários, sob a justificativa de que casas de pau a pique e chão batido não eram compatíveis com a estética moderna e civilizada que se pretendia para a cidade, como afirmou o intendente Arlindo de Andrade Gomes, pois eram uma “agressão a fisionomia da cidade” (SERRA, 1989, p. 9) (SOUSA, 2023, p. 16).

Como já foi dito, esse programa de modernização do espaço não afetava apenas a estrutura da cidade, mas também a da sociedade. As importantes transformações físicas da cidade refletiam as que estavam acontecendo no seio de uma sociedade, local e nacional, rapidamente encaminhada para uma organização estratificada em classes sociais. Com efeito, paradoxalmente, se por um lado os trilhos da ferrovia conectavam Campo Grande ao mundo, por outro lado eles estabeleciam fronteiras que dividiam a cidade em regiões que se diferenciavam, especialmente, no que diz

respeito à classe social de seus habitantes (ARRUDA, 1991). Em particular, os trilhos da NOB dividiram a cidade entre um lado de baixo, considerado a parte pobre da cidade, e um lado de cima, “com atividades mais nobres, bairros mais estruturados que garantiam melhores condições de vida” (MARQUES, 2014, p. 39).

Como mencionamos anteriormente, para Augé (2005), a ferrovia representa um não-lugar por excelência, porque a maioria das pessoas que circulam por esse espaço estão de passagem, não pondo em marcha, através dele, dinâmicas sociais particularmente frutíferas. López Roche (2022, p. 48-49), em seu estudo da estação madrilena de Atocha, aponta para a centralidade das soluções arquitetônicas e estéticas, na hora de produzir um espaço que desencoraje todo tipo de envolvimento e que garanta uma eficiência circulatória. Essa lógica geraria uma pressão coletiva, através de sinais, ordens e, inclusive, empurrões, que inseririam os passageiros num fluxo necessário e acelerado de comportamentos automatizados. Mougnot (2021, p. 132), recorrendo às próprias lembranças, representa bem esse movimento frenético pelos trilhos e vagões da NOB: “Quando o trem ia parando na estação era uma correria para que pudéssemos jogar, janela adentro, um agasalho ou outro objeto que garantisse a(s) poltrona(s) para nos acomodar. Quantas vezes presenciávamos acirradas discussões por causa desses lugares”. Neste sentido, a descrição que López Roche (2022, p. 48) nos oferece da condução dos fluxos, pela organização dos espaços, em Atocha poderia se aplicar à maioria das estações:

Surgem locais de paragem legítimos, justificados porque as pessoas param ali para poderem continuar a circular: em frente aos horários, aos mapas e aos poucos bancos à espera dos comboios. Permitem a paragem [...] e, mesmo bloqueando a circulação, não há queixas. No resto da estação você sempre pode acabar recebendo uma reprimenda (LÓPEZ ROCHE, 2022, p. 48 - Tradução nossa).

Um elemento arquitetônico da estação de Campo Grande que desempenhava uma função essencial, na gestão desses fluxos, era

o relógio, localizado no alto da fachada do seu corpo central; ele participava ativamente da construção desse espaço como não-lugar, uma vez que - nas palavras de Augé (2005, p. 87) - “os não-lugares se percorrem, medem-se em unidades de tempo [já que] os itinerários não se fazem sem horários, sem quadros de chegadas ou de partidas [...]”. No entanto, o relógio da estação não se limitava a medir o tempo das partidas e das chegadas dos comboios; ele marcava também o horário de expediente, tanto dos funcionários da estação como das pessoas que utilizavam o trem para ir e voltar do trabalho, e, de certa forma, media também o tempo de uma cidade inteira, que crescia em volta da estação, olhando para ela.

O relógio da estação dividia e organizava em unidades temporais a vida de um mundo que, segundo Augé (2005), depois das grandes alterações vividas ao longo do século XX, tinha entrado num novo tempo, o da sobremodernidade; esta se caracterizaria pela “superabundância de acontecimentos, a superabundância espacial e a individualização das referências” (AUGÉ, 2005, p. 37-38), isto é, pela possibilidade das pessoas participarem de inúmeros eventos, distribuídos no espaço, numa escala sempre maior - essa possibilidade, no entanto, implicaria a necessidade crescente de buscar um sentido e o fardo de produzi-lo individualmente. Sempre segundo Augé (2005, p. 79), é, justamente, esse tríplice excesso, de tempo, espaço e individualidade, constitutivo da sobremodernidade, o que explicaria o aparecimento e a proliferação dos não-lugares.

O que aqui nos interessa destacar é que a estação, como espaço de estimulação de fluxos e de inibição de paradas, representa um tipo de cenário em que, necessariamente, assistiremos a um encolhimento da socialidade e a uma expansão da individualidade; na estação e nos vagões sobressai a autonomia dos indivíduos e, ao mesmo tempo, sua solidão existencial. É verdade, por exemplo, que a ferrovia era repleta de passageiros, mas nem todos se comunicavam. E o ferroviário podia ser amigo de outro ferroviário, mas não necessariamente daquele com quem compartilhava o turno de trabalho. Para Lopez Roche (2022, p. 42) também, a

estação, como no caso de outros não-lugares, é um tipo de espaço que requer das pessoas que elas circulem, que não se aglomerem e, sobretudo, que cuidem de seus assuntos.

Até aqui vimos como a estação de Campo Grande, analogamente ao encontrado na maioria de estabelecimentos desse tipo, apresentava determinados elementos que permitiriam seu enquadramento na categoria de não-lugar, começando pela sua constituição como espaço de circulação, que não encorajava as interações. Além disso, pela sua própria conformação como espaço não relacional e escassamente simbolizado, podemos induzir que, em princípio, a estação não funcionava como lugar da identidade. Com efeito, ela acolhia os passageiros num regime de anonimato - que negava a identidade de seus usuários, além de inibir sua produção - governado por tecnicismos e relações contratuais.

Uma vez estabelecido que a estação de Campo Grande não destacava por ser um espaço relacional e identitário, para concluirmos nossa análise sobre a correspondência desse local com a categoria de não-lugar, falta entendermos se ele deixava espaço à história. Aqui, é oportuno lembrar que, para Augé (2005, p. 88), nos não-lugares da sobremodernidade as histórias individuais não se inscrevem mais nas histórias de lugares determinados e circunscritos, extraíndo os seus motivos, as suas palavras e as suas imagens de inúmeros momentos ou “presentes”, vividos em espaços e contextos distintos e distantes. Com relação a essa suposta desconexão entre histórias individuais e histórias comunitárias, Marques (2014) nos mostra como o reconhecimento da importância da história da NOB, no desenvolvimento de uma Campo Grande moderna, não passou por um reconhecimento e uma valorização das histórias pessoais dos que fizeram parte dessa história e que, de fato, permaneceram anônimos. Com efeito, foram outras as histórias pessoais reconhecidas e celebradas: “A história oficial sobre o desenvolvimento da cidade elevou ao cargo de heróis os detentores de capital, que investiam na cidade e dela tiravam seu lucro [...]” (MARQUES, 2014, p. 39).

Ainda assim, não podemos afirmar que a estação em nenhum momento ficou no centro de algum processo histórico. Com efeito, como veremos melhor na próxima seção, em que iluminaremos a estação de Campo Grande como lugar (AUGÉ, 2005), diversos ferroviários da época, durante algum tempo, construíram a própria identidade e a própria compreensão de si mesmos a partir da percepção de que a própria história e a da ferrovia representavam uma coisa só; a vida deles corria nos trilhos do trem e eles se percebiam, acima de tudo, como ferroviários. Contudo, essas construções complexas de histórias e identidades ferroviárias, que já podiam entrar em crise após as aposentadorias dos trabalhadores, terminaram de uma forma geralmente abrupta no momento em que a estação e o trem foram desativados:

“Dá muita tristeza”, diz Daniel Gomes da Cunha, 73 anos, ao comparar o vazio que vê ao seu redor na antiga estação ferroviária e o movimento no local que traz em sua memória. “Aqui ficava lotado. Tinha muita gente comprando nas bilheteiras, na primeira classe, na segunda classe...”, destacando sua relação de memória com o local (JÚNIOR, 2018).

Como acabamos de ver, o que está em jogo, na hipótese da ferrovia de Campo Grande como não-lugar, é uma dimensão de relações efêmeras e individualidades em movimento, um universo pensado e construído para suportar trocas fugazes e, essencialmente, de caráter comercial, entre uma compra de bilhete e o pagamento de um produto trazido de longe pelo trem. Contudo, como veremos à continuação, a estação de Campo Grande e o complexo ferroviário que ela integrava não foram só isso; nos intervalos e interstícios desse império da eficiência circulatória (LÓPEZ ROCHE, 2022, p. 48) não era incomum que surgissem relações mais profundas, amizades, sentimentos de pertença, e que acontecessem fatos marcantes e memoráveis, pelo menos para quem os viveu.

2. O conjunto ferroviário de Campo Grande como lugar

Na seção anterior vimos o conjunto ferroviário de Campo Grande como não-lugar, contudo, como reconhece o próprio Augé (2005, p. 68), não existem não-lugares sob uma forma pura, pois “neles os lugares recompõem-se; reconstituem-se nele relações; as ‘astúcias milenares’ da ‘invenção do cotidiano’ e das ‘artes de fazer’ [...] podem neles abrir caminho e neles desenvolver as suas estratégias” (AUGÉ, 2005, p. 68). Através das entrevistas realizadas por Marques (2014) com oito ex-funcionários da ferrovia Noroeste do Brasil em Campo Grande, podemos começar a enxergar uma dimensão de lugar no espaço físico (e temporal) que aqui estamos analisando - lembrando que, para Augé (2005, p. 47) os lugares se caracterizam pelo fato de serem relacionais, identitários e históricos.

Com respeito à dimensão relacional de um lugar, é significativo como um dos aspectos que os ex-ferroviários recordavam de forma mais saudosa, dizia respeito às relações construídas no complexo ferroviário:

Muito mais do que o ato de bater o cartão na entrada e saída do trabalho, a ferrovia propiciava um ambiente de plena interação e não apenas pelo trabalho em si, mas pela forma de relação entre seus funcionários e respectivos familiares. Entre cada futebol de final de semana, torneio de bilhar e bocha, churrascos dançantes no clube Noroeste, festas comemorativas, o trem do Natal que trazia presentes para os filhos da ferrovia, desde o fornecimento de água potável ao encontro de fim de tarde nas calçadas das casas ferroviárias tudo que se tinha era um modo específico de reprodução do cotidiano, da realização de vida daquelas pessoas sendo fortemente permeada pela ferrovia (MARQUES, 2014, p. 87).

Como acabamos de ver, a estação e seus anexos (que, inevitavelmente, se estendiam ao longo dos trilhos) se tornavam naturalmente o centro de um universo social muito vivo e coeso, em cujo núcleo se encontravam os ferroviários e suas famílias. Revelador, neste sentido, é o depoimento de Terezinha Balé de

Lima (2021), acadêmica e filha de um ferroviário originário de Juazeiro da Bahia, sobre as brincadeiras de infância nos vagões da NOB: “O vagão se transformava em um perfeito espaço para a construção de cenários de nossas brincadeiras de faz-de-conta: montávamos casinhas ali, realizávamos batizados de bonecas, brincávamos de fazer comidinhas, também de escolinha [...]” (LIMA, 2021, p. 114).

No entanto, as relações estabelecidas e cultivadas a partir da ferrovia não se limitavam aos funcionários da NOB e aos seus familiares, abrangendo um universo humano muito mais amplo e heterogêneo. Com efeito, nos discursos das pessoas que viveram a época de funcionamento do trem em Campo Grande - e que encontramos em diversas fontes (MARQUES, 2014; FACCIONI e SOUZA, 2021; COUTO, 2021) -, emerge amiúde um discurso de “vida” (LÓPEZ ROCHE, 2022, p. 53) associado à estação, que é alimentado de situações e encontros que envolviam outras categorias humanas que circulavam rotineiramente por aquele espaço e seus anexos. Segundo Astrella (2018, p. 144), inclusive, a estação ferroviária representou o primeiro lugar da sociedade moderna em que os diversos grupos sociais se encontravam e misturavam. Os passageiros, em particular, pessoas de todas as idades e classes sociais, viviam como um momento muito especial suas viagens de trem. Esses momentos, aliás, podiam propiciar encontros tão inesperados como marcantes. Segundo informa Alves (2024), a artista Adriana Teixeira tentou eternizar, num muro do Complexo Ferroviário de Campo Grande, a história de um flerte acontecido no bar da estação da cidade de Miranda: “Um passageiro loiro e de olhos azuis desceu do trem e, assim que viu a moça no bar, começou a flertá-la” (ALVES, 2024).

Não apenas a estação, mas também os vagões do trem podiam se tornar lugares onde consolidar velhas amizades ou conhecer novas pessoas - López Roche (2022, p. 54) fala de “amigos de trem”. Memorável, para Mougénot (2021), é a viagem de trem que realizou em 1994, de Miranda a Corumbá; a acompanhavam a irmã mais velha e uma amiga. Mougénot (2021, p. 131) lembra bem dos

vagões de primeira e segunda classe e do vagão restaurante, onde podia-se saborear o famoso bife a cavalo. A artista e filha de ferroviários Lenilde Ramos (COUTO, 2021) recorda o vagão restaurante como um lugar muito bonito e romântico, combinando com o resto do trem, com sua decoração Art Nouveau; resulta-lhe doce a lembrança das cabines, em que adorava viajar junto com os irmãos, por causa dos beliches que ali se encontravam. Eram comuns também as interações entre passageiros, funcionários da NOB e vendedores (MOUGENOT, 2021, p. 132; COUTO, 2021); estas, evidentemente, nasciam num contexto de relações utilitárias, mas podiam facilmente conduzir para algum grau de intimidade e de situação de partilha. Sempre Lenilde Ramos (COUTO, 2021) lembra, por exemplo, como na época das cheias do Pantanal, garçons e passageiros podiam se encontrar facilmente, ombro com ombro, pescando um peixe no rio que ficava pertinho do trilho.

Voltando às entrevistas de Marques (2014, p. 88) com os ex-ferroviários, um segundo aspecto importante que transparece delas é o da ferrovia como espaço de construção de uma identidade específica. Em alguns casos, essa identidade não dizia respeito apenas a categorias profissionais e a papéis sociais, mas também a histórias e tradições familiares; é o caso de Silvano Soares de Souza: “Meu avô foi ferroviário, meu pai ferroviário; minha família é de ferroviários” (JÚNIOR, 2018). Em depoimento concedido ao jornal Midiamax (PERES, 2024), outro ex-ferroviário, Itamar Inácio Duarte, conta como se tornou ferroviário, aos 21 anos, em 1979, trabalhando na ferrovia de Campo Grande a Bauru, o mesmo lugar onde cresceu vendo o pai, o avô e os tios trabalhando.

Independente do nível do cargo uma vez ocupado na ferrovia, todos os entrevistados por Marques (2014) falaram sobre o “orgulho de ser ferroviário”. Essa afirmação de orgulho, que Marques (2014, p. 91) não encontrava apenas nas palavras dos ex-ferroviários, mas também na emoção e no brilho dos olhos deles, se traduziu também num difuso sentimento de coesão e num instrumento de afirmação e de ação política operado no âmbito da sociedade mais abrangente: “[...] a gente tinha tanta força que vinha político atrás de voto,

ferroviário era unido, se reconhecia e tinha reconhecimento”, comenta Roberto Teixeira, ex-maquinista e hoje um dos diretores do sindicato dos ferroviários (MARQUES, 2014, p. 91).

Como refere sempre Marques (2014, p. 91), a importância dessa identidade ficou dramaticamente evidente na constatação das consequências nefastas trazidas pela sua desestabilização; esta aconteceu quando, com o processo de privatização do sistema ferroviário, muitos funcionários da NOB perderam seus empregos. Isso fica muito claro nas palavras por meio das quais Valdoveno Marques relata a Marques (2014, p. 92) os efeitos das demissões em massa, consequentes à privatização: “Foi uma época difícil, companheiros de anos de trabalho que se perderam no alcoolismo, não conseguiram se reafirmar no mercado de trabalho, tiveram que sair das casas cedidas pela ferrovia, com filhos pequenos, esposa... [...]”.

Contudo, a ferrovia pode ser constitutiva de identidades também em outros sentidos - ou seja, que há outros grupos de pessoas que se pensam e reúnem através desse lugar. Em primeiro lugar, como documentado com relação a outras estações (LÓPEZ ROCHE, 2022, p. 54), parece inevitável que as interações repetidas, e às vezes regulares, entre trabalhadores e passageiros acabem por estabelecer uma identidade própria relativa àquele ambiente, que transcende o momento e a função do transporte: “[...] os que permanecem e, em certa medida, os que circulam rotineiramente pela estação buscam e estabelecem relações duradouras e vínculos afetivos com o restante das pessoas ali presentes” (LÓPEZ ROCHE, 2022, p. 54). Contudo, dentro desse meio geral que é a estação e seu heterogêneo universo humano, podemos encontrar também campos de interação e de produção de identidades mais circunscritos. As crianças da vizinhança que se uniam aos filhos dos ferroviários, para brincar nos vagões de cargas parados na Esplanada da NOB, por exemplo, construíam, através dessas atividades lúdicas de apropriação do espaço, “uma espécie de identidade, como a marcar território” (LIMA, 2021, p. 114).

Além disso, como coloca Santos (2018, p. 71, 127), numa cidade como Campo Grande que não possuía uma identidade muito marcada, sendo o produto do encontro recente e da conseqüente miscigenação cultural de vários povos, a chegada da NOB representou algo mais do que um simples motivo de expansão económica e integração nacional. Com efeito, ela teria desempenhado um papel central no processo de construção da identidade do campo-grandense, como indivíduo urbano, inserido na modernidade e conectado com o mundo (SANTOS, 2018, p. 127). É, justamente, pela compreensão difusa do universo ferroviário como referencial para a história, a memória e a identidade da “comunidade” campo-grandense que ao longo dos anos foram realizadas diversas ações públicas de preservação - que, não entanto, não conseguiram impedir uma série de transformações que comprometeram a leitura do conjunto (SANTOS, 2018) - e de revitalização do sítio da NOB. A estação, em suma, hoje em dia, pode continuar representando um local de identidade para uma comunidade, mesmo no momento em que deixou de ser um local para interagir com os colegas ou para conversar enquanto se espera pelo comboio.

Como vimos anteriormente, um lugar, segundo Augé (2005, p. 47), não é somente relacional e identitário, mas também histórico:

Histórico, por fim, é-o necessariamente o lugar a partir do momento em que, conjugando identidade e relação, se define por uma estabilidade mínima. É-o na medida em que aqueles que nele vivem nele podem reconhecer pontos de referência que não têm de ser objectos de conhecimento. O lugar antropológico, para eles, é histórico na medida exacta em que escapa à história como ciência. Este lugar [...] está nos antípodas dos “lugares de memória” dos quais Pierre Nora escreve, em termos tão justos, que neles apreendemos essencialmente a nossa diferença, a imagem do que já não somos. O habitante do lugar antropológico vive na história, não faz história (AUGÉ, 2005, p. 48).

E mesmo que Augé entenda, aqui, a história como o oposto da memória ou da história como ciência, na medida em que o lugar é o espaço da história vivida e não da lembrada, é apenas pelos movimentos desta última que podemos remontar a momentos da primeira. Inclusive, poderíamos dizer que, à distância de quase 30 anos da desativação do trem de passageiros, o único que resta do lugar que aqui estamos explorando é o reflexo das histórias que ali foram vividas, que encontramos nas memórias de alguns de seus protagonistas; para conhecermos o conjunto ferroviário de Campo Grande da época do funcionamento do trem não tivemos outra opção que a de interrogar essa memória, lembrando que ela não consiste apenas numa recuperação de informações do passado. Com efeito, a memória declina as informações procedentes do passado em função do presente; ela diz respeito ao que, do passado, permanece em constante movimento, dada a sua importância de se manter vivo - conforme explica muito claramente o historiador Pierre Nora (1993, p. 9), a memória não é história, mas é presente.

Os ex-ferroviários entrevistados por Marques (2014), em grande parte, constroem o próprio presente e ainda se pensam em função das histórias vividas num lugar, a ferrovia, que agora é o lugar da memória, “aquilo que restou e se perpetua de um outro tempo” (MARQUES, 2014, p. 88). Trata-se de um lugar, o da memória, tão real e efetivo que por meio dele os ex-ferroviários encontrados por Marques (2014) continuavam construindo suas próprias identidades. Nesta altura, é necessário refletir sobre o tipo de relação existente entre o conjunto ferroviário de Campo Grande, como lugar da memória, e a materialidade que resta dele nos dias atuais. Conforme defende o sociólogo francês Halbwachs (1990), o espaço representa um dos principais suportes das memórias, sejam elas coletivas ou individuais, e portanto das identidades; por meio dele as memórias vêm à tona através da recordação (MARQUES, 2014, p. 89). De uma maneira não muito diferente da adotada por instituições e coletivos que criam museus, guardam culturas e constroem memórias históricas, todos nós (re)produzimos nossas memórias através de objetos, entre os quais diversos tipos de

espaço; porque, como afirmava Morin (1969, p. 133), “o objeto biográfico é insubstituível: as coisas que envelhecem conosco nos dão a pacífica sensação de continuidade”.

Neste sentido, contemplar uma fotografia de alguém que já morreu, constitui um ato não tão diferente do que realiza quem contempla, num espaço, um lugar que não existe mais - no caso um terminal ferroviário agora desativado. Em ambos os casos, o objeto olhado mantém vivo tanto o recordador como também quem ou que é recordado (BOSI, 2003). Uma das principais propriedades de espaços que perderam sua função originária, como no caso da esplanada ferroviária, seria, então, a de reter e conservar algo dos fenômenos sociais que os habitaram, de uma forma muito mais efetiva e duradoura do que as impressões dos indivíduos que estiveram envolvidos neles (HALBWACHS, 1990, p. 146). Em particular, pelo que podemos perceber, a esplanada, como lugar da memória, retém algo mais do que as histórias vividas pelos ex-ferroviários; nela se cultivam outras memórias (FACCIONI e SOUZA, 2021) e outras identidades, como as relativas àquele imaginário político e desenvolvimentista que permeava, tanto localmente como nacionalmente, a ideação e criação de uma ferrovia que ligasse o Brasil, da fronteira ao litoral.

Considerações finais

Que tipo de espaço representou o complexo ferroviário de Campo Grande para as pessoas que o viveram ou que transitaram por ele? Esta é a questão à qual tentamos responder ao longo do nosso trabalho. E se a estação do trem representa, para Augé (2005), um exemplo paradigmático de não-lugar, os depoimentos da época nos representam um cenário em que “o déficit estrutural de enraizamento local (multifuncional)” (PUJADAS, 2012), típico do não-lugar, foi amiúde substituído por outras formas de sociabilidade, que geraram, não tanto raízes, quanto redes sociais integradoras (PUJADAS, 2012) - é o caso dos ferroviários que jogavam futebol no final de semana, das crianças da vizinhança que

brincavam nos vagões parados ou dos passageiros que socializavam durante a viagem. Com efeito, ao longo do nosso trabalho chegamos à conclusão de que, analogamente ao encontrado por López Roche (2022, p. 55) com relação ao caso da estação de Atocha em Madri (Espanha), o complexo ferroviário de Campo Grande guardava “elementos, usos e experiências de passageiros e trabalhadores típicos do lugar e do não-lugar” (LÓPEZ ROCHE, 2022, p. 55). Contudo, essa convivência entre dimensões opostas não ocorreria sem tensões e conflitos. Estes, em particular, segundo López Roche (2022, p. 55), aparecem quando aqueles que deveriam vivenciar a estação como um não-lugar tentam transformá-la em um lugar, um lugar de vida; ou seja, quando alguém enfrenta a construção de um espaço como não-lugar, que cristalizou relações de poder assimétricas e impôs uma maneira unívoca de utilização dele.

Consideramos que também no caso aqui abordado não há como fugir do aparente paradoxo de encontrarmos num mesmo espaço um lugar e um não-lugar, pois os testemunhos da época e os documentos históricos nos mostram como não é possível dissociar essas duas dimensões espaciais na esplanada ferroviária de Campo Grande. O que encontramos, no final desse percurso da memória, é um local de complexidades e sentimentos contrastantes, cuja história nos permite visualizar tanto a ideia de uma construção voltada somente para os interesses econômicos da cidade, como a imagem das trocas e memórias indeléveis lá estabelecidas. As intimidades que brotavam espontaneamente das aglomerações à espera do trem se opunham à efemeridade e instrumentalidade das relações arregimentadas pelas normas de circulação. A comunicação exercida entre passageiros, ferroviários, comerciantes e funcionários locais se contrapunha, e ao mesmo tempo se ligava, aos motivos puramente individuais de se estar ali, de corpo presente. Na solidão dos contatos codificados por convenções e conveniências; nos fluxos conduzidos por bilhetes, placas sinalizadoras e catracas, com uma certa frequência, abriam caminho as densidades e profundidades do encontro com o Outro.

O relógio da fachada da estação não lembrava apenas os horários dos turnos de trabalho ou das saídas e chegadas dos comboios; ele marcava também a hora de rendez-vous ansiados e encontros inesperados; não marcava apenas o tempo das obrigações, mas também o das ocasiões.

Referências

ALVES, Aletheya. Paquera em trem foi tão boa que virou viagem história em mural. *Campo Grande News*, Campo Grande, 17 mai. 2024. Disponível em: < <https://www.campograndenews.com.br/lado-b/artes-23-08-2011-08/paquera-em-trem-foi-tao-boa-que-viro-u-viagem-historica-em-mural> >. Acesso em: 7 de outubro de 2024.

ARRUDA, Ângelo Marcos Vieira de. A difusão da arquitetura moderna em Campo Grande: 1950-1980. *Ensaio e Ciência*, v. 4, n. 3, p. 25-54, 2000.

ARRUDA, Gilmar. A ferrovia e o povo do sertão. *Arca Revista de Divulgação do Arquivo Histórico de Campo Grande, MS*, v. Agosto, n. 2, p. 9-13, 1991.

ASTRELLA, Consuelo Isabel. *Ferrovie dimenticate: tutela e conservazione di un patrimonio complesso tra archeologia industriale, territorio e paesaggio*. Tese (Doutorado em Arquitetura) - Università degli Studi di Napoli "Federico II", Napoli, 2018.

AUGÉ, Marc. *In the Metro*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2002.

AUGÉ, Marc. *Não-lugares: introdução a uma antropologia da sobremodernidade*. Lisboa: 90 Graus Editora, 2005.

BOSI, Ecléa. *O tempo vivo da memória: ensaios de psicologia social*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.

BUCHANAN, Ian. Non-Places: Spaces in the Age of Supermodernity. *Social semiotics*, v. 9, n. 3, p. 393-398, 1999.

COUTO, Gabriela. Amor ao trem se explica nas histórias inéditas dos registros apenas da memória. *Campo Grande News*, Campo Grande, 26 ago. 2021. Disponível em: < <https://www.campograndenews.com.br/cidades/capital/amor-ao-trem-se-explica-nas-historias-ineditas-dos-registros-apenas-da-memoria> >. Acesso em: 7 de outubro de 2024.

DOMINGUES, Renata; SILVA, Natália Leal da. Trilhos do Mato: Histórico e ações de preservação do patrimônio ferroviário pelo Iphan em Mato Grosso do Sul. In: COLÓQUIO LATINO AMERICANO SOBRE RECUPERAÇÃO E PRESERVAÇÃO DO PATRIMÔNIO INDUSTRIAL, 6, 2012, São Paulo. *Caderno de resumos...* São Paulo: Centro Universitário Belas Artes de São Paulo, 2012, p. 1-17.

DURKHEIM, Émile. *Da divisão do trabalho social*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FACCIONI, Flávio Zancheta; SOUZA, Claudete Cameschi de (Orgs.). *Fatos, memórias, saudades....* São Carlos: Pedro & João Editores, 2021.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo, SP: Edições Vértice, 1990.

HOBSBAWN, Eric J. *A era das revoluções: 1789 – 1848*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.

JÚNIOR, Osvaldo. Nos trilhos da memória: ferroviários lembram época em que trem era vida. *Campo Grande News*, Campo Grande, 29 mar. 2018. Disponível em: < <https://www.campograndenews.com.br/cidades/nos-trilhos-da-memoria-ferroviarios-lembram-epoca-em-que-trem-era-vida> >. Acesso em: 10 de outubro de 2024.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes trópicos*. São Paulo: Editora Anhembi, 1957.

LIMA, Terezinha Bazé de. Brincadeiras de infância nos vagões da NOB: relato de uma experiência exitosa. In: FACCIONI, Flávio Zancheta Faccioni; SOUZA, Claudete Cameschi de (Orgs.). *Fatos, memórias, saudades...*. São Carlos: Pedro & João Editores, 2021. p. 109-119.

LÓPEZ ROCHE, Daniel. El efecto terminal. La estación de Atocha, entre el lugar y el no-lugar. *Antropología Experimental*, n. 22, p. 41-60, 2022.

MACHADO, Flavia Cristina Albuquerque Palhares; CASTILHO, Maria Augusta de; YONAMINE, Sérgio Seiko. A ferrovia e a construção do espaço social de Campo Grande-MS. *Cadernos de Arquitetura e Urbanismo*, v. 27, n. 40, p. 17-56, 2020.

MARQUES, Ana Claudia. *O sítio arquitetônico da Estrada de Ferro Noroeste do Brasil e suas funções sociais na cidade de Campo Grande – MS*. Dissertação (Mestrado em Meio Ambiente e Desenvolvimento Regional) – Universidade Anhanguera Uniderp, Campo Grande, 2013.

MARQUES, Helder Gustavo. *Memória e transformação urbana: uma análise do patrimônio ferroviário em Campo Grande - MS*. Dissertação (Mestrado em Geografia Humanas) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

MORIN, Violette. L'objet biographique. *Communications*, n. 13, p. 131-139, 1969.

MOUGENOT, Maria das Graças Duarte. Noroeste do Brasil: lembranças de viagens. In: FACCIONI, Flávio Zancheta Faccioni; SOUZA, Claudete Cameschi de (Orgs.). *Fatos, memórias, saudades...*. São Carlos: Pedro & João Editores, 2021. p. 131-132.

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. *Projeto História: Revista Do Programa De Estudos Pós-Graduados De História*, v. 10, p. 7-28, 1993.

PERES, Priscilla. Reflexo do abandono: ex-ferroviários de Campo Grande assistem à profissão morrer após gerações nos trilhos.

Jornal Midiamax, Campo Grande, 30 abr. 2024. Disponível em: < <https://midiamax.uol.com.br/cotidiano/2024/reflexo-do-abandono-ex-ferroviarios-assistem-profissao-morrer-apos-geracoes-na-profissao/> >. Acesso em: 10 de outubro de 2024.

PUJADAS, Joan J. Itinerarios metropolitanos: policentrismo, movilidad y trayectorias personales en la ciudad porosa. *Revista Bibliográfica de Geografía y Ciencias Sociales*, v. XVII, n. 968, 2012. Disponível em: < <http://www.ub.es/geocrit/b3w-968.htm> >. Acesso em: 11 de outubro de 2024.

QUEIROZ, Paulo Roberto Cimó. *Uma ferrovia entre dois mundos: A E.F. Noroeste do Brasil na primeira metade do século 20*. Bauru, SP: EDUSC; Campo Grande, MS: Ed. UFMS, 2004.

SANTOS, João Henrique dos. *Da invisibilidade ao protagonismo: reabilitação da antiga esplanada ferroviária de Campo Grande/MS*. Dissertação (Mestrado em Conservação e Restauração) - Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2018.

SEGAUD, Marion. *Antropologia do espaço: habitar, fundar, distribuir, transformar*. São Paulo: Edições Sesc, 2016.

SERRA, Ulisses. *Camalotes e Guavirais*. Campo Grande: Tribunal de Justiça de Mato Grosso do Sul, 1989.

SOUSA, Sara Gomes de. *Memórias e histórias de Campo Grande: uma análise a partir da obra "História de Campo Grande" de José Barbosa Rodrigues (1977-1980)*. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em História) - Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, 2023.

YORKE, Trevor. *Victorian Railway Stations*. Newbury: Countryside Books, 2015.

O esquecimento como projeto: reflexões acerca do disco voador do Morenã

Leonardo Cristian Martins, UFMS, Brasil

Guilherme R. Passamani, UFMS, Brasil

Introdução

Na noite de 6 de março de 1982, durante uma partida de futebol entre Operário-MS e Vasco da Gama-RJ, no estádio Pedro Pedrossian (Morenã), ocorreu um evento ufológico que deu notoriedade à cidade de Campo Grande e ao estádio. Esse episódio, conhecido como "caso do óvni do Estádio Morenã", é considerado o maior avistamento coletivo de óvni¹ no Brasil e quiçá o maior do mundo. Estima-se que cerca de 24.000 a 25.000 pessoas estavam presentes no estádio, e relatos de avistamentos de luzes e objetos não identificados também foram feitos por habitantes em outras regiões de Mato Grosso do Sul.

Esse evento influenciou a criação da revista *UFO* em 1985, a mais antiga e renomada publicação ufológica do mundo. Ademar Gervaerd, fundador da *UFO* e do Centro Brasileiro de Pesquisas de Discos Voadores, se mudou para Campo Grande para investigar o caso, contribuindo para o fortalecimento do polo ufológico na região.² O ufólogo, falecido em 2022, ajudou a estabelecer Mato Grosso do Sul como um centro significativo na ufologia nacional.

¹ Originalmente uma sigla para Objeto Voador Não Identificado, essa palavra se tornou um substantivo masculino em 2009 de acordo com o registro oficial da língua portuguesa no Vocabulário Ortográfico da Língua Portuguesa (VOLP). Utilizaremos o termo óvni como sinônimo de "Disco Voador", uma vez que, no campo da Ufologia ambos costumam se referir à mesma coisa: uma aeronave de origem extraterrestre

² GERVAERD, Ademar José (ed.). *UFO*. [S. l], [s. d.]. Disponível em: <https://ufo.com.br/gevaerd/>. Acesso em: 1 jun. 2023.

O evento também é associado a outros casos ufológicos na região, como o ET Bilu, apresentado em uma reportagem de 2010, na qual se destacam Urandir Fernandes de Oliveira e seu Projeto Portal.³ Outro ufólogo local, Lúcio Barbosa, alegou ter tido encontros com extraterrestres, incluindo uma experiência com Ashtar Sheran no Morro Canastrão na década de 1990.⁴

A pesquisa maior, da qual esse texto é parte, investigou o impacto do avistamento do óvni no estádio Moreirão na sociedade sul-mato-grossense; e analisou como o evento afetou a cultura local e contribuiu para a formação de uma identidade cultural distinta para Campo Grande. O fenômeno ufológico se entrelaça com a memória coletiva e a cultura da cidade, refletindo sobre a maneira como o mito dos discos voadores é interpretado e ressignificado no contexto brasileiro.

Claude Lévi-Strauss (2008) define o mito como um todo composto por unidades constitutivas, sendo que a mais complexa delas é o mitema. Podemos compreender que o mitema é, portanto, uma partícula essencial do mito e que a sua ausência o desconfiguraria, transformando-o em algo distinto. Esses elementos podem ser concretos (um local ou período, por exemplo) ou abstratos (a sedução, a ganância, ou outra característica). Quando aplicamos essa perspectiva à análise das narrativas rotuladas como "Disco Voador", muitas características são compartilhadas, mas entre elas, destaca-se uma: a origem extraterrestre. Nesse contexto, a presença desse elemento não apenas confere uma característica distintiva às narrativas, mas também funciona como o mitema central que unifica as diferentes manifestações do mito do "Disco Voador". Assim, a compreensão

³ STYCER, Mauricio. Bilu, o ET de Corguinho, questiona a Record. In: UOL. [S. l.], 18 out. 2010. Disponível em: <https://tvefamosos.uol.com.br/blog/mauriciostycer/2010/10/18/bilu-o-et-de-corguinho-questiona-a-record/>. Acesso em: 1 jun. 2023.

⁴ LÚCIO Barbosa e seus contatos com ETs. In: GERVAERD, Ademar José (ed.). UFO. [S. l.], 1 jun. 1998. Disponível em: <https://ufo.com.br/lucio-barbosa-e-seus-contatos-com-ets/>. Acesso em: 1 jun. 2023.

do mitema extraterrestre torna-se crucial para analisar a complexidade e a coesão por trás dessas narrativas mitológicas contemporâneas.

Mesmo tendo esse ponto em comum, a maneira como vemos o "Disco Voador" é modificada de acordo com a sociedade na qual estamos incluídos. A partir do momento que o óvni surge nos céus de Campo Grande, uma série de significados se entrelaça com o "Disco Voador", alterando seu voo. Esta teia aprende e apreende, uma vez que ela se constitui de uma série de conceitos que dizem respeito à memória coletiva e à vida social dos envolvidos. É o entrelaçamento desses sistemas simbólicos que Clifford Geertz (2008) dá o nome de cultura, ou seja, uma teia de significados em que cada indivíduo realiza uma interação recíproca⁵.

A análise do avistamento do disco voador no Estádio Moreirão e sua relação com a construção da identidade campo-grandense pode ser compreendida à luz do conceito de "evento" de Marshall Sahlins (2003). Em sua obra "Cultura e Razão Prática", Sahlins destaca a importância dos eventos como momentos que possuem significados específicos para uma comunidade, moldando suas percepções e compreensões coletivas. Sendo assim, o avistamento do disco voador no Moreirão pode ser considerado um evento significativo, que desencadeou uma série de reações e interpretações na comunidade campo-grandense. Esse evento não apenas impactou a esfera individual daqueles que testemunharam ou ouviram falar, mas também influenciou a narrativa coletiva sobre a cidade. A forma como a população local respondeu e interpretou esse avistamento contribuiu para a construção de uma identidade singular para Campo Grande.

A pesquisa foi realizada a partir da interação com uma variedade de pessoas de diferentes grupos sociais, idades e ocupações. Em julho de 2022, por exemplo, houve um trabalho de campo exploratório em Alto Paraíso de Goiás, um polo de Ufo

⁵ O conceito de cultura como teia de significados é discutido por Clifford Geertz (2008) em "Interpretação das Culturas".

Turismo. Após esse momento exploratório, foram contatadas pessoas presentes durante o avistamento do óvni no estádio Morenã, bem como foram consultados arquivos de jornais locais, além de outros meios audiovisuais disponíveis

Após o impacto inicial do avistamento do Disco Voador, algo notável aconteceu: o fenômeno começou a desaparecer. Nas décadas seguintes, o óvni gradualmente sumiu das mídias, das conversas cotidianas e da vida dos campo-grandenses. Este desaparecimento levanta questões intrigantes sobre a memória e o esquecimento. Por que certas narrativas se desvanecem ao longo do tempo? O que contribui para o enfraquecimento de um evento marcante como esse? Assim, tentaremos, ao longo do capítulo, compreender os fatores que levaram ao esquecimento do Disco Voador, considerando a possibilidade de um projeto local consciente para seu "sumiço".

1. A cidade de Campo Grande: o cenário do avistamento

Durante o trabalho de campo, em conversas com os interlocutores e nas pesquisas em acervos digitais, o objetivo era entender por que esse evento não se tornou basilar para a cidade de Campo Grande, como ocorreu em outros casos do Brasil, como Alto Paraíso de Goiás (GO) e Varginha (MG). Nossa curiosidade ficou ainda maior, quando percebemos que Corguinho, no interior do Mato Grosso do Sul, é a principal cidade no quesito “Ufologia do MS”, em detrimento da capital. Mesmo nas conversas sobre o avistamento no Morenã, a importância dele para a identidade da cidade não é consenso, como é possível observar nesse trecho da fala de um interlocutor: *eu acredito que esse acontecimento em si não porque isso é muito coisa que passa e não... não fica registrado na memória de muitas pessoas, entendeu? Como se fosse um fenômeno que passou.* (Entrevista 14/02/2023, grifo nosso).

Vale ressaltar que, durante essa conversa, esse interlocutor assim como outras pessoas que estavam presentes no dia do jogo, detalhou o avistamento de maneira extensa, mencionando as cores

das luzes, a ausência de sons e relatando que essa mesma ocorrência foi percebida em outras cidades do estado. Podemos afirmar, então, que o "registro na memória" das pessoas permanece e que a questão central para compreender esse tema é o esforço para apagar o caso do Disco Voador e quais seriam os possíveis motivos para tal apagamento.

Segundo Maurice Halbwachs (1990), a memória coletiva seria fundamental para compreender como os indivíduos constroem e compartilham memórias dentro de um grupo social ou comunidade específica. A memória coletiva é, portanto, mais que a soma das memórias individuais, visto que a construção de uma memória individual passa por conceitos de valoração de determinados acontecimentos que são de ordem coletiva. Essa memória reflete as experiências compartilhadas, valores e tradições de um determinado grupo e está sujeita a mudanças no decorrer do tempo, sendo constantemente reconstruída e reinterpretada pelos membros do grupo social à qual ela faz parte.

O desenvolvimento da memória coletiva ocorre de tal maneira que é possível nos lembrarmos de eventos e situações em que nem estivemos presentes. De igual forma, associamos eventos distintos uns aos outros, de modo que a narrativa faça algum sentido em nossa lembrança. Tudo isso é construído socialmente, dentro dos conceitos valorativos de determinado grupo ou sociedade. Sendo assim, cabe aqui questionar, portanto, quais conceitos valorativos estavam presentes na sociedade campo-grandense da década de 1980, de modo a compreender qual lugar do avistamento do Morenã nessa sociedade.

No início do século XX, Campo Grande era uma pequena cidade no coração do Brasil, com ruas de paralelepípedos e casas térreas ao redor da praça central. Sua economia, centrada na pecuária e na agricultura, estava crescendo, impulsionada pelo ciclo do gado e a expansão das lavouras de café e algodão. A conexão com Bauru pela ferrovia Noroeste do Brasil e o comércio

com São Paulo foram fundamentais para esse crescimento, facilitando o escoamento da produção local e atraindo migrantes.⁶

O projeto urbano de Campo Grande desempenhou um papel crucial no crescimento e na transformação da cidade, especialmente em meio às mudanças significativas que ocorreram após a criação do estado do Mato Grosso do Sul e a subsequente elevação de Campo Grande à condição de capital. Ao longo das décadas, a cidade testemunhou um notável desenvolvimento, marcado por um projeto urbano cuidadoso que visava absorver o crescimento populacional de forma planejada. Esse projeto abrangente dotou a cidade de infraestrutura moderna e espaços urbanos funcionais, mas também contribuiu para a formação de uma identidade regional mista e profundamente marcada pelos processos migratórios. Assim, o legado do projeto urbano de Campo Grande marca-se em sua paisagem, em constante transformação, e na qualidade de vida de seus habitantes.

Com a criação do Estado de Mato Grosso do Sul em 1977, e a sua transformação em capital, fato que trouxe como consequência um novo fluxo migratório, Campo Grande conheceu forte impulso de desenvolvimento e modernização, materializado em grandes obras produtoras de uma nova configuração de seu espaço urbano. Além disso, a atenção e o interesse que o estado recém-criado despertou, em todas as regiões do país, fez com que, “em sete anos de existência como capital, Campo Grande visse sua população praticamente triplicar”, conforme artigo publicado na Revista MS Cultura, em 1986 (CALADO, 2013, p.43)

⁶ Campo Grande passou a ter alguma característica urbana somente no início do século XX, quando o território mato-grossense já estava efetivamente inserido ao mercado capitalista internacional e o emergente centro monopolista paulista buscava hegemonizar o mercado nacional, impondo uma nova função para Mato Grosso na divisão regional do trabalho. Portanto, foi sob o domínio da lógica de produção e consumo de mercadorias que Campo Grande começou a assimilar papéis urbanos e a tomar forma de cidade (OLIVEIRA NETO, 2003, p. 143).

Esse aumento populacional na capital de um estado recém-criado no Brasil provocou um sentimento de perda de identidade e uma busca por afirmação. Nas décadas seguintes à criação do estado, uma série de eventos "típicos da gênese sul-mato-grossense" surgiram, como as dinâmicas de fronteira e a novela *Pantanal*. No entanto, Campo Grande não está incluída nesses processos, uma vez que não está diretamente ligada ao Pantanal ou aos países vizinhos, embora receba influência deles. Essas questões reforçam ainda mais o sentimento de proximidade com o Sudeste, local de cidades planejadas e desenvolvimento urbano. A busca por identidade, em meio ao rápido crescimento, também refletiu nas relações com cidades vizinhas como Cuiabá e Corumbá, que possuíam características distintas e influenciavam a percepção regional de Campo Grande. Segundo um dos interlocutores da pesquisa,

Eu vou em Cuiabá sou muito bem recebido eu acho cuiabano muito mais legal que campo-grandense. Acho o cuiabano um cara mais caloroso, que te recebe. É um pessoal mais acolhedor. Eu gosto de Cuiabá, de MT, não tenho nada contra. Eu só queria que minha terra tivesse uma identidade. Até o sotaque cuiabano fala diferente da gente. Nós não, a nossa relação é muito maior com o São Paulo, a gente fala porta (puxando o r)... a gente tem aquele sotaque. A gente fala assim puxando o r, a gente tem uma coisa de piracicabano... porque há uma relação muito forte com São Paulo, com o Rio Grande do Sul. Diferente de lá. (Entrevista realizada em 07/03/2023)

Considerando esses dois eixos temáticos de "fazer-cidade" (AGIER, 2015), São Paulo e Cuiabá, podemos traçar um paralelo com relação aos ideais valorativos que a capital Campo Grande buscava se pautar. No contexto urbano, a cidade almejava adotar características associadas ao desenvolvimento, à modernidade e à eficiência, buscando se equiparar às grandes metrópoles como São Paulo. Esse desejo por progresso e dinamismo refletia-se em iniciativas ambiciosas de planejamento urbano, com a criação de avenidas largas, praças arborizadas e edifícios modernos, projetados para atender às necessidades de uma população em

constante crescimento. Além disso, a busca por uma infraestrutura urbana de qualidade e por serviços públicos eficientes tornou-se uma prioridade, impulsionando investimentos em áreas como transporte, saúde e educação. Nesse sentido, a visão de Campo Grande como uma cidade cosmopolita e desenvolvida era alimentada não apenas por aspirações internas, mas também pelo desejo de se destacar como um centro urbano vibrante e atrativo em nível nacional e internacional.

Ao mesmo tempo, o fazer-cidade dos campo-grandenses se refletia em iniciativas de planejamento urbano, investimentos em infraestrutura e promoção de um ambiente propício aos negócios e à vida urbana. Em contrapartida, o eixo rural, embora historicamente relevante para a região, gradualmente se tornou menos proeminente na identidade da cidade, à medida que esta se desenvolveu e se afastou de suas raízes agrícolas e pecuárias.

A expansão urbana e os projetos de modernização muitas vezes resultaram na remoção de comunidades tradicionais e na perda de espaços culturais emblemáticos. Essas mudanças não apenas moldaram a paisagem física da cidade, mas também tiveram um impacto profundo na identidade e na memória coletiva dos seus habitantes. Durante a década de 1980, várias transformações ocorreram na cidade e a cultura popular campo-grandense foi por elas influenciada, o que nos traz de volta ao jogo de março de 1982 e o seu “apagamento” nas décadas subsequentes.

2. O apagamento do Disco Voador

Ao analisar o apagamento da memória coletiva em relação ao “Caso Morenã”, é fundamental considerar as dinâmicas sociais e políticas subjacentes que podem estar influenciando esse esquecimento. Essas dinâmicas se constituem no nível micro e macro que incluem fatores como: a criação do estado, a ditadura civil-militar brasileira, o declínio do futebol sul-mato-grossense, o crescimento populacional e urbano de Campo Grande e a ridicularização da Ufologia perante as mídias a partir da década de 1990.

A importância de um evento remete a questões valorativas. Um acontecimento como o avistamento de um Disco Voador é algo que pode ser relevante para a comunidade ufológica, mas não ser sequer reconhecido por pessoas que não fazem parte desse grupo. No caso do “Disco Voador do Morenã”, o que se destaca é o fato de que milhares de pessoas viram e reconheceram tal situação como um avistamento de Disco Voador propriamente dito.

Tudo nesse caso é superlativo, o número de testemunhas. Só no estádio foram 23.500 pessoas, na cidade outras 30 mil viram, e quantas outras testemunhas em quantas localidades. Podemos estar falando de um número que passa de cem mil pessoas, certamente. Porque nas cidades as pessoas estavam nas ruas. Não vamos nos esquecer que era um sábado à noite, de calor intenso, era marco. O que as pessoas fazem no sábado à noite? Saem de suas casas e põem as cadeiras na frente de casa, estavam nas ruas em todas as cidades e tiveram sorte de ver esse fenômeno. Todos os números são muito grandes, superlativos e grandiosos. (KNEIPP e HEIDERICH, 2013, n.p)

O grande número de pessoas que testemunhou um evento desses pode criar um sentimento de comunidade. No entanto, em Campo Grande, não há referências ao Disco Voador, indicando uma influência de ridicularização. Esse processo de ridicularização pode desencorajar a identificação com eventos ou temas considerados estranhos, resultando em um apagamento cultural ou repressão. O silêncio sobre o incidente indica o desejo de evitar o estigma social associado à ufologia e ao sobrenatural. Essa dinâmica é semelhante ao caso das brigas de galos em Bali, descrito por Clifford Geertz (2008), onde tradições enraizadas foram ridicularizadas e proibidas à medida que a estrutura social era modificada. Assim, é possível que o esquecimento de eventos ridicularizados sirva para manter a coesão social e evitar ameaças ao *status quo*.

A falta de menção ao avistamento do Disco Voador pode ser interpretada como uma estratégia consciente para evitar o estigma de ser associado a algo considerado irracional ou fantasioso,

especialmente em um momento de construção de uma identidade urbana “sólida” e “respeitável”. Essa propensão à ridicularização possivelmente contribuiu para a supressão da narrativa sobre o avistamento, levando a um “esquecimento” coletivo do evento ao longo do tempo. Segundo um interlocutor da pesquisa,

[...] acaba aqui virando chacota sabe? Aí depois se eu não me engano aquele livro eram os deuses astronautas que acabou virando motivo de chacota... então não faz sentido científico e eu sou muito apegado à ciência. Eu não gosto de dizer que eu vi um Disco, eu vi algo, eu vi o que eu vi, sabe? É possível que exista uma explicação científica, que naquele momento não tinha como ter. Enfim também não sou conspiracionista, criar uma teoria, eu só falo o que eu vi. Então assim talvez perdurasse mais um tempo e ficasse mais na memória e a nova geração conhecesse mais, por exemplo, se fosse um evento religioso, sabe? Como se fosse... ao invés de um Disco Voador, fosse: “Nossa Senhora Aparecida passou aqui no estádio”. (Entrevista realizada 10/10/2022)

O medo de “virar chacota” nacional, em meio a um período marcado pela abertura política, criação do estado, auge do futebol estadual e transformação da cidade em capital, oferece uma explicação plausível para compreender o esquecimento do avistamento do Disco Voador. Em pesquisas por artigos ou reportagens na mídia, só foi possível encontrar menções ao evento após os anos 2000, cerca de duas décadas após o ocorrido. Como apontado pelo interlocutor, talvez se o evento fantástico fosse mais “palpável”, como um fenômeno religioso, teria sido melhor assimilado pelos habitantes de Campo Grande no processo de construção da identidade urbana.⁷ Pensando no panorama de

⁷ Segundo dados do IBGE 2010, cerca de 92% da população brasileira está vinculado à alguma religião. No censo de 2022, foi destacado que o Brasil possui 579.798 templos religiosos, um número maior que o de escolas e instituições de saúde somados. Esses dados nos ajudam a perceber que, a nível nacional, os fenômenos ligados ao universo religioso, especialmente cristão, tem tendência a serem mais aceitos no Brasil. Disponível em: <https://www.ibge.gov>.

Campo Grande, especialmente durante esse momento crucial de definição identitária, o fenômeno do Disco Voador poderia gerar uma atenção que não era a desejada. Sendo assim, o evento passou a habitar uma zona de silenciamento⁸.

A diferença entre silenciamento e esquecimento reside na ação e inação: o silenciamento requer esforço ativo para impedir a expressão, enquanto o esquecimento ocorre naturalmente, muitas vezes devido à passagem do tempo ou falta de relevância percebida. O silenciamento envolve poder e controle sobre o discurso, moldado por normas sociais e complexidades linguísticas, e afeta a identidade ao limitar o que podemos expressar sobre nós mesmos e o mundo. Eni Orlandi (2008, p. 2) indica que o silenciamento é mais complexo que a simples ausência de voz; manifesta-se em censura autoimposta ou externa, moldando narrativas e afetando a memória coletiva.

A ridicularização da ufologia, especialmente na televisão a partir da década de 80 foi recorrente. Os programas, muitas vezes, adotavam uma abordagem cômica e sensacionalista em relação ao assunto. No Brasil, o Caso Varginha, ocorrido em 1996, foi alvo de especulações e piadas em programas de TV⁹, enquanto no cenário internacional, programas como “Alienígenas do Passado” do canal *History Channel* foram frequentemente tratados com um misto de incredulidade e zombaria¹⁰.

br/estatisticas/sociais/populacao/9662-censo-demografico-2010.html?edicao=9749&t=destaques. Acesso em: 04 jun. 2024.

⁸ Por conseguinte, existem nas lembranças de uns e de outros zonas de sombra, silêncios, “não-ditos”. As fronteiras desses silêncios e “não-ditos” com o esquecimento definitivo e o reprimido inconsciente não são evidentemente estanques e estão em perpétuo deslocamento (POLLAK, 1989, p. 9).

⁹ Um dos exemplos da espetacularização de Varginha ocorreu no humorístico *Casseta e Planeta*, que em 1996 realizou uma esquete chamada “ET de Varginha, o mineiro vindo do espaço”, onde um dos integrantes do grupo entrevistava pessoas da cidade, enquanto outro entrevistava vestido de extraterrestre. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=_Nfr7h202Fg. Acesso em: 15/05/2024.

¹⁰ A série *Alienígenas do Passado* está atualmente na sua vigésima temporada, tendo sido veiculada no canal *History Channel* desde 2009.

Programas de entretenimento, como *talk shows* e comédias, frequentemente ridicularizam a ufologia, o que contribui para a estigmatização e marginalização do campo. Os ufólogos são usualmente retratados de forma negativa, o que leva ao isolamento social dos interessados no tema. Essa abordagem sensacionalista e zombeteira na mídia desencoraja novos interessados além de fazer com que os atuais se sintam constrangidos a compartilhar suas pesquisas. A crítica disfarçada de humor, comum na mídia, desempenha um papel crucial nesse processo de marginalização, moldando negativamente as percepções públicas e reforçando a exclusão da ufologia.

E a graça, aqui, comparece como um elemento facilitador dessa crítica (...) o observador singular que ocupa o lugar do eu-humorístico dos discursos permite que as verdades transitórias nelas circulantes ridicularizem os objetos criticados e se efetivem em sua potência, reduzindo as grandezas (e, nesse sentido, as agências) desses objetos e tornando a crítica não apenas mais capaz de circular, mas potente de uma forma sutil e ao mesmo tempo intensa: não é que a piada seja mais eficiente para tornar uma crítica potente ou não, mas a crítica feita com uma forma engraçada, pejada com elementos que permitam o reconhecimento da graça, insere a lógica inspirada na equação, substituindo a avaliação racionalista da crítica “séria” por um salto de comprovação do conteúdo que estabiliza a situação graças a outra comprovação, em termos de graça (WERNECK, 2020, p. 13).

O estigma associado à ufologia perpetua um ciclo de ostracismo, tornando ainda mais desafiador para os interessados no assunto encontrar aceitação e apoio dentro da sociedade. A aversão ao sobrenatural e ao irracional, embora compreensível em um contexto de modernização e afirmação urbana de Campo Grande, levanta questões interessantes sobre a maneira como as cidades constroem suas identidades e decidem quais aspectos de sua história incorporar. Essa seleção de narrativas reflete os valores predominantes em determinado momento histórico e também os

esforços para moldar uma imagem coerente e aceitável perante os olhos do país e do mundo, de acordo com seus preceitos e visões.

A perpetuação do estigma em torno da ufologia também revela uma dinâmica mais ampla de poder e controle sobre o conhecimento e a percepção pública. Instituições e autoridades, muitas vezes, desempenham um papel fundamental na promoção ou supressão de determinadas narrativas, influenciando diretamente a maneira como certos assuntos são vistos pela sociedade. Sendo assim, para que a lembrança continue viva, é comum ocorrer uma vinculação de determinadas memórias à locais e instituições de grande importância para a comunidade, como é o caso do estádio Pedro Pedrossian, que é um marco arquitetônico da cidade de Campo Grande desde antes da sua transformação em capital. Um interlocutor da pesquisa faz as seguintes menções:

Um privilégio estar presente em dois momentos que foi bastante assim, a gente não tem explicação, que foi esse no Moreirão que eu estava na arquibancada, na descoberta né que apareceu as luzes que todo mundo ficou entre "será que é?" Pensou que era avião mas não tinha som aí veio muito rápido aquela luz e se transformou em três e depois desapareceu. Outra vez no Glauce Rocha, meu pai trabalhava também no Glauce Rocha, eu estava lá não tinha nem iniciado a sessão e aí começou a aparecer umas luzes... muito grande e colorido, elas não se movimentavam como essas, elas ficavam fixas mudando de cor, sabe? E essa essas luzes foram vistas por várias pessoas de outras cidades também. A gente tinha os parentes em Dourados que visualizaram também lá coincidentemente no mesmo dia e no mesmo horário. Foi, digamos, dois anos depois se eu não estiver enganado. Um ano e meio ou dois depois desse fenômeno do Moreirão.

Apesar de negar a importância dos eventos que presenciou para a formação identitária campo-grandense, o interlocutor vincula sua experiência a dois grandes monumentos arquitetônicos da cidade de Campo Grande: o Estádio Moreirão e o Teatro Glauce Rocha. Essa conexão entre o avistamento e esses ícones urbanos ressalta a complexidade das interações entre eventos extraordinários e elementos cotidianos na construção da

identidade de uma comunidade. Mesmo que subalternizado, há uma permanência do avistamento na memória coletiva, uma vez que ele se vincula a símbolos culturais, como o futebol e o teatro, que se tornam veículos para a transmissão e incorporação de narrativas compartilhadas. Essa interseção evidencia a predisposição das comunidades a atribuir significados simbólicos a eventos, integrando-os ao tecido social e cultural.

Com exceção de uma matéria no Correio do Estado, não há publicações oficiais sobre o caso do Disco Voador. A ausência de cobertura pela grande mídia e o silêncio das autoridades podem indicar um controle de informação e interesses por trás do silêncio institucional. Esse fenômeno destaca a marginalização da ufologia e levanta questões sobre o papel da mídia e do governo na percepção pública de eventos extraordinários. O esquecimento aparente de um evento significativo sugere estratégias de controle social, onde a ocultação de memórias pode servir para moldar a narrativa histórica e reforçar o poder dos grupos dominantes, conforme sugerido por Pollak (1989).

O desaparecimento de um grupo é apenas um dos motivos que contribuem para o apagamento de uma memória coletiva, ou, no mínimo, para a sua diminuição de alcance. No caso específico de Campo Grande, podemos perceber que o rápido crescimento urbano da cidade tem levado a uma diminuição significativa do número de campo-grandenses que testemunharam os eventos ufológicos em questão. Além disso, a subsequente ridicularização desses eventos, especialmente durante a década de 1990, tem desempenhado um papel fundamental na supressão de sua disseminação para um público mais amplo.

Essa ridicularização contribuiu para a associação do assunto com o entretenimento superficial, relegando-o a discussões informais em ambientes como botecos e churrascos de família. Sendo assim, a marginalização do fenômeno ufológico ilustra os desafios enfrentados na preservação e divulgação de narrativas que desafiam o convencional, especialmente em um contexto cultural e social permeado pela descrença e pelo ceticismo. Um interlocutor conta:

Já se passaram mais de 39 anos e até hoje não tem uma explicação plausível. Era uma época que não tinha o que temos hoje. E tudo aquilo foi em frações de segundos, praticamente. Basicamente alguns, até hoje, não acreditam, não acreditam. Até alguns que estavam presentes... aquela coisa toda. Então foi assim, um momento que foi enigmático... enigmático. Que ficou no pensamento de muitos que estavam lá, porque foi assim... mas como? Se não tem nenhuma amostra, se não tem nenhuma revelação de tudo isso, entendeu? (Entrevista realizada em 12/09/2022)

A desconfiança sobre o avistamento do Morenã, ocorrido há mais de 39 anos, persiste, possivelmente devido à ausência de registros documentados do período. O evento, que durou apenas alguns segundos, deixou muitos céticos, incluindo algumas testemunhas. A limitação tecnológica da época contribuiu para a ausência de registros e evidências concretas, alimentando dúvidas, especialmente entre aqueles que não estavam presentes. A busca por explicações “plausíveis” revela uma tendência em evitar o misticismo, com alternativas como histeria coletiva ou testes militares sendo propostas para explicar o avistamento. Essas teorias visam reconfigurar o entendimento social para uma visão mais convencional, levando até mesmo os presentes a duvidar de sua própria percepção. O caráter enigmático do avistamento, sem amostras ou revelações tangíveis, mantém o evento como uma memória nebulosa repleta de especulações. Como indicado, durante as décadas de 90 e 2000, o caso não era mencionado, mas a popularização da internet e das redes sociais começou a mudar essa dinâmica.

3. O reaparecimento do Disco Voador

A partir da década de 2010, o avistamento do Morenã voltou a ganhar atenção, sendo noticiado por programas esportivos, portais de notícias locais como o *Campo Grande News*, e revisitado pela revista *UFO*, especialmente com o marco dos 30 anos do evento em 2012. O crescimento das redes sociais permitiu uma

discussão ampla sobre o caso, com usuários compartilhando experiências e teóricos apresentando novas explicações, apesar da falta de “provas concretas” e relatos divergentes que mantêm o “mistério” em aberto.

Esse ressurgimento nas mídias digitais destaca a capacidade da cultura popular de se adaptar com as transformações sociais e tecnológicas. A folkcomunicação, que abrange a comunicação informal da cultura popular, encontrou um novo espaço nas redes sociais, permitindo a preservação e disseminação de histórias e tradições culturais. As plataformas *online* oferecem um ambiente descentralizado para compartilhar e valorizar aspectos da cultura popular, contribuindo para a diversidade cultural e fortalecimento das identidades locais e regionais.

Vale lembrar ainda que, mesmo com a possibilidade de disseminação *online*, as narrativas disputam espaço nos meios digitais, dependendo de engajamento para conseguir mais acessos e atingir um número maior de pessoas¹¹. Dentro dessa perspectiva, é interessante ressaltar que, mesmo ressurgindo nas redes sociais, o óvni do Morenão ainda permanece vinculado ao esporte, sendo noticiado nas seções específicas desse tema. O *Globo Esporte*, por exemplo, realizou matérias especiais, com entrevistas de “testemunhas” do caso em 2014 e em 2022, ano em que o evento completou 40 anos. Outra mídia esportiva a noticiar o “Caso Morenão” foi o *Lance*, também em celebração dos 40 anos do avistamento¹².

Com o declínio do futebol sul-mato-grossense, o “Caso Morenão” se torna um dos eventos mais icônicos do estádio Morenão, sendo frequentemente lembrado quando se fala desse

¹¹ Sobre a questão de engajamento e a presença de algoritmos que geram a disseminação de informações, conferir Santos (2022), disponível em: <http://educa.fcc.org.br/pdf/actaeduc/v44/2178-5201-aseduc-44-e52736.pdf>, acesso em: 11 jun. 2024

¹² Disponível em: <https://www.lance.com.br/futebol-nacional/olhe-para-cima-apos-40-anos-ovni-visto-em-operario-ms-x-vasco-ainda-causa-impacto-em-testemunhas.html>. Acesso em: 27 ago. 2024.

estádio no cenário nacional. As reportagens que associam o estádio com o Disco Voador não tratam apenas do caso em si, mas também de um período antigo, em que o futebol sul-mato-grossense era competitivo no cenário nacional. Em face da situação atual do esporte, as notícias sobre o Disco Voador acabam por chamar mais a atenção nacional do que as reportagens sobre o campeonato estadual sul-mato-grossense.¹³

Localmente, dois dos portais de notícias mais influentes do estado também realizaram reportagens sobre o avistamento do Morenã. O *Correio do Estado*, mesmo jornal que teve o “furo” de notícia em 1982, voltou a falar do caso em 2015, 2018 e 2023, sendo que em uma das publicações, a de 2018, o jornal apenas menciona o interesse dos leitores em que se escreva sobre o “Caso Morenã” mas relata um evento ufológico ainda mais antigo, o avistamento de uma bola de fogo em 1973.¹⁴

Não se passa uma semana sequer desde que este escriba assumiu espaço que um de vocês, leitores, não nos pedem aquele que talvez seja um dos fatos mais folclóricos da história: o OVNI do Estádio Morenã.

Pois bem, vocês venceram. Mas em partes...

Nesta semana resolvemos atender os pedidos e vamos falar de ufologia. Ou simplesmente extraterrestres para os mais íntimos.

Mas não, nada de nomes famosos (...). Tentamos buscar em nosso extraordinário acervo os primórdios dessa história de ET em Mato Grosso do Sul. E acho que encontramos.

¹³ Certamente, os acontecimentos excepcionais também têm lugar neste quadro espacial, mas porque na ocasião certa o grupo tomou consciência com mais intensidade daquilo que ele era desde há muito tempo e até este momento, e porque os vínculos que o ligavam ao lugar se tornaram mais claros, no momento em que iam se romper. Porém, um acontecimento realmente grave sempre causa uma mudança nas relações do grupo com o lugar, seja porque modifique o grupo em sua extensão (...) A partir desse momento, não será mais exatamente o mesmo grupo, nem a mesma memória coletiva; mas, ao mesmo tempo, o ambiente material não mais será o mesmo. (HALBWACHS, 1990, p. 133-134)

¹⁴ Disponível em: <https://correiodoestado.com.br/cidades/a-bola-de-fogo-que-assustou-e-aterizou-os-ceus-de-mato-grosso/341497/>. Acesso em: 15/05/2024

No dia 21 de novembro de 1973 o Correio do Estado estampava em uma pequena chamada na sua capa algo no mínimo inusitado: "Bola de fogo nos céus de Ponta Porã." (RIBEIRO, 2018, n.p)

Essa reportagem, apesar da quebra de expectativa gerada pelo autor, traz duas informações muito importantes para compreender o papel que o "Caso Morenã" ocupa na atualidade. A primeira é que ele faz parte do folclore do Mato Grosso do Sul e há interesse em ler informações sobre ele, especialmente do jornal que estava presente no evento e o noticiou em primeira mão. A segunda é que o evento não é o único ocorrido em Mato Grosso do Sul, o que indica que há uma relação do estado com a ufologia, mesmo que esta tenha sido ignorada por décadas.

O outro portal de notícias relevante no cenário estadual, que costuma falar do "Caso Morenã", é o *Campo Grande News*. O site conta com uma série de notícias acerca do evento, especialmente no ano de 2022. Matérias intituladas "você acredita que OVNI apareceu no Morenã em 1982?"¹⁵ E "o que vi na noite de 6 de março de 1982 no Estádio Morenã"¹⁶ são alguns dos exemplos do site.

Em 2013 o "Caso Morenã" chegou à discussão acadêmica. O documentário "O que era aquilo" marca um importante ponto de inflexão na abordagem do "Caso Morenã" ao trazer o evento para a esfera acadêmica e, ao mesmo tempo, expandir seu escopo de investigação. Ao buscar entrevistar os presentes no "jogo do Disco Voador," os idealizadores do documentário, João Conrado Kneipp e Pedro Nogueira Heiderich, tinham como objetivo inicial compreender as ramificações desse evento específico e suas consequências para a comunidade local. No entanto, ao longo do processo de produção, os autores se deram conta de que as questões levantadas se distanciavam do avistamento ufológico e

¹⁵ Disponível em: <https://www.campograndenews.com.br/lado-b/comportamento-23-08-2011-08/voce-acredita-que-ovni-apareceu-no-morenã-em-1982>. Acesso em: 15/05/2024

¹⁶ Disponível em: <https://www.campograndenews.com.br/turismo/o-que-vi-na-noite-de-6-de-março-de-1982-no-estadio-morenã>. Acesso em: 15/05/2024

englobavam aspectos relacionados ao auge e declínio do futebol sul-mato-grossense.

A decisão de se debruçar em uma análise do futebol regional revela a complexidade e interconexão das narrativas que permeiam a identidade de Campo Grande e de Mato Grosso do Sul. O futebol é visto por Kneipp e Heiderich como um elemento central na construção da identidade cultural e social da região, refletindo aspirações, desafios e triunfos da comunidade ao longo do tempo. Durante o documentário, os realizadores conseguiram entrevistar figuras proeminentes do jogo de 1982, como os jogadores Amarildo e Cocada, o fotógrafo Roberto Higa e o locutor esportivo Ramão Cabreira. Os realizadores conseguiram registrar relatos e opiniões pessoais que discutem os rumos que o esporte sul-mato-grossense tomou desde 1982 e contextualizam o "Caso Morenã" dentro de um quadro mais amplo de eventos e acontecimentos que moldaram a história e a cultura de Campo Grande.

Considerações Finais

O tardio ressurgimento do "Caso Morenã" pode estar relacionado às próprias questões discutidas neste capítulo, em que se destacam a complexidade das narrativas culturais e a interconexão entre eventos aparentemente isolados e o contexto mais amplo da identidade campo-grandense. O tardio reaparecimento do evento para a discussão midiática reflete a relutância em confrontar eventos extraordinários nos meios de comunicação, mas também a necessidade de compreender o significado do avistamento do Disco Voador dentro de um quadro mais amplo de identidade cultural e história local. O "Caso Morenã" pode ser interpretado, portanto, como uma tentativa de mergulhar mais profundamente nas camadas de significado que cercam o evento, buscando compreendê-lo em um contexto mais amplo e multifacetado.

O mito do Disco Voador do Morenã vai além de uma curiosidade cultural. É uma janela para entendermos as aspirações,

medos e especulações da sociedade campo-grandense acerca do desconhecido e do além. Ele nos convida a questionar nossas próprias crenças e limites do conhecimento, ao mesmo tempo em que nos lembra de momentos, espaços e comunidades que fizeram parte do processo de “fazer-cidade” da capital. Assim, mesmo que sua “veracidade” permaneça incerta, seu impacto na cultura e na imaginação de Campo Grande é inegável e continua a moldar nossa compreensão do quão complexa é a “Cidade Morena”.

Referências

AGIER, Michel. Do direito à cidade ao fazer-cidade. O antropólogo, a margem e o centro. *Mana*, v. 21, p. 483-498, 2015.

CALADO, Lenita Maria Rodrigues. *Era uma feira aonde a gente ia de chinelo: Campo Grande e sua Feira Livre Central*. Universidade Federal da Grande Dourados, 2013.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008. 213 p.

GERVAERD, Ademar José (ed.). *UFO*. [S. l], [s. d.]. Disponível em: <https://ufo.com.br/gevaerd/>. Acesso em: 1 jun. 2023.

HALBWACHS, Maurice. *A Memória coletiva*. Trad. de Laurent Léon Schaffter. São Paulo, Vértice/Revista dos Tribunais, 1990. Tradução de: La mémoire collective.

KNEIPP, João Conrado; HEIDERICH, Pedro Nogueira. *O que era aquilo?*, 2013. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=-CPp7pruSSs>. Acesso em: 27 ago. 2024

LÉVI-STRAUSS, Claude. A estrutura dos mitos. In: LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural*. 1. ed. São Paulo: Cosac Naify, 2008. cap. XI, p. 221-248.

LÚCIO Barbosa e seus contatos com ETs. In: GERVAERD, Ademar José (ed.). *UFO*. [S. l.], 1 jun. 1998. Disponível em: <https://ufo.com.br/lucio-barbosa-e-seus-contatos-com-ets/>. Acesso em: 1 jun. 2023.

OLIVEIRA NETO, Antonio Firmino de. *Campo Grande e a rua 14 de Julho: tempo, espaço e sociedade*.-. 2003.

ORLANDI, Eni P. Silêncios: presença e ausência. *ComCiência*, Campinas, n. 101, 2008.

POLLAK, Michel. Memória, esquecimento e silêncio. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, Fundação Getúlio Vargas, 3 (3): 3-15, 1989

RIBEIRO, Rafael. A bola de fogo que assustou e aterrizou os céus de Mato Grosso. In: *Correio do Estado*. [S. l.], 22 nov. 2018. Disponível em: <https://correiadoestado.com.br/memorias/a-bola-de-fogo-que-assustou-e-aterrizou-os-ceus-de-mato-grosso/341497/>. Acesso em: 21 jul. 2020.

SAHLINS, Marshall. *Cultura e razão prática*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

SANTOS, R. O. dos. Algoritmos, engajamento, redes sociais e educação. *Acta Scientiarum. Education*, v. 44, p. e52736–e52736, 31 maio 2022.

STYCER, Mauricio. Bilu, o ET de Corguinho, questiona a Record. In: *UOL*. [S. l.], 18 out. 2010. Disponível em: <https://tvefam.osos.uol.com.br/blog/mauriciostycer/2010/10/18/bilu-o-et-de-corguinho-questiona-a-record/>. Acesso em: 1 jun. 2023.

WERNECK, Alexandre. Graça em tempos de desgraça? A jocosidade como operador da crítica nos memes na pandemia. *DILEMAS: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social*, p. 1-16, 2020.

O Eldorado dos Bolsonaro: política e conflitos em uma cidade do interior paulista

Clayton Guerreiro, UNICAMP, Brasil

Introdução

A emergência de Jair Messias Bolsonaro no cenário nacional e sua posterior eleição à presidência da República em 2018 foram traumáticos para a democracia brasileira. O fenômeno político parece ter surpreendido jornalistas e acadêmicos que não sabiam do então parlamentar do “baixo clero” e alguns que já conheciam o deputado federal inexpressivo e polêmico, defensor da ditadura e outras pautas abjetas¹, mas não acreditavam que ele pudesse ser eleito para o cargo mais alto do Poder Executivo. Como um político desse porte pode se tornar presidente da República? Qual foi o impacto de sua ascensão política para a democracia brasileiras? Essas e outras perguntas levaram analistas e parte da imprensa a investigar as causas e efeitos desses processos políticos para o Brasil.

Entre os pesquisadores, Ronaldo Almeida (2017; 2019) tratou a eleição de Bolsonaro como um dos sintomas de uma “onda conservadora” mais ampla que quebrava em várias direções. Armando Boito Jr. (2020) e Marcelo Badaró Mattos (2020) foram ainda mais ousados e classificaram o governo Bolsonaro como “neofascista”. Christian Lynch e Paulo Henrique Cassimiro (2022) lembraram que sua eleição ombreava com a emergência internacional da extrema-direita, ressaltando que estávamos diante de um “populismo reacionário” que arrogava para si a representação de uma pretensa maioria (o povo) contra uma suposta elite política e econômica. Rosana Pinheiro-Machado e

¹ O ex-presidente já declarou publicamente ser a favor da tortura, do assassinato de inimigos políticos, da redução da maioria penal e do porte de armas.

Adriano de Freixo (2019) avaliaram a eleição de Bolsonaro como resultado de um colapso democrático em um país em transe, enquanto João César de Castro Rocha (2021) destacou a guerra cultural que caracterizou as ações políticas da extrema-direita nos últimos anos, sugerindo que o tamanho do ex-presidente inelegível é menor do que o movimento de extrema-direita nomeado a partir de seu próprio nome, comumente chamado de “bolsonarismo”. Malgrado as distintas abordagens teórico-metodológicas desses trabalhos, eles têm em comum a intenção de propor uma análise macro, procurando entender o impacto desse movimento político para os rumos do país.

Meu objetivo, nesse texto, é menos ambicioso, em termos de escala. Ao invés de pensar em um nível macro analítico, volto meu olhar para Eldorado, uma pequena cidade no interior do estado de São Paulo. Sua peculiaridade está no fato de Bolsonaro ter passado a infância² na cidade, onde ainda hoje residem alguns de seus parentes consanguíneos (Fagundez, 2019). Além disso, escolhi abordar o caso de Eldorado por ser um lugar com o qual tenho certa familiaridade. Devido às minhas relações de parentesco por afinidade, visto que uma parte da família de minha companheira reside no centro da cidade e outra parcela da família vive em um dos quilombos da região, tenho frequentado regularmente Eldorado nos últimos dez anos. Outrossim, morei na cidade por poucos meses em 2020, durante o período da pandemia de Covid-19.

Os dados coletados para esse ensaio são oriundos de matérias publicadas na imprensa nacional e internacional nos últimos seis anos e memórias individuais relativas às minhas experiências em Eldorado. Proponho, nesse sentido, uma análise que busca dialogar com a antropologia urbana e, concomitantemente, com a proposta metodológica de uma *antropologia ex post facto*. Conforme Igor Machado (2023), trata-se do esforço de produzir um conhecimento a partir de memórias resultantes de relações de extrema

² Bolsonaro nasceu em Glicério (São Paulo), se mudou para Eldorado aos 11 anos e transferiu-se para o Rio de Janeiro aos 18 anos, quando se alistou no Exército.

peçoalidade. Esse é o caso da cidade de Eldorado, um ambiente que se tornou bastante “familiar” para mim e que me coloca diante do que Gilberto Velho (2003) chamou de “desafio da proximidade”.

Meu argumento principal é o de que a emergência de Bolsonaro no cenário político nacional e sua posterior eleição à presidência da República resultaram no prolongamento do “tempo da política” na cidade de Eldorado. Aqui, utilizo a conhecida expressão empregada por Moacir Palmeira e Beatriz Heredia (1995), que definiram o período eleitoral em cidades do interior como um momento no qual que o ritmo da vida e as relações sociais são momentaneamente transformadas e passam a se caracterizar principalmente pelos conflitos faccionais relacionados à política. Ao partir da proposição dos autores, considero que as transformações recentes na política nacional acabaram complexificando as fronteiras entre o cotidiano e o tempo suspenso da política.

Em Eldorado, isso pode ser observado a partir de três vetores. Primeiro, busco demonstrar como a eleição de Bolsonaro resultou em um processo de *vitrinização* da cidade, que passou de um lugar interiorano e desconhecido para um objeto constante de curiosidade e investigação jornalística, que expôs a cidade, seus espaços e alguns de seus moradores. Em segundo lugar, aponto como o bolsonarismo, enquanto movimento político radicalmente divisionista, dilatou os conflitos para além do período eleitoral, acirrando os históricos conflitos entre Bolsonaro, seus familiares e grileiros de terra, de um lado, e as comunidades quilombola, de outro. Por fim, aponto que as tensões políticas, antes características do período eleitoral em Eldorado, estenderam-se no tempo e no espaço, marcando o cotidiano das famílias, igrejas, locais de trabalho e comunidades quilombolas. Nesse ponto, discuto o papel fundamental das religiões e das mídias digitais na produção e expansão dos conflitos.

1. Jornalistas em Eldorado: o processo de *vitrinização* da cidade

A Estância Turística de Eldorado (antiga Xiririca, segundo o nome dados por indígenas que habitavam a região) é uma cidade com características *sui generis*. Trata-se de uma cidade que se formou a partir do ciclo de mineração no Ribeira de Iguape, o rio que corta o município e é ladeado por matas e inúmeros bananais ao longo de seus quilômetros de extensão. Embora seja o quarto município do estado de São Paulo em extensão territorial, com 1.654,256 km², Eldorado é habitado somente por 13.069 pessoas, que se dividem entre a região central, com características típicas de cidades pequenas do Brasil, e a área rural, onde estão os sítios, fazendas, uma aldeia indígena (112 pessoas) e treze comunidades quilombolas (2.245 pessoas) (IBGE, 2022). Aproximadamente 70% do território eldoradense é coberto por Mata Atlântica, onde é possível encontrar inúmeras espécies vegetais e animais e cachoeiras de águas límpidas. As principais atrações turísticas da cidade são as cavernas, em especial a Caverna do Diabo, a mais extensa e considerada por muitos como a mais bonita do estado.

Essas características, somadas à relativa proximidade com a capital, tornaram Eldorado um destino turístico conhecido nos anos 1970. Contudo, a dificuldade do trajeto nas rodovias BR-116 (Régis Bittencourt) e SP-165³ e a falta de estrutura na região, além da descoberta de outras cavernas no estado, teriam afastado os turistas. Até 2018, a maioria das notícias publicadas sobre a cidade na imprensa se resumiam ao turismo regional, às plantações de banana e palmito e às graves enchentes no Rio Ribeira em 1997 e 2011 (Gentile, 1997; Bandeira, 2011). Além dessas questões, havia algumas poucas notas sobre as comunidades quilombolas⁴ (Santos, 2006).

³ Atualmente, a estrada está em boas condições de circulação.

⁴ A histórias dos quilombos na região remetem, pelo menos, ao século XVII (Valentin, 2001). Algumas pesquisas associam essas comunidades às pessoas escravizadas que trabalhavam em atividades de mineração no Vale do Ribeira, enquanto outras concluem que os quilombos teriam sido formados por escravizados que desembarcavam clandestinamente no litoral ou escapavam de

Com a ascensão de Bolsonaro ao posto de líder da extrema-direita brasileira, a situação de Eldorado mudou. A cidade, descrita pela imprensa como bucólica e habitada por uma população ordeira e pacífica, passou também a ser relatada constantemente como o cenário da infância de Bolsonaro e o lugar onde moram muitos de seus familiares. Com o aprofundamento das investigações jornalísticas, vieram à tona detalhes da infância, disputas familiares, supostos escândalos de corrupção, privilégios na distribuição de emendas parlamentares e até mesmo casos envolvendo falsificação de vacinação durante a pandemia. Estávamos, assim, diante do processo de *vitrinização* que expunha não somente Bolsonaro e sua família, mas a cidade como um todo. Ao propor o neologismo *vitrinização*, busco me referir à intensidade da exposição em tempos de comunicação digital, sobretudo em comparação com o passado.

Durante seu mandato, Bolsonaro esteve em Eldorado pelo menos quatro vezes (junho de 2019, setembro de 2020, agosto de 2021 e janeiro 2022). Em 2019, o ex-parlamentar voltou à pequena cidade pela primeira vez na condição de presidente, emocionando-se, ao pousar de helicóptero no pequeno campo de futebol da cidade. No ano seguinte, quando eu havia acabado de chegar para passar uma temporada morando em Eldorado, presenciei a visita do então presidente e a movimentação em torno do acontecimento, que parou a cidade. Bolsonaro se fez acompanhar dos ministros André Mendonça (Justiça e Segurança Pública) e Ricardo Salles (Meio Ambiente) e, além de visitar sua mãe, participou da inauguração de pontes em Eldorado e em Pariqueira-Açu. Naquela ocasião, meus familiares e eu estávamos assustados com a pandemia de Covid-19, mantendo o isolamento social e usando máscaras faciais e álcool em gel sempre que precisávamos sair à rua, ao passo que o ex-presidente desrespeitava todos os protocolos

fazendas na região. Outrossim, há quilombos que se formaram no século XIX, quando homens negros fugiam para evitar serem recrutados pelo Exército para lutar na Guerra do Paraguai (Santos, 2006, p. 117).

científicos. Uma cena emblemática, nesse sentido, ocorreu em um bar localizado na praça Nossa Senhora da Guia, a principal da cidade. Ao lado de um de seus filhos, o deputado federal Eduardo Bolsonaro, o ex-presidente ouvia sertanejo, tomava cerveja e conversava com os amigos sem máscara ou distanciamento social, enquanto era vigiado de perto por agentes de segurança. Em agosto de 2021, Bolsonaro esteve na casa em que morou, na zona rural de Eldorado. Sua última visita na condição de presidente ocorreu em janeiro de 2022, quando sua mãe faleceu aos 94 anos de idade e foi enterrada no cemitério central da cidade.

A agitação decorrente das visitas presidenciais não parece combinar com o ambiente da cidade, que passou a ser cada vez mais exposta na imprensa com a presença de jornalistas. Ingrid Fagundez, da *BBC News Brasil*, escreveu uma reportagem que, em seu início, parecia flertar com um certo bucolismo descritivo. Em seu texto, aparecem detalhes como a “pequena praça onde os sinos da igreja tocam de meia em meia hora”, as lojas e restaurantes vazios na tarde quente, os moradores que conversam “preguiçosamente” debaixo de copas largas e buscam proteger-se do sol escaldante da cidade e um grupo de meninos rumando em direção ao Rio Ribeira. Porém, como diversas outras matérias e reportagens feitas sobre Eldorado nos últimos anos, Fagundez (2019) estava menos interessada na descrição do clima bucólico da cidade do que em suas conexões com o então presidente, que ela sugere estar “por toda parte”.

Seu objetivo principal era compreender os detalhes do passado de Bolsonaro na cidade, investigar os negócios bem-sucedidos de seus parentes e entender suas disputas com comunidades quilombolas e supostos adversários políticos da região, como aqueles ligados à família Paiva. Aqui, cabe um parêntese para lembrar que Jaime Paiva, que dá nome ao colégio onde Bolsonaro estudou em sua infância, foi um rico fazendeiro e

ex-prefeito de Eldorado. Seu filho, Rubens Paiva⁵, foi deputado federal e crítico da ditadura civil-militar, inúmeras vezes elogiada por Bolsonaro durante sua carreira política. Em 1971, quando Bolsonaro ainda era adolescente e morava em Eldorado, Rubens Paiva foi levado por militares para depor, mas desapareceu para sempre, tornando-se mais uma das vítimas do regime autoritário no Brasil. Muito antes de figurar como candidato à presidência da República, Bolsonaro já costumava fazer sucessivos ataques ao deputado Rubens Paiva, buscando cruzar sua história com a da poderosa família. Em muitas de suas falas públicas como parlamentar, ele sugeriu, inclusive, uma ligação entre a família Paiva e o líder revolucionário Carlos Lamarca, alegando que o ex-militar, quando esteve em Eldorado, teria recebido suporte e financiamento dos primeiros (Fagundez (2019).

O caso, aliás, remete à suposta colaboração de Bolsonaro com os militares na busca por Lamarca em Eldorado (Carvalho, 2019). A história é uma verdadeira obsessão do ex-presidente, já que, como sinaliza Fagundez (2019), “Lamarca aparece em 33 discursos de Bolsonaro no plenário da Câmara desde 1995”. Outra reportagem sobre o caso, escrita pelo jornalista Plínio Fraga (2018) e publicada na revista *Época*, lembra que o então candidato concedeu uma entrevista ao Programa Roda Viva, quando repetiu a história de que ele teria ajudado na “caça ao Lamarca” quando ainda era um “moleque”. Atento ao termo “moleque” utilizado na entrevista, Fraga cita um relatório do Serviço de Inteligência que relata o papel de um “moleque sabido” que teria colaborado na busca à Lamarca. A questão é que o episódio ocorreu em janeiro de 1969 em Itapeçerica da Serra, a 210 km de Eldorado, e foi protagonizado por um garoto de cerca de dez anos de idade, muito mais novo do que Bolsonaro à época.

⁵ Rubens Paiva é pai de Marcelo Rubens Paiva (2015), autor do livro *Ainda Estou Aqui*, que originou o filme homônimo, dirigido por Walter Sales. Na obra, o autor fala de seu pai desaparecido e homenageia sua mãe, Eunice Paiva. O filme, que irá representar o Brasil na cerimônia do Oscar de 2025, foi muito bem recebido pela crítica especializada no Brasil e no exterior.

É fato bastante documentado que Lamarca realmente esteve em Eldorado, mas, de acordo com Fraga (2018), chegou à cidade em maio de 1970. A história contada pelo ex-presidente e capitão da reserva de que ele mantinha contato direto com os militares que o incentivaram a entrar para as Forças Armadas e que contaram com sua colaboração na busca pelo guerrilheiro de esquerda, parece tanto inverossímil quanto uma tentativa de “enobrecer” seu próprio passado. O fato é que não há relato algum da polícia ou das Forças Armadas que comprovem sua alegada participação na busca. Além disso, o guerrilheiro conseguiu se esconder nas matas densas da cidade e fugir de lá, tendo sido assassinado por militares em setembro de 1971, na Bahia, mais de um ano após a alegada colaboração do “moleque” Bolsonaro (Fraga, 2018). O capitão da reserva Darcy Rodrigues, companheiro de Lamarca na luta armada contra a ditadura, alega que, em um dos tiroteios entre o grupo e os militares, Bolsonaro estava em um barzinho próximo à entrada da cidade, mas fugiu, ao se deparar com o combate (Reina, 2021). Ao fim e ao cabo, parece que o político e capitão estava menos interessado em falar a verdade do que criar um “mito fundador” para sua nada heroica carreira militar.

Mas a *vitrinização* de Eldorado não se restringe a um passado distante e alcança também os familiares do ex-presidente que continuaram a residir na cidade. Em setembro e outubro de 2020, os portais jornalísticos noticiaram que um de seus sobrinhos foi acusado de agressão e tentativa de assassinato contra uma ex-mulher, contra outra pessoa com a qual ele se relacionava e contra seus respectivos parceiros, passando a responder criminalmente⁶ em dois processos (Segala, 2021). Em seu relato à imprensa, um dos agredidos se disse surpreso com o caso, ressaltando o tamanho da cidade e o clima de personalidade que caracterizaria as relações em Eldorado. Sua fala, reproduzida pela imprensa, certamente tinha o

⁶ O sobrinho do ex-presidente foi condenado em um dos processos, recebendo a pena de 4 meses em regime aberto e o pagamento de indenização de 15 mil reais a uma das vítimas.

intuito de denunciar a agressão sofrida, porém deixa implícita uma visão comum a respeito das relações de sociabilidade em uma cidade pequena como Eldorado: “achei que ele ia me pedir desculpas, porque meu pai tinha conversado por telefone com ele à noite e ele se mostrou arrependido. Em cidade pequena, todo mundo se conhece” (Schuquel, 2020).

A ideia de viver uma cidade pequena, marcada por uma personalidade cidadina com a qual tive pouco contato em meu passado, foi uma novidade para mim. Tendo nascido em uma cidade de mais de 1 milhão de habitantes na região metropolitana do Rio de Janeiro e morado por mais de uma década em uma cidade média e repleta de indústrias no interior de São Paulo, eu me surpreendia com a sociabilidade bastante pessoalizada de Eldorado. De algum modo, isso se traduzia nas inúmeras notícias e boatos que circulavam pela vizinhança, cujos temas eram os mais variados possíveis. Quase diariamente, eu ouvia vizinhos e meus parentes falarem de mudanças, casamentos, gravidezes, separações, doenças, mortes e sepultamentos de seus conhecidos, vizinhos e familiares. Com efeito, minha experiência em Eldorado ombreia com análise de Prado (1995) sobre a cidade pequena, onde a personalidade pode ser tanto um paraíso quanto um inferno. De um lado, vizinhança, amizade e compadrio possibilitam um reconhecimento mútuo dos indivíduos que compartilham os mesmos espaços da cidade e um senso de solidariedade dificilmente percebido nas grandes cidades, tema caro para as Ciências Sociais pelo menos desde Simmel (2005). De outro, esse paraíso das boas relações pode converter-se em um inferno relacionado à quase impossibilidade do anonimato e ao excesso de controle da vida social.

A suposição de que “todos se conhecem” na cidade pequena, conforme apontado pela vítima do sobrinho de Bolsonaro, também se estende às relações comerciais e políticas⁷ em Eldorado. Irmãos,

⁷ Embora o ex-presidente tenha feito carreira política no Rio de Janeiro e nunca tenha se envolvido intensamente com a política no Vale do Ribeira, já demonstrou

irmãs, cunhado, ex-cunhado e sobrinhos são proprietários de casas, terras, sítios, fazendas e empresas em Eldorado e em outras cidades do Vale do Ribeira. Os comércios incluem lojas de materiais de construção, eletrônica, roupas e calçados, eletrodomésticos, móveis, casa lotérica e até um clube de tiros. Os moradores da área urbana de Eldorado conhecem os familiares de Bolsonaro e sabem de seu sucesso financeiro, mas isso não parece lhes chamar a atenção, até porque alguns deles são funcionários dessas lojas e, obviamente, dependem de seus empregos.

Ocorre que a prosperidade da família e o forte contraste com a condição econômica das pessoas que vivem na cidade de nome dourado aguçou a imprensa, que passou a dedicar tempo e espaço para investigar os negócios do “clã Bolsonaro” no Vale do Ribeira. Boa parte dessas investigações apresenta um tom de desconfiança sobre a quantidade e a diversidade dos negócios, cujos empreendimentos ultrapassariam as três dezenas, sendo distribuídos por treze cidades da região. Somente no centro da cidade, há cerca de seis comércios ligados à família. As suspeitas aumentaram ainda mais à medida que alguns jornalistas cotejaram as informações de Eldorado com investigações feitas em âmbito nacional sobre as negociações incomuns feitas pela família e a respeito dos conflitos por terras na região (Herdy; Dal Piva, 2022). Afinal, como bem colocado por Jacques Rancière (2010, p. 46), a política não é somente “o exercício de um poder ou uma luta pelo poder”, mas também “o recorte de um espaço específico de ‘ocupações comuns’” e “o conflito para determinar os objetos que fazem ou não parte dessas ocupações e os sujeitos que participam ou não delas”.

apoio a alguns candidatos parentes da região. Seu irmão Renato Bolsonaro foi eleito vereador por um mandato em Praia Grande em 2006 e perdeu outras sete eleições para vereador, prefeito e deputado federal em Miracatu e Registro. Valéria Bolsonaro, casada com um primo de segundo grau do ex-presidente, foi eleita deputa estadual em 2018 e 2022. Em 2024, tornou-se Secretária de Políticas Públicas para a Mulher do governo de estado de São Paulo.

O problema é que, no afã de escrever matérias críticas e investigativas, certos jornalistas chegam a cometer imprecisões relacionadas à cidade. Em uma matéria escrita no portal *Jornalistas Livres*, Flávia Martinelli (2018) destaca a prosperidade dos familiares de Bolsonaro e cita a compra de um imóvel em dinheiro vivo por seu ex-cunhado, prática que levantou desconfiças do Ministério Público em processos de investigação de corrupção envolvendo o próprio ex-presidente. Ao enfatizar a disparidade financeira entre a prosperidade da família e a situação financeira da maioria dos ex-moradores da região, a jornalista faz uma exposição imprecisa de Eldorado, em particular, e do Vale do Ribeira como um tudo. Se, de fato, ela não deixar de ter razão, ao lembrar os baixos Índices de Desenvolvimento Humano (IDH) da região, Martinelli carrega na tinta, ao dizer que os negócios familiares do ex-presidente prosperam no “vale da miséria”. O título da matéria, inclusive, gerou comentários de seguidores progressistas, que concordaram com o tom de denúncia empregado pela jornalista, mas criticaram a expressão “vale da miséria”, considerando-a como “negligente”, “leviana” e “ofensiva”. Para esses leitores, a descrição está ancorada somente nos números do IDH e desconsidera completamente as riquezas ambientais e culturais da região.

A verdade é que, antes do advento das redes sociais, as aparições midiáticas de Bolsonaro se limitavam, em geral, a programas televisivos sensacionalistas, como CQC e Superpop, em que aparecia fazendo declarações coerentes com seu repertório racista, homofóbico, misógino e violento. Depois de sua eleição, o ex-presidente não somente tornou-se alvo de inúmeras investigações como expôs familiares supostamente envolvidos em esquemas de corrupção. Consequentemente, suas conexões familiares em Eldorado resultaram naquilo que tenho denominado de *vitrinização* negativa da cidade.

2. Além do “tempo da política”: disputas entre quilombolas e bananeiros

O cotidiano dos moradores da cidade de Eldorado guarda certa semelhança com a descrição genérica de Palmeira e Heredia (1995, p. 31) sobre “as pequenas cidades e povoados do interior do Brasil” em fins dos anos 1980 e começo dos 1990. Nas cidades pesquisadas pelos autores, em Pernambuco e no Rio Grande do Sul, as atividades semanais têm um roteiro previsível: de casa para o trabalho e do trabalho para a casa. Aos fins de semana, as rotinas se modificam, com as pessoas fazendo visitas familiares, realizando atividades esportivas e participando de cultos religiosos. Todavia, nem as atividades laborais nem a rotina dos fins de semana eram pensadas como política. Ao ver dos autores, as pessoas que viviam nessas cidades entendiam que a política surgia com as eleições, espoletando, assim, o “tempo da política”. Essa temporalidade específica, que quebra o ritmo regular da vida, se caracteriza pela inserção de uma série de atividades que não as regulares. São exemplos disso as reuniões de campanha, os programas eleitorais no rádio e na TV, as idas aos comitês, as visitas às casas dos candidatos em busca de doações e trocas de favores e, principalmente, os comícios, foco principal dos autores. Finalmente, mas não menos importante, “o tempo da política” é, sobretudo, um momento em que prevalecem conflitos e divisões faccionais (Palmeira; Heredia, 1995).

Alguns de meus parentes, acionando memórias de duas ou três décadas atrás, descreveram que o “tempo da política” em Eldorado se assemelhava bastante ao cenário de outras cidades pequenas do interior do Brasil. Até a minirreforma de 2006, quando foram proibidos o uso de *outdoors*, a distribuição de brindes e a realização de showmícios, o padrão das campanhas eleitorais era parecido ao descrito por Palmeira e Heredia (1995). Comícios e showmícios, bandeiras dos partidos sendo agitadas, pessoas vestindo camisetas

de seus candidatos e muros pintados⁸ com os nomes e números de candidatos que, além do corpo a corpo com os eleitores pelas ruas da cidade, batiam de porta em porta para consolidar seus votos e conquistar novos eleitores.⁹ A primeira década do século XXI foi particularmente marcante, em termos de eleições para prefeito em Eldorado, com relatos de violência entre as facções de direita que concorriam à prefeitura, sendo a “festa” da política convertida em um “festival de horrores” (Lima 2011, p. 133).

Como já presenciei naquela cidade, ao fim das eleições, o grupo vencedor ocupa a praça central e festeja com música, carreatas, bandeiras hasteadas e cerveja distribuída gratuitamente para a população. Esse cenário de festa aponta para o fechamento de um recorte temporal bem delimitado - marcado por alianças, rearranjos, rupturas e conflitos - e o início de uma nova etapa. Em 2018, com o fim das eleições gerais, apoiadores do ex-presidente se reuniram na praça Nossa Senhora da Guia para comemorar a vitória de Bolsonaro. O carro de som, posicionado entre os prédios da Prefeitura, da Câmara Municipal e o Fórum da cidade, tocava músicas em homenagem à vitória. Seus apoiadores, muitos deles empresários¹⁰ e bananeiros da região, tremulavam bandeiras do Brasil e alguns de seus familiares, como irmãs e sobrinho, posavam para fotos ao lado de um totem de papelão do ex-presidente trajando um faixa presidencial.

O clima de festa, entretanto, não encerrou as disputas políticas na cidade. Um dos eleitores de Haddad, católico atuante ligado à igreja matriz, teve seu nome pichado no muro da secretaria paroquial, localizado na praça principal, com uma frase que dizia

⁸ Em uma caminhada pela cidade, é possível observar, como resquício do passado político, velhas pinturas de nomes e números de candidatos nos muros das casas.

⁹ Alguns desses políticos fazem promessas surreais, como uma candidata a vereadora bastante pobre que conheci em Eldorado. Depois de bater na porta de minha casa para apresentar suas ideias, ela prometeu que, se vitoriosa no pleito, distribuiria todo o seu salário entre os eleitores.

¹⁰ Como em outras partes do Brasil, há relatos de funcionários que estavam sendo coagidos por seus patrões a votarem em Bolsonaro.

que “seu voto não fez falta!”. A resposta veio por meio de redes sociais, em uma postagem pública, em que ele dizia que as eleições revelaram o verdadeiro Brasil, habitado por “fascistas” que desejavam a morte dos que pensam diferente deles. Em outras ocasiões, ao longo dos quatro anos de mandato, a mesma praça foi ocupada mais de uma vez por centenas de apoiadores do ex-presidente. A estética e as pautas das manifestações eram muito semelhantes às grandes concentrações em outras cidades brasileiras. Os apoiadores pediam “liberdade” e, ao mesmo tempo, defendiam as pautas antidemocráticas bolsonaristas.

Em 2022, os apoiadores de Lula e Bolsonaro também aguardavam a apuração na praça. Conforme descrição da imprensa, assim que a vitória de Lula foi confirmada e os fogos de artifício começaram a estourar, os bolsonaristas recolheram suas bandeiras e passaram a deixar o local. Por outro lado, enquanto empunhavam bandeiras vermelhas com o rosto de Lula em frente aos comércios da família do ex-presidente, os petistas comemoraram efusivamente a vitória, gritando “Fora, Bolsonaro!”.

Ao comparar os dois eventos, chamou minha atenção a avaliação da imprensa sobre o caso. A eleição de 2018 deu protagonismo aos familiares de Bolsonaro, ao passo que a vitória de Lula em 2022 levou os quilombolas a celebrarem a vitória no centro da cidade. Essa situação, aliás, remete a uma longa discussão sobre a participação das comunidades quilombolas na política da cidade e os conflitos com Bolsonaro. Lembro-me que, em certa ocasião, vi uma entrevista em que o ex-presidente alegava quase ter perdido as eleições de 2018 em Eldorado para Fernando Haddad, o que, de acordo com ele, teria ocorrido graças à ligação entre o Partido dos Trabalhadores (PT) e os quilombos. Parece haver um certo exagero nessa avaliação, já que os números¹¹

¹¹ Resultados das eleições de 2018 em Eldorado (segundo turno): Bolsonaro (PSL) 54,44% (3.890 votos) x Haddad (PT): 45,56% (3.256 votos). Resultados das eleições de 2022 em Eldorado (segundo turno): Bolsonaro (PL): 54,16% (4.352 votos) x Lula (PT): 45,84% (3.683 votos).

mostram vitórias de Bolsonaro com certa folga nas duas últimas eleições. O PT jamais ganhou uma eleição para a prefeitura na cidade, que sempre oscilou entre candidatos de direita de diversas facções políticas. Ainda assim, é fato que o partido tem mais penetração nas comunidades quilombolas, como se viu nas eleições municipais de 2024, quando elegeu Rodrigo Quilombola (PT) a vereador. O outro candidato quilombola eleito foi Osmir França (PSDB), o mais votado da Câmara Municipal.

Os quilombolas tendem a votar mais em candidatos do PT por causa da militância política de seus líderes e em decorrência das ações dos governos Lula e Dilma nas comunidades da região. No quilombo onde vivem meus parentes, destaco pelo menos dois projetos oriundos de financiamento público: o viveiro de plantas e a construção de diversas casas populares para a comunidade quilombola.

Enquanto o PT investiu em trabalhos de base e fez algumas realizações nos quilombos, Bolsonaro sempre optou por apoiar bananeiros¹² e fazendeiros envolvidos em antigos conflitos por terra. Um de seus aliados, Valmir Beber, é produtor de bananas e foi condenado pela justiça por fazer plantações na Caverna do Diabo. O empresário foi apoiado por Bolsonaro nas eleições de 2018, mas não conseguiu se eleger deputado federal. Em 2012, ele tinha sido eleito prefeito de Eldorado, mas teve o registro cassado no Tribunal Superior Eleitoral (TSE) por causa de irregularidades. Um dos cunhados de Bolsonaro foi condenado a devolver terras que, segundo a justiça, pertenceriam ao Quilombo Galvão. Inconformado com a reação, o empresário chegou a enviar funcionários para derrubar cercas e destruir as plantações dos agricultores quilombolas.

Bolsonaro já fez menções pejorativas às comunidades quilombolas em vários momentos de sua carreira política, mas o evento mais significativo relacionado ao tema ocorreu em 2017,

¹² Atendendo à pedidos de produtores do Vale do Ribeira, o ex-presidente fez *lobby* em Brasília contra a importação de bananas do Equador.

durante uma palestra para cerca de 300 pessoas no Clube Hebraica, no Rio de Janeiro. O então deputado federal estava diante de uma plateia repleta de judeus, cujos ancestrais sofreram na pele as consequências do regime nazista e falas preconceituosas como as que ele proferiu naquela noite. Entre os alvos do candidato, estavam ativistas, mulheres, indígenas, LGBTs e pessoas com deficiência, porém a fala que mais repercutiu naquela noite estava relacionada às comunidades quilombolas. Para justificar a promessa de que não iria demarcar “um centímetro” sequer de terras “para reserva indígena ou para quilombola”, o parlamentar relatou uma suposta visita a um quilombo, descrevendo a situação nos seguintes e abjetos termos:

Eu fui num quilombola (sic) em Eldorado Paulista. Olha, o afrodescendente mais leve lá pesava sete arrobas. Não fazem nada. Eu acho que nem para procriador ele serve mais. Mais de R\$ 1 bilhão por ano é gasto com eles (Jair Bolsonaro).

A fala ignóbil do então presidente causou indignação em seus adversários políticos e líderes de movimentos sociais, como a Fundação Cultural Palmares, o Movimento dos Atingidos por Barragens, o movimento Terra de Direitos e a Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ). As duas últimas organizações protocolaram uma representação na Procuradoria Geral da República (PGR) contra Bolsonaro, reivindicando que ele fosse condenado por racismo, o que acabou não ocorrendo. Em Eldorado, diversos líderes de quilombos da região rebateram as falas racistas de Bolsonaro e ressaltaram que jamais o viram em qualquer uma dessas comunidades. Uma dessas lideranças foi bastante enfática, ao dizer: “não passou [no quilombo]. Nem de avião, que é mais fácil, ele não passou. E ninguém... nem nós conhecemos esse homem”.

Nesse ponto, divido minha análise em três níveis. Em um nível mais amplo, a famigerada preleção no Clube Hebraica, uma espécie

de “teatro do grotesco” (Indursky, 2020) acompanhado com deleite por brancos e ricos da Zona Sul do Rio Janeiro, ofendia não somente as comunidades quilombolas, mas toda a população negra. Ao comparar pessoas negras a animais, referindo-se à sua massa corporal em arrobas e tratando pessoas quilombolas como “procriadoras”, Bolsonaro mostrava o quanto a chaga do racismo continua aberta na sociedade brasileira. Os risos da plateia naquela noite de 2017 e a posterior absolvição de Bolsonaro em 2018 (confirmada em 2019) demonstravam o quanto o “racismo por denegação” (Gonzalez, 2020) é uma ferramenta eficiente de ataque à população negra no Brasil.

Em um nível intermediário, a palestra de 2017 acabou constituindo-se em uma espécie de prenúncio para o que aconteceria em seu governo, quando ocorreram sucessivos ataques institucionais às comunidades quilombolas. O maior exemplo disso foi, possivelmente, a escolha do jornalista Sérgio Camargo para a presidência da Fundação Palmares, instituição responsável por conceder a certificação de comunidades quilombolas no Brasil. Embora seja um homem negro, o jornalista fez seguidas declarações minimizando os impactos do racismo e atacando personagens importantes da história do povo negro. Em uma dessas ocasiões, Camargo foi gravado proferindo xingamentos contra Zumbi dos Palmares, possivelmente o maior símbolo do movimento negro no Brasil, a quem ele chamou de “escória maldita”, “falso herói” e “filho da puta que escravizava pretos” (Gomes, 2021). Sua gestão se caracterizou fortemente pela falta de transparência na execução de políticas públicas para as populações quilombolas. A título de exemplo, a média de certificações de comunidades quilombolas caiu de 180 para 70, em 2019, no primeiro ano de governo de Bolsonaro. Some-se a isso o aumento significativo da violência contra os quilombolas no mesmo período (CONAQ, Terra de Direitos, 2023).

Finalmente, em um nível mais restrito, as famigeradas afirmações do Hebraica faziam dos quilombos de Eldorado um alvo específico e tocavam em um tema que me é bastante caro.

Embora eu não pertença a uma comunidade quilombola e tenha vivido toda minha vida sob os privilégios da branquitude, tenho uma forte relação afetiva com o quilombo de onde são oriundos e/ou moram alguns dos familiares consanguíneos de minha esposa, como mãe, pai, tios, tias, primos e primas, além de seus avôs e avós já falecidos. Além de toda minha indignação com o ataque racista de Bolsonaro, a cada vez que ouvia (ou ouço) a execrável declaração bolsonarista, minha memória aciona rostos, vozes e nomes diretamente ofendidos por ele.

De alguma maneira, esse ensaio é uma espécie de desagravo acadêmico em favor dessas pessoas trabalhadoras que, ao contrário do que afirma o ex-presidente, militar reformado aos 33 anos de idade, enfrentam a lida diária entre a cidade e o quilombo. Seja na produção de sementes ou de alimentos orgânicos, trabalhando como guias nos pontos turísticos da cidade ou na educação, estamos falando aqui de gente trabalhadora, muitos deles idosos, descendentes de um povo que resiste ao longo dos séculos contra os avanços de políticos e fazendeiros poderosos da região.

3. Os conflitos se prolongam: o papel das igrejas e das mídias digitais

Assim que cheguei ao quilombo onde vivem meus familiares pela primeira vez, em 2014, percebi que alguns desses parentes demonstravam apreço ao PT. Apesar de não ser filiado a nenhum partido, confesso que me senti mais à vontade para tecer críticas à família Bolsonaro, que eu sabia ter contato com alguns deles, sobretudo por conta de relações de trabalho. Para minha surpresa, entretanto, a candidatura de Bolsonaro em 2018 e 2022 complexificou não somente o cenário nacional, mas também as relações políticas na comunidade acima referida. Se boa parte dos quilombolas de Eldorado votaram (e ainda votam) no PT, passei a ouvir cada vez mais declarações de voto no “filho da terra”.

Ainda que em ambiente familiar, geralmente aproveitando fins de semana e feriados, e sem qualquer preocupação com

atividades de pesquisa, comecei a atentar para as justificativas de eldoradenses que expressavam publicamente seu voto em Bolsonaro, bem como ao ambiente e às transformações que estavam em curso no centro e na área rural da cidade. Alguns deles diziam sentir orgulho em ter alguém da cidade como presidente da República, como se a associação com o referido deputado fizesse de Eldorado uma região importante no cenário nacional.

Um fator fundamental, nessa discussão, é a relação entre voto e questão religiosa. Em certos quilombos de Eldorado, o catolicismo mantém-se estável ou dominante, em diálogo com elementos da Teologia da Inculturação, da Teologia da Libertação e práticas populares como rituais de benzimento, encantarias e até mesmo elementos das religiões de matriz africana. Cito como exemplo um evento recente, em outubro de 2024, quando o Quilombo Ivaporunduva promoveu uma Missa Afro para celebrar o dia de Nossa Senhora da Aparecida. A celebração ocorreu na Capela Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, construída originalmente por volta de 1775. Outras comunidades quilombolas, entretanto, espelham a tendência nacional de transição religiosa. Além da abertura de novos templos, como resultado de divisões internas ou com a chegada de missionários evangélicos às comunidades, percebe-se diariamente o aumento no número de quilombolas convertidos à fé evangélica, sejam igrejas protestantes históricas ou pentecostais de diferentes denominações.

No que concerne à política, afasto-me da tese, já refutada por autores como Victor Araújo (2022), de que os evangélicos formariam um bloco homogêneo e votariam necessariamente em um candidato indicado pelo pastor. Tanto nas igrejas evangélicas dos quilombos quanto nos templos localizados no centro da cidade há evidentes conflitos concernentes às questões eleitorais, situação que se complexifica com a mudança nas tradicionais formas de

sociabilidade decorrentes do uso das redes sociais e, principalmente, do aplicativo de mensagens *WhatsApp*.¹³

Como apontado por Almeida (2019), embora o aplicativo tenha sido usado nas campanhas eleitorais de 2014 e 2016, pode-se dizer que o *WhatsApp* exerceu um “papel decisivo” nas eleições a partir de 2018.¹⁴ Letícia Cesarino (2019) e Alexandre Brasil Fonseca e Juliana Dias (2021) são alguns dos autores que abordam o papel do aplicativo no processo de crescimento da extrema-direita no Brasil. Pensando em um nível mais geral, fora do nicho religioso, Cesarino (2019, p. 535) aponta que o *WhatsApp* é um elemento fundamental no corpo digital de Bolsonaro, sendo capaz de produzir um “fluxo intensivo e constante de conteúdos alarmistas e conspiratórios” e, ao mesmo tempo, manter-se inabalável diante das denúncias da imprensa e de seus adversários políticos. Já o estudo comandado por Fonseca e Dias (2021) demonstrou que o segmento evangélico é um dos mais vulneráveis às desinformações disseminadas via *WhatsApp*¹⁵, seja por grupos ou mensagens pessoais.

Por meio dos meus contatos pessoais em Eldorado, observei como o corpo digital de Bolsonaro se valeu do aplicativo para a disseminação de informações falsas não somente durante o “tempo da política”, mas durante todo o ano. Entre grupos de famílias e igrejas, o padrão é semelhante. A postagem sobre política começa invariavelmente com um eleitor de Bolsonaro. Em alguns momentos, não há interação posterior com a mensagem. Noutras ocasiões, outros integrantes do grupo fazem coro com a postagem bolsonarista, seja por meio de mensagens escritas ou de voz,

¹³ Há dez anos, quando comecei a frequentar a região, não havia internet disponível no quilombo. Atualmente, são várias as residências conectadas à internet.

¹⁴ Nessa eleição, observou-se principalmente um “pânico moral” relacionado com as pautas de costumes. Ficaram conhecidas as afirmações mentirosas sobre os inexistentes “*kit gay*” e “*mamadeira de piroca*”.

¹⁵ Participei somente de um desses grupos, mas alguns familiares participavam de outros grupos da cidade e/ou recebiam informações diretas via *WhatsApp* de seus parentes e amigos.

figurinhas ou memes. Nas poucas vezes em que algum eleitor de Lula diverge, começa um conflito. Curiosamente, a discussão se encerra quando algum bolsonarista (geralmente o que levantou o assunto) reclama do assunto “política” no grupo.

Durante o mandato de Bolsonaro, comprometido com o que chamamos de “negacionismo religioso” (Guerreiro; Almeida, 2021), houve uma enxurrada de informações mentirosas sobre a pandemia de Covid-19 circulando por grupos de família e grupos de mulheres de oração em Eldorado. Não foram poucas as vezes que minha companheira (Bacharel em Enfermagem) teve que intervir em grupos de *Whatsapp* para desmentir informações falsas sobre temas como o vírus Covid-19, suas formas de infecção, uso de máscaras e vacinação. Essas informações falsas, aliás, influenciaram um número significativo de pessoas que se recusaram a receber a vacina contra Covid no quilombo onde vivem meus familiares¹⁶. A recusa vacinal acabou resultando na triste morte de um familiar, infectado por febre amarela.

Durante as eleições de 2022, eu já havia retornado à minha cidade, em outra região de São Paulo, onde também era bombardeado por informações mentirosas em grupos de condomínio. Entre os meus parentes em Eldorado, cujas redes incluem sobretudo pessoas evangélicas, as mentiras características do “tempo da política” davam conta de que, caso vencesse as eleições, Lula implantaria o “comunismo” e fecharia as igrejas evangélicas. De forma mais agressiva do que em 2018¹⁷, alguns pastores e líderes eldoradenses buscavam impor suas opiniões políticas sobre fiéis, reforçando o tom apocalíptico conferido às

¹⁶ É importante lembrar que as comunidades quilombolas, assim como outras populações tradicionais, tiveram prioridade na campanha de vacinação contra Covid-19.

¹⁷ Em sua dissertação de mestrado, Adriel Torres (no prelo) demonstra como a relação entre Bolsonaro se intensificou ao longo de quatro anos de governo. Analisando o caso de uma igreja pentecostal no interior de São Paulo, o autor lembra que, em 2018, os políticos faziam campanha “do portão para fora” dos templos, mas em 2022 muitos deles passaram a buscar votos “de púlpito”.

eleições de 2022. Comunismo, socialismo, esquerdismo e outros “significantes vazios” (Laclau, 1996) eram acionados para demonstrar o perigo da vitória do PT, ignorando fatos inconteste de um passado recente, como a aliança de Lula com boa parte da elite evangélica brasileira em seus dois primeiros mandatos, os benefícios concedidos às igrejas e o fato de inexistir qualquer indício sobre perseguição religiosa aos evangélicos no Brasil. Como bem sabemos, no caso brasileiro, os principais alvos de intolerância religiosa são os povos de terreiro, muitos deles quilombolas, como Mãe Bernadete, Ialorixá, ativista e líder do Quilombo do Pitanga dos Palmares, assassinada na Bahia em 2023.

Em algumas ocasiões, recebi informações de pessoas que estavam sendo vítimas de abuso religioso em igrejas eldoradenses, com ameaças de expulsão caso elas votassem em candidatos de esquerda. Alguns exemplos de parentes quilombolas que moram atualmente na região central da cidade de Eldorado são bastante significativos, pois ilustram tanto o crescimento das práticas de abuso religioso nas igrejas como demonstram atitudes de resistência diante das violências produzidas pelo aparato bolsonarista no interior das comunidades evangélicas. Depois de muitos anos frequentando uma conhecida igreja pentecostal no centro da cidade, uma dessas pessoas resolveu se afastar, alegando que já não se falava mais em Deus nos cultos, apenas em política. Outros familiares, que frequentam uma igreja evangélica distinta, me explicaram que votaram em Bolsonaro em 2018, mas por causa de sua postura autoritária e negacionista durante a pandemia, optaram pelo voto em Lula em 2022.

Findas as eleições e decretada a terceira vitória de Lula à presidência da República, houve um silêncio momentâneo em algumas igrejas e aplicativos de mensagem. Em meados de janeiro de 2023, em um grupo de *Whatsapp* da família, algumas lideranças - que votaram em Lula no passado, mas optaram por Bolsonaro em 2022 - postaram fotografias de cestas básicas enviadas pelo governo federal. Somente em um quilombo foram entregues três carretas, sendo cinco cestas para cada família. O volume

substancial de entregas buscava compensar a negligência da gestão anterior na distribuição dos alimentos. Enquanto os eleitores de Lula comemoraram, não houve nenhuma manifestação de elogio ao presidente entre os apoiadores de Bolsonaro.

Em outra ocasião, os bolsonaristas não se furtaram em criticar o presidente da República. Em março de 2023, Lula compartilhou nas redes sociais uma fotografia para promover a volta do Programa de Aquisição de Alimentos. O presidente aparece usando um chapéu de palha e segurando uma abóbora nas mãos, enquanto há diversas caixas com frutas e legumes ao fundo. Nas redes sociais, houve uma evidente ação coordenada dos bolsonaristas para dizer que o presidente havia prometido “picanha” e “cervejinha”, mas estava entregando abóbora. Algum tempo depois, a imagem do político foi transformada em vários memes que passaram a circular em grupos de *Whatsapp*. Segundo uma liderança do quilombo onde vive minha família, houve uma ilusão de algumas pessoas que achavam que, votando em Lula, receberiam “picanha”. Alguns parentes fizeram coro com ela. Entre os que votaram em Lula, apareceu uma figurinha ou outra de apoio ao presidente. Dessa vez, a maioria silenciou, evitando o conflito. Mas é bem provável que novas disputas sejam espoletadas com a próxima postagem de crítica ou defesa de alguma das facções políticas rivais.

Palavras finais

Ao fim de seus quatro anos de mandato (2019-2022), Bolsonaro deixou um saldo bastante negativo para um país que já sofria sucessivos retrocessos desde, pelo menos, o *impeachment* de Dilma Roussef em 2016. Os efeitos catastróficos do governo de extrema-direita compõem uma extensa e assustadora lista: ameaças à democracia; perseguição aos adversários políticos; ataques à imprensa; desrespeito aos Direitos Humanos; cooptação das Forças Armadas e agentes de segurança para fins políticos; desmonte de órgãos de fiscalização do meio ambiente e de combate à corrupção;

retirada de direitos de minorias políticas (populações indígenas e quilombolas, religiões de matriz africana, mulheres, população LGBTQIA+, etc); apropriação de órgãos de Estado para fins pessoais; aumento da desigualdade social; cortes de investimentos na educação; e ataques à ciência e incentivo ao negacionismo científico, entre outros aspectos.

Diversos analistas têm demonstrado que, a nível pessoal, houve um desgaste das relações por conta das disputas políticas acirradas nos últimos anos. Como busquei demonstrar ao longo do texto, essa situação também se fez notar na cidade de Eldorado, que passou por um processo de *vitrinização* negativa na imprensa e onde os conflitos característicos do “tempo da política” se dilataram pelo cotidiano, tanto nas interações face a face como por meio das plataformas digitais de comunicação. Os processos conflituosos se disseminam em todo o lugar, inclusive entre os irmãos das igrejas evangélicas e católica e no seio das comunidades quilombolas.

Se a praça central de Eldorado segue sua rotina monótona de cidade do interior, as interações nos grupos de *WhatsApp* das famílias, amigos e igrejas colocam sob suspeita a ideia de que há um hiato nos conflitos quando não se está no “tempo da política”. Como argumentei nesse ensaio, vivemos uma temporalidade prolongada de conflitos disparada pela emergência de Bolsonaro no cenário político, cuja eleição de Lula não logrou superar até então.

Referências

ALMEIDA, Ronaldo de. A onda quebrada – evangélicos e conservadorismo. *Cadernos Pagu* (50), 2017.

ALMEIDA, Ronaldo de. Bolsonaro presidente: conservadorismo, evangelismo e a crise brasileira. *Novos Estudos Cebrap*, v. 38, n.1, p. 185-213, jan-abr. 2019.

ARAÚJO, Victor. *A religião distrai os pobres?: o voto econômico de joelhos para a moral e os bons costumes*. São Paulo: Edições 70, 2022.

BANDEIRA, Luiza. Chuvas desalojam 11 mil no Vale do Ribeira. *Folha de São Paulo*, São Paulo. 4 ago. 2011. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/cotidian/ff0408201121.htm>. Acesso em 15 out. 2024.

BOITO JR., Armando. Neofascismo e neoliberalismo no Brasil do Governo Bolsonaro. *Observatorio Latinoamericano y Caribeño*. Vol. 4, N. 2, p. 8-30, 2020.

CARVALHO, Luiz Maklouf. *O cadete e o capitão*. São Paulo: Todavia, 2019.

CONAQ [Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas]; Terra de Direitos. *Racismo e violência contra quilombos no Brasil: 2018-2022*. 2. edição, Curitiba-PR: Terra de Direitos, 2023.

CESARINO, Leticia. Identidade e representação no bolsonarismo: corpo digital do rei, bivalência conservadorismo-neoliberalismo e pessoa fractal. *Revista de Antropologia*. v. 62, n. 3, p. 530-557, 2019.

FAGUNDEZ, Ingrid. Bolsonaro: a infância do presidente entre quilombolas, guerrilheiros e a rica fam[ília de Rubens Paiva. *BBC News Brasil*. 16 jan. 2019. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-46845753>. Acesso em: 11 out. 2024.

FRAGA, Plínio. Bolsonaro é o 'moleque sabido' que ajudou na captura de Lamarca?. *Época*. 11 ago. 2018. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/epoca/bolsonaro-o-moleque-sabido-que-ajudou-na-captura-de-lamarca-22971054>. Acesso em: 11 out. 2024.

FONSECA, Alexandre Brasil; DIAS, Juliana (orgs.). *Caminhos da desinformação: evangélicos, fake news e WhatsApp no Brasil*: relatório de pesquisa. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto NUTES de Educação em Ciências e Saúde, 2021.

GENTILE, Rogério. *Enchente no Ribeira é a pior em 50 anos*. Folha de São Paulo, São Paulo. 25 jan. 1997. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/1997/1/25/cotidiano/35.html>. Acesso em 16 out. 2024.

GOMES, Pedro Henrique. Crítico de Zumbi dos Palmares, Sérgio Camargo chefiará comitê gestor da área onde fica memorial. *G1*, Brasília. 30 jun. 2021. Disponível em: <https://g1.globo.com/politica/noticia/2021/06/30/critico-de-zumbi-dos-palmares-sergio-camargo-chefiara-comite-gestor-da-area-onde-fica-memorial.ghtml>. Acesso em: 15 out. 2024.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. In: RIOS, Flávia; LIMA, Márcia (orgs.). *Por um feminismo Afro-Latino-Americano*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2020.

GUERREIRO, Clayton; ALMEIDA, Ronaldo de. Negacionismo religioso: Bolsonaro e lideranças evangélicas na pandemia Covid-19. *Religião e Sociedade*, v. 41, p. 49-74, 2021.

HERDY, Thiago. Dal Piva, Juliana. Metade do patrimônio do clã Bolsonaro foi comprada em dinheiro vivo. *UOL*. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/politica/ultimas-noticias/2022/08/30/patrimonio-familia-jair-bolsonaro-dinheiro-vivo.htm>. Acesso em 16 de outubro de 2021.

IBGE - INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Panorama do Censo 2022*. Disponível em: <https://censo2022.ibge.gov.br/panorama/>. Acesso em 15 de outubro de 2024.

INDURSKY, Freda. O teatro do grotesco como cenário da desconstrução do Brasil. *Revista da Abralin*. V. 19, n. 3, p. 365-388, 2020.

LACLAU, Ernesto. *Emancipación y diferencia*. Buenos Aires: Ariel, 1996.

LIMA, Elizabeth Christina de Andrade. *Ensaios de Antropologia da Política*. Campina Grande: Eduepb, 2011.

LYNCH, Christian; CASSIMIRO, Paulo Henrique. *O populismo reacionário*. São Paulo: Editora Contracorrente, 2022.

MACHADO, Igor José de Renó. *A memória como um campo etnográfico: antropologia ex post facto*. Rio de Janeiro: Papeis selvagens, 2023.

MATTOS, Marcelo Badaró. *Governo Bolsonaro: Neofascismo e Autocracia Burguesa no Brasil*. São Paulo: Usina Editorial, 2020.

MARTINELLI, Flávia. O Império Bolsonaro no Vale da miséria. *Jornalistas Livres*. 26 out. 2018. Disponível em: <https://jornalistaslivres.org/imperio-bolsonaro-no-vale-do-ribeira/>. Acesso em: 15 out. 2024.

PALMEIRA, Moacir; HEREDIA, Beatriz. Os comícios e a política de facções. *Anuário Antropológico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, p. 31-94, 1995.

PAIVA, Marcelo Rubens. *Ainda estou aqui*. Rio de Janeiro: Alfaguara, 2015.

PINHEIRO-MACHADO, Rosana; FREIXO, Adriano de (orgs.). *Brasil em Transe: Bolsonarismo, Nova Direita e Desdemocratização*. Rio de Janeiro: Editora Oficina Raquel, 2019.

PRADO, Rosane. Cidade Pequena: Paraíso e Inferno da Pessoaalidade. *Cadernos de Antropologia e Imagem: Cidade em Imagens*. Rio de Janeiro: UERJ / NAI, n. 4. 1997.

RANCIÈRE, Jacques. Política da arte! *Urdimento*. V.2, n. 15, p. 45-59, 2010.

REINA, Eduardo. Bolsonaro mente sobre participação em caçada a Lamarca, diz ex-guerrilheiro. *UOL*, São Paulo, 17 set. 2021. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/politica/ultimas-noticias/2021/09/17/jair-bolsonaro-carlos-lamarca.htm>. Acesso em: 10 de out. 2024.

ROCHA, João Cezar de Castro. *Guerra cultural e retórica do ódio: crônicas de um Brasil pós-político*. Goiânia: Editora e Livraria Caminhos, 2021.

SANTOS, Sandra Regina do Nascimento. *Vozes do quilombo: História e Narrativas Contemporâneas*. Tese (Doutorado em Ciência da Comunicação). Escola de Comunicações e Artes, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

SEGALA, Vinícius. Tiro, paulada e soco: como sobrinho de Bolsonaro virou réu por tentar matar e agredir mulheres. *Brasil de Fato*, São Paulo. 29 set. 2021. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2021/09/29/tiro-paulada-e-soco-sobrinho-de-bolsonaro-e-reu-por-tentativa-de-feminicidio-e-lesao-corporal>. Acesso em: 12 out. 2024.

SIMMEL, Georg. As grandes cidades e a vida do espírito (1903). *Mana* 11 (2), 2005.

SCHUQUEL, Thayná. Sobrinho de Bolsonaro é acusado de agredir e morder namorado de ex. *Metrópoles*. 6 out. 2020. Disponível em: <https://www.metropoles.com/brasil/sobrinho-de-bolsonaro-e-acusado-de-agredir-e-morder-namorado-da-ex>. Acesso em: 12 out. 2024.

VELHO, Gilberto. O Desafio da Proximidade. In: VELHO, Gilberto; KUSCHNIR, Karina (orgs.). *Pesquisas urbanas: desafios do trabalho antropológico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003, p. 11-19.

A terceira margem da Antropologia: desafios do trabalho etnográfico entre/nas fronteiras latino-americanas

Anaxsuell Fernando da Silva, UNILA, Brasil
Nayara Fernanda Santos de Sena, UNILA, BRasil

La frontera es un lugar de desgarró, un espacio de sufrimiento, un lugar de amor y de odio, de esperanza y de desesperanza. (Gloria Anzaldúa, *Borderlands/La frontera*)

Introdução

Em *Borderlands / La Frontera*, uma obra composta por sete ensaios e três dezenas de poemas, Gloria Anzaldúa explora os significados de se viver nas e entre as fronteiras de todos os tipos. Ainda que sua ênfase recaia nas fronteiras físicas entre os Estados Unidos e o México – território em que sua família viveu por seis gerações - a intelectual, feminista e chicana, considera os desafios de atravessar e ser atravessada por outras fronteiras – como as linhas que demarcam masculino e feminino, os idiomas inglês e espanhol, o eu e o outro, a vida e a morte, e as culturas anglo, hispânica e indígena que se encontram naquele território de fronteira.

Neste livro nós aprendemos que, em um mundo rasgado por fronteiras, as pessoas que vivem e produzem reflexão a partir destes contextos (*nas* e *entre* bordas), assim como Anzaldúa, são cotidianamente forçadas a escolher um lado ou outro; são constantemente convidadas a situar-se, a identificar-se. No caso desta escritora-ativista, tais escolhas impunham uma negação de uma parte de si mesma, aquela que não se enquadraria em um dos lados. Noutras vezes seria preciso enfrentar rejeição de ambos os lados – por

exemplo, tanto os anglo-americanos quanto os mexicanos nativos desprezam o espanhol chicano¹, cujos falantes acabam não se sentindo vinculados ou pertencentes a nenhum dos lados.

Assim, o desafio e a luta das/os transfronteiriças/os é para definir o “eu também”, uma terceira margem. Para nossa escritora, poeta *patlache*², esta é uma bênção disfarçada. Viver e escrever *na* e *sobre* fronteira implica conhecer as violências das zonas demarcatórias em sua inteireza; requer tolerância a ambiguidade e exercício incessantemente de alteridade. É preciso aprender a ver a mesma situação de vários ângulos, equilibrando diferentes linguagens, sistemas de valores, crenças e hábitos. Trata-se de conduzir as reflexões sobre o mundo através da dolorosa, mas gerativa, prática que Anzaldúa chama de estado Coatlicue e, com o tempo, podem até mesmo recuperar e reescrever suas próprias histórias de vida. De fato, ela apresenta sua própria jornada de apreciação dos variados aspectos de sua identidade mestiça como um roteiro para que as sociedades aprendam a abraçar sua crescente diversidade.

Como mestiza, eu não tenho país, minha terra natal me despejou; no entanto, todos os países são meus porque eu sou a irmã ou a amante em potencial de todas as mulheres. (Como uma lésbica não tenho raça, meu próprio povo me rejeita; mas sou de todas as raças porque a queer em mim existe em todas as raças). Sou sem cultura porque, como uma feminista, desafio as crenças culturais/religiosas coletivas de origem masculina dos indo-hispânicos e anglos; entretanto, tenho cultura porque estou participando da criação de uma outra cultura, uma nova história para explicar o mundo e a nossa participação nele, um novo sistema de valores com imagens e símbolos que nos conectam um/a ao/à outro/a e ao planeta. Soy un amasamiento, sou

¹ Sobre as diferenças entre tais variedades linguísticas, consultar Margarita Hidalgo (1987).

² Termo Nahuatl, *patlache*, se refere a mulher que ama outra mulher. Anzaldúa utiliza esta expressão pois o termo ‘lésbica’, para ela, ecoa de modo insatisfatório, por conta de sua conotação branca, de classe média e eurocêntrica, portanto, pouco pertinente para a condição das chicanas (Cf. Dahms, 2012).

um ato de juntar e unir que não apenas produz uma criatura tanto da luz como da escuridão, mas também uma criatura que questiona as definições de luz e de escuro e dá-lhes novos significados (Anzaldúa, 2012, p. 35).

Este movimento político-epistêmico de juntar opostos, superar o pensamento dicotômico, de acolher os conflitos que estes encontros produzem é, talvez, o ponto nodal do pensamento de Anzaldúa e a contribuição que inspira a reflexão deste texto. Suas ideias, sua produção literária multilíngue³, é a própria fronteira. Um entre-lugar – para recuperar esta importante noção de Silviano Santiago (2019) – categoria teórica que permite abandonar a ideia de unidade, pureza, homogeneidade cultural e introduzir a obrigatoriedade de reflexão sobre a alteridade e a heterogeneidade. Este *nepantilismo* mental de Anzaldúa é a rejeição de um estado de “contraposicionamento”, ou seja, uma recusa à postura que apenas alimenta o trivial embate de posições e ideias; mais que isso, ela sugere que nos situemos em uma fenda, ou que estejamos nas suas duas margens ao mesmo tempo, para que possamos “enxergar tudo com olhos de serpente ou de águia”.

Não há dúvidas que pensamento e as propostas de Glória Anzaldúa provocaram um impacto pujante nas práticas acadêmicas latino-americanas. E, por isso, tomamos estas ponderações como premissas para as reflexões que empreenderemos aqui. Fronteira não é simplesmente o que divide e separa duas identidades supostamente fixas e homogêneas, mas é sempre, também, o que une, um ponto de encontro, de passagem, de liminaridade e de transgressão. E, exatamente por isso, exige uma postura e um modo particular de se fazer Antropologia.

A proposta deste capítulo é trazer ao debate os desafios etnográficos impostos à Antropologia pela e na região fronteira.

³ Como muito bem apontado por Claudia de Lima Costa e Eliana Ávila (2005) a produção de Anzaldúa deve ser situada simultaneamente em vários gêneros, inclui autobiografia, ficção, poesia, teoria, texto histórico, testemunho, entre outros.

Partimos de distintas experiências de pesquisas no contexto da Tríplice Fronteira (região onde Brasil, Paraguai e Argentina dividem seus territórios) e ao longo do percurso analítico nos distanciamos do sentido físico e geopolítico na medida em que passamos a incorporar a ideia de “fronteira” em seu sentido simbólico. Nesta abordagem, lugares sociais imbricam-se e interpenetram-se impondo a quem faz pesquisa o engendramento de uma abordagem engajada e sensível para suas problemáticas sob investigação. Se na literatura das ciências Sociais as terras de fronteira são hegemonicamente e, antes de tudo, áreas estratégicas que redefinem as relações entre Estados, nacionalidades, etnias e identidades; aqui, metaforicamente, compreendemos que este espaço é um propulsor teórico-metodológico para redefinição política do papel da antropologia, do lugar do/a antropólogo/a (e do nativo/a), do texto etnográfico e da (re)definição do “trabalho de campo”. Nossa intenção, assim, é alinhar os “movimentos fronteiriços” do fazer antropológico contemporâneo. Uma antropologia da terceira margem - empréstimo linguístico da literatura roseana, rejeita dicotomias (seja de sujeito-objeto; pesquisador-pesquisado ou de antropólogo-nativo), rechaça a disciplinaridade e está aberta a experimentos etnográficos em múltiplas linguagens; é, sobretudo, uma antropologia disposta a reconstruir nossa sensibilidade e inclinada a criticar as estruturas fundamentais da colonialidade epistêmica.

1. A tríplice-fronteira: desafios de uma cena urbana insubmissa

A construção da Ponte Internacional da Amizade, nos anos de 1960, responsável por interligar o sul do Brasil com o leste do Paraguai, assim como a Ponte Internacional da Fraternidade, inaugurada 20 anos depois da primeira, e que conecta o nordeste da Argentina com território brasileiro, são considerados marcos da integração contemporânea da América Latina. Ambas foram construídas sobre a confluência de dois dos rios mais importantes da América do Sul: os rios Paraná e Iguçu. A partir dos seus

vértices delimitou-se as fronteiras nacionais de Paraguai, Brasil e Argentina.

Bem antes disso, este território pertencia aos povos Guaranis e outros povos autóctones. Entretanto, sabemos que para se constituir a América Latina foi produtora e produto de extensos processos de violência, sobretudo ante aos nossos povos originários. Estes primeiros habitantes do lugar conhecido hoje com tríplice-fronteira costumavam transitar livremente em seu território, sua compreensão do espaço não admitia fronteiras físicas, comuns ao advento da modernidade ocidental. Suas dinâmicas socioculturais implicavam uma coexistência com os rios que os possibilitava mover-se entre margens, o que atualmente é considerado trânsito fronteiriço por se tratar de países distintos. A existência dos rios, portanto, motivou os primeiros assentamentos na região e configurando, simultaneamente, fonte de vida dessas comunidades e condição de uma fronteira naturalmente aberta. O povoamento espontâneo, distribuído nas três pontas do rio e o delineamento da fronteira é um efeito deste processo.

No final do século XIX, a região do sudoeste brasileiro era considerada desimportante economicamente para a província do Paraná, e, por conseguinte, para o Estado Brasileiro. A população autóctone sobrevivente das primeiras investidas da violência colonizadora, tinha que lidar também, pelo outro lado do rio Iguazu, com a exploração argentina de madeira e erva mate, produtos desejados no mercado platino.

Como forma de “garantir a integridade do território” (Ritt, 2011), assegurar a nacionalização da região e, ao mesmo tempo, conter uma possível tentativa da Argentina de ampliar suas linhas fronteiriças, o Exército Brasileiro incentivou a apropriação do espaço e o repovoamento da região por meio da criação da Colônia Militar de Iguazu. Obviamente este estímulo ao uso do território acontecia à revelia dos modos de vida nativo e autóctone.

Assim, em 1888, a partir da infraestrutura provida pelos postos militares do Brasil e da Argentina, emergiu duas das cidades modernas desta região – Foz do Iguazu e de Puerto Iguazu. Este

processo de ocupação é também, e não podemos perder este dado de vista, uma resposta destes dois países à *Guerra de la Triple Alianza*⁴ com vistas a estabelecer postos avançados que possibilitassem a ambos os países operar sobre a confluência dos rios Paraná e Iguaçu.

A região passaria a ser considerada estratégica em termos geopolíticos devido à relevância de ambos os rios para a comunicabilidade e transporte ao longo do território. Até a década da construção das pontes, já mencionadas, a região fora considerada pouco importante para os interesses econômicos continentais. Com a mudança de status, a partir da década de 1960, o contingente populacional cresceria. Este período, considerado na historiografia urbana da região como de desenvolvimento impôs, sobretudo ao povo Avá-Guarani, os primeiros habitantes do território, muitos episódios de violência e exploração semi-escravista. Seja no uso da sua força de trabalho de maneira impositiva do final do sec. XIX até início do séc XX; seja com as remoções decorrentes da criação do Parque Nacional do Iguaçu, nos anos de 1930/40. E, por fim, na década de 1970, com o início da construção da barragem e da usina hidrelétrica binacional de Itaipu.

O acentuado crescimento populacional, associado a fluxos migratórios tão frequentes, quanto singulares deu maior pujança a esta região no contexto latino-americano. Hoje, as três cidades fronteiriças Ciudad del Este (Paraguai), Puerto Iguazu (Argentina) e Foz do Iguaçu (Brasil), cada qual em sua margem dos rios, totalizam um milhão de habitantes e compõem a tríplice-fronteira

⁴ A Guerra da Tríplice Aliança, conhecida no Brasil como Guerra do Paraguai, foi um conflito que ocorreu entre 1864 e 1870. Envolveu Paraguai contra a chamada Tríplice Aliança formada por Brasil, Argentina e Uruguai. O conflito começou devido a disputas territoriais e interesses econômicos na região. A guerra resultou em uma devastação significativa para o Paraguai, com grandes perdas humanas e territoriais. O país perdeu cerca de 60-70% de sua população masculina adulta e grande parte de seu território. A Tríplice Aliança emergiu vitoriosa, mas o conflito deixou cicatrizes profundas na história e na sociedade paraguaia

mais adensada em termos populacionais da América Latina⁵. Pablo Dreyfus (2007) argumentou que a região a qual nos referimos forma um sistema internacional urbano muito peculiar em relação às outras regiões de fronteiras na América do Sul, porque não se trata simplesmente de áreas vizinhas a uma linha de fronteira. As áreas são contíguas também em relação aos aspectos econômicos, culturais, geográficos e de seguridade. Constituindo, nesta direção, uma dinâmica econômica transnacional particular e um ponto estratégico de disputa mundial (Ceceña, 2006).

A despeito dos esforços das Ciências Sociais, parte expressiva das interpretações consolidadas a respeito da Tríplice Fronteira advém de matérias veiculadas pela mídia internacional, sobretudo a imprensa norte-americanas e europeia. Estes fomentam uma perspectiva de fronteira ideada como um espaço no qual se instala o narcotráfico, o tráfico de armas e de pessoas, ou seja, um lugar de todo tipo de práticas ilegais incapazes de serem controladas pelos Estados nacionais.

Várias pesquisas acadêmicas têm se dedicado à compreensão das dinâmicas sociais na região da Tríplice Fronteira Argentina-Brasil-Paraguai. Todas elas apontam estes espaços de contato transnacional como laboratório estimulante para a exercício socioantropológico (e.g. Silva, 2020). Por um lado, ao tornar possível o entendimento dos movimentos históricos nacionais e intranacionais que permitiram a formação dessas regiões como ponto de encontro dos marcos divisórios. Por outro lado, ao observar os processos particulares estabelecidos a partir dessas próprias regiões onde nações distintas se encontram e se comunicam.

É tomando a fronteira nessa sua potencialidade analítica que propomos encarar os processos de pesquisa, trabalho de campo e

⁵ A projeção abrange um raio de 60 quilômetros tendo como epicentro os marcos das 3 fronteiras no encontro dos rios Iguazu e Paraná. Incorpora dados do censo de 2022 do Instituto Nacional de Estatísticas (INE), do Paraguai; além das informações fornecidas pelo censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) e dos dados disponibilizados pelo Departamento Iguazú, Argentina.

escrita etnográfica realizados na/entre a Tríplice Fronteira. É a condição de fronteira que marca a maneira como as pessoas vivem e constroem suas existências neste território, ao mesmo tempo que encarnar-se o que é próprio do território da fronteira em seu corpo.

2. A vocação crítica da Antropologia Latino-Americana

Mariza Peirano (1995) argumenta que a antropologia está em crise desde as transformações ocorridas na disciplina a partir da década de 1960, quando abandonou o projeto de encontro com a alteridade radical e passou a focar no cotidiano das sociedades complexas. Essas mudanças, segundo ela, teriam levado a uma profunda fragmentação da disciplina, que desde então se dedica a produzir histórias e eventos como novas possibilidades discursivas.

Ortner (2011) também observou a ausência de um paradigma único compartilhado pelos/as antropólogos/as, uma situação de crise evidenciada pela confusão de categorias e pelas expressões de caos e antiestrutura no discurso antropológico. Ela destaca uma série de revoluções na teoria antropológica a partir dos anos 1960, resultando na antropologia simbólica de Turner, influenciada pela Escola Sociológica Francesa de Durkheim e Mauss, no estruturalismo de Lévi-Strauss, no marxismo cultural e na economia política, além do movimento *Writing Culture* dos anos 1980, o qual criticava radicalmente o modo realista de fazer etnografia.

A década de 1970, por sua vez, representou uma ruptura epistemológica nas ciências sociais, influenciando fortemente as formas de pesquisa na antropologia. Essa ruptura é conhecida como o segundo deslocamento teórico-metodológico das ciências sociais e baseia-se no questionamento das teorias funcionalistas e estruturalistas, e na emergência de novos atores na análise do social e da cultura.

O movimento feminista e as teorias de gênero, juntamente com os estudos pós-coloniais e das minorias étnicas e políticas, redefiniram a antropologia como o estudo da alteridade, e não mais

necessariamente como a ciência do primitivo isolado. Essas demandas fortaleceram o imperativo de uma *anthropology at home*: o estudo das sociedades complexas e dos modos e estilos de vida contemporâneos que caracterizam a antropologia urbana atual.

Este recorte histórico da nossa disciplina é suficiente para demonstrar as mudanças em torno dos horizontes estabelecidos e assinalar as tendências marcantes da antropologia contemporânea. Veena Das (1998) argumenta que o conhecimento antropológico se baseia em mapas de alteridade, guiados por teorias *do Outro* em vez de teorias *de si*. Na esteira desta reflexão, Mirian Jimento (2004) busca distinguir o que caracterizaria o trabalho antropológico na América Latina. Para ela, a principal marca é a co-cidadania histórica entre quem faz antropologia e seus sujeitos de estudo. E, por isso, em nosso continente as nossas etnografias estão atravessadas pelas abordagens críticas na produção do conhecimento antropológico.

Isso ocorre, fundamentalmente, porque o conhecimento antropológico em nosso continente é gerado em contextos nos quais o *Outro* é uma parte constitutiva e problemática de *si próprio*. A vicinalidade sociopolítica entre os grupos ou pessoas estudadas e os/as antropólogos/as resulta em uma produção teórica com características particulares, que busca explicar e dar conta “da presença perturbadora dos Outros” (Jimeno, 2004). Assim, no sul global, não basta apenas na criação ou redefinição de categorias teóricas, mas sobretudo a preocupação visceral de compreender os povos estudados não como mundos exóticos ou distantes, mas como parte de problema de construção de nação e cidadania. Trata-se de estabelecer um compromisso particular com o entorno social no qual a pesquisa se inscreve. É ocupar-se com a implicação prática dos nossos trabalhos.

Desde os anos de 1990, a preocupação com a inserção política da antropologia e seu impacto na construção conceitual na antropologia brasileira tem sido constante. Roberto Cardoso de Oliveira também aborda essa questão ao propor que a noção de estilo poderia caracterizar a antropologia latino-americana. Num

esforço para que as antropologias do sul não sejam vistas como aprendizes permanentes dos verdadeiros mestres da antropologia.

Deste modo, a relação entre a responsabilidade sociopolítica do/a antropólogo/a e a produção de conhecimento é uma característica permanente na antropologia latino-americana e deve ser paradigma para as pesquisas realizadas em contexto de fronteira em nosso continente. Embora diferentes elaborações atribuam conteúdos variados a essa responsabilidade social, todos concordam, como propõe Bourdieu (2004), que o trabalho intelectual não pode ser pensado sem a categoria de poder. A pesquisa antropológica latino-americana em zonas de fronteira mantém inevitavelmente uma relação de intimidade com esses *Outros*. Não se trata de um outro transoceânico, mas um sujeito epistemológico co-cidadão que interpela a respeito dos desdobramentos da pesquisa. A particularidade da pesquisa antropológica das/nas/entre fronteiras latino-americanas não está apenas na criação ou redefinição de categorias teóricas, mas sobretudo na preocupação de compreender os povos estudados não como mundos exóticos ou distantes, mas como parte de problema de construção da própria existência.

3. Etnografias não-extratvistas, colaborativas e comprometidas

Bronislaw Malinowski sistematizou o método etnográfico ao enfatizar a necessidade de viver entre os nativos, aprender sua língua e participar do seu cotidiano (Malinowski, 1976). Ele advogava por uma coleta rigorosa de dados empíricos e pela análise das culturas em sua totalidade, introduzindo o conceito de funcionalismo cultural, que busca entender as funções que práticas culturais desempenham na sociedade (Malinowski, 1944). Malinowski criticou as teorias evolucionistas, defendendo que cada cultura deve ser compreendida em seus próprios termos, sem julgamentos de superioridade (Malinowski, 1976). Seu trabalho nas Ilhas Trobriand estabeleceu parâmetros da antropologia até hoje. Mais tarde, a antropologia passou a engajar de forma mais reflexiva

com os dois pilares metodológicos que sustentam a sua autoridade científica: o trabalho de campo e a escrita etnográfica (Clifford; Marcus, 2016)

Desde seu surgimento, as ciências sociais se organizam em torno de métodos de investigação preocupados em extrair informações de pessoas e comunidades transformadas em objetos, nos quais conhecimentos são atribuídos exclusivamente aos pesquisadores especialistas, costumeiramente afastados das lutas sociais. Assim como métodos qualitativos convencionais, a etnografia clássica sob o pretexto de uma objetividade ou neutralidade científica, priorizam a pesquisa de entidades e processos externos aos próprios pesquisadores, que possuem o conhecimento científico privilegiado. Tais posturas político-epistêmicas presumem a expectativa e a necessidade de uma ciência "neutra", e, deste modo, confundem objetividade com neutralidade. O modelo latino-americanista de antropologia nos ensina a necessidade de assumir ética e politicamente o lado dos excluídos.

O contexto de fronteira exige a adoção da já recomendada vigilância epistemológica (Bourdieu, 2004) e o rechaço a duas armadilhas mais recorrentes: 1) extrair conhecimentos separados das lutas sociais; e 2) não reconhecer os saberes dos sujeitos investigados, reforçando uma visão colonial ao negar a condição ontológica dos sujeitos excluídos como portadores e produtores de conhecimentos. É a partir dessa ideia de exploração ilimitada que Fasanello, Nunes e Porto (2018) constroem uma analogia entre esta corriqueira postura de pesquisa com o extrativismo – um regime de exploração econômica desenvolvido pelo capitalismo no Sul Global e intensificado nas últimas décadas na América Latina, mesmo quando estão sob governos de esquerda.

O desafio de Etnografar as/nas/entre fronteiras de forma insubmissa é pesquisar junto com as pessoas excluídas, reconhecendo-as como detentores de saberes e sujeitos de direitos frequentemente desprezados e invisibilizados. Como reconhecer esses interlocutores/as e criar condições para que possam exercer sua agência, se, na maioria das vezes, os métodos de investigação

adotados ignoram sua condição de sujeitos e seus saberes e lutas fundamentais?

Os saberes são situados e validados localmente a partir de uma escolha política que considera como esses saberes afetam as pessoas ou grupos sociais oprimidos. Esse enfoque impõe um desafio ético aos produtores/as de conhecimento antropológico, responsabilizando-os pelos efeitos de seus trabalhos no mundo. Assim, o desafio estratégico é construir conhecimentos junto com os excluídos, concretizados em diversas pessoas, comunidades e movimentos sociais do Sul Global, articulados com as lutas sociais por dignidade, que considerem e fortaleçam os sujeitos como portadores de direitos, saberes e capacidade de agência.

Não é nenhuma novidade que o processo de colonização da América Latina compreendia a ocupação/exploração dos territórios e a sujeição tanto dos povos originários que habitavam as regiões de fronteira, quanto dos povos que foram trazidos de longe para atuar como força de trabalho para estas regiões.

Em nossa compreensão, aqui se situa o ponto nodal de trabalhos etnográficos colaborativos e não extrativistas. Embora se assemelhe, tal proposição extrapola as propostas de pesquisas e metodologias participativas, considerando a participação mais que uma devolução, troca ou “empoderamento” junto aos sujeitos sistematicamente excluídos ou tutelados. Trata-se de pensar a pesquisa como uma co-criação para a produção de conhecimentos “co-labor-ativos”, assim como a intervenção no mundo como uma co-responsabilidade resultante do trabalho conjunto, um co-laborar de natureza simultaneamente ética, política e epistemológica. Como as metodologias colaborativas implicam pesquisar “com”, o percurso da pesquisa e a trajetória em campos – especialmente quando se trata de fronteiras – deve ser definido previamente por certos pressupostos teóricos, hipóteses e métodos, ainda que críticos.

Considerações finais ou sobre como Etnografar das/nas/entre margens

A tríplice fronteira tem sido frequentemente retratada pelos meios de comunicação de massa como um espaço territorial perigoso, de pouco controle dos organismos estatais. Enquanto por um lado se construiu a imagem de que se trata de um lugar apropriado para ser “esconderijo de terroristas”, por outro lado, como reação a essa imagem forjada negativamente, e de maneira autônoma, começaram a se espalhar informações sobre a celebração da diversidade cultural e religiosa presente na região de fronteira as quais, em tese, conviveria em plena paz e harmonia. Nas sociedades modernas e com fortes desigualdades sociais, a mídia hegemônica tende a ser mais um instrumento de opressão a serviço das classes dominantes

Este espaço urbano transnacional tem se desenvolvido nas últimas quatro décadas muito sobre o efeito dos impactos das transformações sociais, econômicas, políticas e culturais. O plano cultural na qual ela está assentada é diverso, mas é historicamente indígena e preto. Percebe-se que a principal narrativa a ser reproduzida nas mídias e histórias está dentro dessa linguagem romântica de confraternidade que retrata uma terra pacífica, um refúgio de “todos os povos”⁶, lugar onde estes se encontram em pleno convívio e sem desigualdades.

Entretanto, observa-se que dentro dessa diversidade cultural há distintas dimensões nas relações sociais, isto significa que neste expressivo processo de miscigenação social ocorre muitos sistemas de sobreposições culturais, há culturas evidenciadas e valorizadas, e culturas inibidas, invisibilizadas e marginalizadas. Neste sentido, vive-se sob a falácia do discurso harmonioso fronteiriço. Viver na região de fronteira é também ser a fronteira, é estar entre sujeitar-se e adaptar-se entremeados por um sentimento de não

⁶ Frase retirada de peça publicitária do ano de 2019 que incentivava o turismo em Foz do Iguaçu/PR.

pertencimento. O pluralismo cultural alardeado nas três margens do rio é romântico e não incorpora os processos de guerra pela sobrevivência no cotidiano fronteiriço (Cf.Silva, 2021).

Este espaço geográfico é microcosmo da relação contínua de violência perpetrada nos três países que a compõe. Esta violência iniciada pela colonização, teve continuidade histórica com os governos despóticos, e se expressam singularmente no tratamento tirânico dado aos movimentos sociais e reivindicatórios de igualdade e justiça social. Exercitar a vocação crítica no fazer etnográfico/antropológico implica desvelar estes processos de reprodução das assimetrias e comprometer-se com as marcas da vida fronteiriças no território-corpo de cada um/a.

Sob inspiração de Édouard Glissant (1997) – poeta, etnólogo e filósofo caribenho que construiu uma reflexão bastante original em torno da creolização⁷ – compreendo que as raízes da fronteira são centros de irradiação, espacialidades com interconexões descentralizadas. Qualquer fronteira é um convite a pensar a identidade na relação. Implica assumir as múltiplas formas ou expressões que se delineiam em meio aos conflitos, tensões e que são engendradas no exílio, em meio ao fluxo migratório ou na errância. A tríplice-fronteira é um lugar de encontro e, ao mesmo tempo, um lugar de passagem na encruzilhada do continente latino-americano.

Neste sentido, uma antropologia da terceira margem, que nós propusemos aqui recuperando a imagem poética do conto "A Terceira Margem do Rio" de Guimarães Rosa, publicado na coleção

⁷ Creole, etimologicamente, tem a ver com criar, produzir, a partir do encontro. Trata-se de um termo cunhado no século XVI que tinha como cenário a grande expansão do poder comercial e marítimo da Europa em direção às colônias nas Américas, na África, na Índia e na Ásia. Na *poética da diversidade* de Glissant (1997), a creolização se expressa na linguagem, mas este não é seu único canal de expressão. Refere-se a uma potência disruptiva que resiste, desorganiza e faz romper os códigos e hierarquias do poder. Para o pensador caribenho, o conceito de creolização é um recurso analítico mobilizado não para se opor a universalização ou identitarização.

Primeiras Estórias (1962) é um convite a um trabalho da/na/entre fronteiras que rejeite dicotomias (como já apontamos, seja ela entre sujeito-objeto; pesquisador-pesquisado ou antropólogo-nativo), mas que também recuse a disciplinaridade e esteja inteiramente aberta a experimentos etnográficos em co-labor-ação com seus interlocutores. O trabalho etnográfico em região fronteiriça requer uma antropologia disposta a reconstruir nosso ímpeto crítico das estruturas fundamentais da colonialidade epistêmica, ao mesmo tempo que está interessada em juntar opostos, superar o pensamento dicotômico e acolher os conflitos. Trata-se, antes de tudo, de ousar assumir o desafio proposto por Anzaldúa de que estejamos nas três margens ao mesmo tempo.

Referências

ANZALDÚA, Gloria. *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. 4. ed. San Francisco: Aunt Lute Books, 2012.

BOURDIEU, Pierre. *Os usos sociais da ciência: por uma sociologia clínica do campocientífico*. São Paulo, SP: Unesp, 2004.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Etnicidad y estructura social*. México: CIESA, 1992 [1976].

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *O Trabalho do Antropólogo*. Ensayos. Brasília: Paralelo 15., 1998

CECEÑA, Ana Esther. (2006). Verbete Tríplice-Fronteira. In: *Enciclopédia latino-americana*. São Paulo: Boitempo, 1440p.

DASILVA, A. F. Entre el racismo epistémico y el racismo religioso. *Perspectivas Revista de Ciencias Sociales*, p. 118-149, 2021

DAHMS, Elizabeth Anne. The life and work of Gloria Anzaldúa: an intellectual biography. *Theses and Dissertations--Hispanic Studies*. 6., 2012. Disponível em: https://uknowledge.uky.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1005&context=hispanic_etds. Acesso em 20/10/2024.

DAS, Veena. 1998. *Critical Events. An Anthropological Perspective on Contemporary India*. Delhi: Oxford University Press

DREYFUS, P. La Triple Frontera: zona de encuentros y desencuentros. In: Hofmeister, W.; Rojas, F.; Solis, J. G. (Org.). *La percepción de Brasil en el contexto internacional: perspectivas y desafíos*. Rio de Janeiro: Konrad-Adenauer-Stiftung, 2007, p. 105-134.

FASANELLO, Marina Tarnowski; NUNES, JOÃO ARRISCADO ; PORTO, Marcelo Firpo . Metodologias colaborativas não extrativistas e comunicação: articulando criativamente saberes e sentidos para a emancipação social. *RECIIS - Revista Eletrônica de Comunicação, Informação & Inovação em Saúde*, v. 12, p. 1-19, 2018.

GRIMSON, Alejandro. La antropología latinoamericana ante la violencia de la incomprensión. *Vibrant*, Vol 16.

HIDALGO, Margarita. Español mexicano y español chicano: Problemas y propuestas fundamentales. *Language Problems and Language Planning*, v. 11, n. 2, p. 166-93, 1987.

JIMENO, Myrian. La vocación crítica de la Antropología latinoamericana. *Maguaré*, n 18, p. 33-58, 2004.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonautas do Pacífico Ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia*. São Paulo: Abril Cultural., 1976

MALINOWSKI, Bronislaw. *A Scientific Theory of Culture and Other Essays*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1944.

MARCUS, George E. & FISCHER, Michael M. *Anthropology as cultural critique – an experimental moment in the human sciences*. Chicago: The University of Chicago Press, 1986

MARCUS, George E. Contemporary problems of ethnography in the modern world system. In: James Clifford & E. George Marcus (Orgs). *Writing Culture: the poetics and politics of ethnography*. Berkeley: University of California Press, 1986

NUNES, João Arriscado; SIQUEIRA-SILVA, Raquel. Dos “abismos do inconsciente” às razões da diferença: criação estética e descolonização da desrazão na Reforma Psiquiátrica Brasileira. *Sociologias*, v. 18, n. 43, p. 208-237, 2016

ORTNER, Sherry B. 2011. “Teoria na antropologia desde os anos 60”. *Mana*, 17(2):419-466.

PEIRANO, Mariza. 1995. “Onde está a antropologia?” *Mana*, 3(2):67-102.

RITT, Evandro. *A Colônia Militar de Foz do Iguaçu/PR: um projeto de consolidação de uma fronteira*. Dissertação de mestrado em História, Universidade Estadual de Londrina, 2011.

ROSA, João Guimarães. *Primeiras Estórias*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1962.

SANTIAGO, Silvano. O entre-lugar do discurso latino-americano. *IN: Uma literatura nos trópicos*. Recife: Cepe, 2019.

SILVA, A. F.. African Diaspora and its Religious Heritage: a view from Triple-Border (Brazil/Paraguay/Argentina). *Revista del CESLA*, v. 26, p. 347-376, 2020

Bairros de Lisboa a três vozes: conceitos e práticas em antropologia e etnografia urbanas

Graça Índias Cordeiro, ISCTE, Portugal
Rita Ávila Cachado, ISCTE, Portugal
Patrícia Pereira, IPLEIRIA, Portugal

Introdução

Quando pensamos em Lisboa como uma *cidade de bairros*, pensamos, em primeiro lugar, em certos bairros, aqueles que hoje se designam por *históricos e/ou populares*. Bairros que simbolizam, na sua modéstia, esta pequena metrópole (embora grande, à escala do pequeno país onde se situa) e que se associam, simbioticamente, com alguns traços distintivos da sua urbanidade particular: a sua situação ribeirinha, a sua topografia acidentada, o seu *hinterland* hortícola, as festas anuais de Santo António, o fado, a sua vida de rua... Tais elementos são hoje reforçados por uma turistificação desregulada que tem acentuado o processo de gentrificação e que tem transformado a vida social destes bairros nas últimas décadas.. Do ponto de vista representacional, estes bairros participam de um complexo processo de construção cultural do *popular* urbano lisboeta que teve lugar ao longo do século XX, estabelecendo associações de imagens e significados cruzados entre certos bairros (Alfama, Madragoa, Castelo, Mouraria, Alcântara, Bica, Bairro Alto) certas atividades profissionais (varinas, pescadores, aguadeiros, criadas, lavadeiras, marinheiros, fadistas) certas performances festivas e lúdicas (bailes, arraiais, desfiles, jogos e concursos) e certas sonoridades (fado, marcha, danças). Tais elementos, em conjunto, são parte integrante de um certo imaginário urbano, *popular e histórico*, que faz parte da identidade mais visível de Lisboa, enraizada na sua história local.

Mas, para além deste bairros “populares ou históricos”, institucionalizados na década de 1930, Lisboa é também feita de outros bairros menos visíveis, situados em áreas periféricas relativamente à cidade central, desde aqueles mais precários, que crescem de forma “espontânea” com um tempo de vida incerto, nas margens de uma cidade que se foi expandindo e acolhendo, de forma desordenada, mas raramente integrando as populações imigrantes provenientes, sobretudo, de ex-colónias portuguesas do Sul Global, até outros, planeados, que se foram impondo, fruto de projetos de renovação urbana que “limparam” antigas áreas “degradadas”, atraindo classes médias-altas e que fazem parte de uma história mais recente de Lisboa – como o caso do Parque das Nações, criado no contexto da Expo 98.

Com visibilidades públicas contrastantes, todos eles fazem parte de um fazer urbano cidadão- metropolitano e todos são habitados por sentidos de pertença, todos são delimitados e atravessados por múltiplas fronteiras, palco de múltiplas formas de deslocamento, de exclusão, de marginalização. Em Lisboa, os bairros constituem unidades sócio espaciais problemáticas em si próprias. São partes ou pedaços de uma cidade, com dimensões e configurações variáveis, incorporando histórias particulares e relações incertas e instáveis com as menores unidades administrativas portuguesas, as freguesias. Os bairros são, pois, lugares bons para procurar, identificar, inquirir, questionar a cidade.

Ao longo de um período de cerca de 30 anos, na passagem do milénio, três bairros de Lisboa foram estudados pelas autoras deste capítulo de forma aprofundada com uma perspetiva marcadamente etnográfica: a Bica, um velho bairro histórico no centro da cidade (CORDEIRO, 1997), a Quinta da Vitória, um bairro precário periférico em processo de demolição e realojamento de parte dos seus habitantes (CACHADO, 2012) e o Parque das Nações, um bairro novo e elitizado nascido numa área, antes periférica, hoje central devido a um amplo programa de renovação urbana (PEREIRA, 2018). Com formação em antropologia e sociologia urbanas, as suas autoras, formadas por duas

universidades lisboetas (Iscte-IUL e Universidade NOVA), pertencem a duas gerações de pesquisadores. Após estes estudos, que também foram suas teses de doutoramento, têm prosseguido suas pesquisas de antropologia e etnografia urbana em várias outras paisagens urbanas.

Com este capítulo, propomos uma reflexão retrospectiva, a três vozes, sobre o modo como tais pesquisas etnográficas partilharam alguns conceitos comuns na leitura da realidade complexa destes bairros - tais como pertença/ identidade territorial, fronteira e *displacement*. Podemos definir pertença ao bairro ou ao lugar, associada à ideia de identidade territorial, como um processo dinâmico construído historicamente e constantemente reproduzido através de práticas socio espaciais quotidianas que medeiam a relação entre espaço público e privado (FONTES & CORDEIRO, 2023). Este processo manifesta-se através de redes de interações sociais e práticas performativas, funcionando simultaneamente como elemento de coesão interna da comunidade e como forma de projeção para o exterior, num processo contínuo que envolve tanto elementos materiais como imateriais do património urbano e se expressa especialmente na gestão das fronteiras entre o interior e o exterior do bairro.

As fronteiras - sejam físicas, administrativas, sociais ou simbólicas - são elementos fundamentais para compreender as dinâmicas urbanas, pois revelam os limites e restrições que estruturam a vida na cidade. Simultaneamente, mostram as formas através das quais os habitantes urbanos negociam, transgridem e redefinem essas mesmas fronteiras no seu quotidiano, seja nas suas práticas espaciais mais básicas ou no exercício mais amplo dos seus direitos de cidadania (CACHADO, 2011).

O *displacement* é um dos principais entraves ao que se tem vindo a apelar, dentro e fora do campo académico desde final dos anos 1960, “direito à cidade”, remetendo para ao direito à apropriação - a aceder, ocupar e usar o espaço urbano de acordo com as necessidades dos habitantes - e o direito à participação nas decisões que produzem o espaço urbano (LEFEBVRE, 2012). O

displacement é definido por Marcuse (1985) como o processo através do qual famílias são forçadas a deixar as suas casas quando as condições que afetam a sua habitação ou a sua envolvente imediata se alteram de tal forma que estas já não se adequam às suas necessidades, estão além das suas possibilidades financeiras, ou ainda quando são diretamente forçadas a sair por ações como assédio ou aumento de renda. O *displacement* não é um evento único de desalojamento físico, mas um processo gradual que opera através de múltiplos mecanismos e pressões que afetam a capacidade dos residentes de permanecer no lugar. Esta conceptualização enfatiza tanto as forças estruturais que o impulsionam (como o desenvolvimento imobiliário e as políticas urbanas), como os enquadramentos discursivos que o legitimam e as experiências vividas dos residentes afetados. A literatura científica tem-se debruçado sobre o *displacement* causado quer por processos de renovação urbana (BEIER, 2024), de gentrificação (PEREIRA, 2018), de remoção de bairros precários e autoconstruídos (CACHADO, 2012), quer por despejos de uma forma mais genérica (DESMOND, 2017).

O trabalho com estes três conceitos permite às autoras articular dinâmicas micro e macrosociais nos três bairros em estudo e refletir sobre os processos metodológicos que acionaram para os abordar. Para lá da diversidade incomparável destes bairros, partes de uma cidade-capital – uma Bica que ganhou protagonismo durante o Estado Novo populista; uma Quinta da Vitória que nasceu espontaneamente na interface de trânsitos pós-coloniais na cidade em crescimento para lá das suas fronteiras; e um Parque das Nações planeado sobre a Lisboa Expo 98, fruto de uma ação que “limpou” uma periferia transformando-a num bairro de classe média-alta – estes três casos ilustram de forma muito clara pesquisas pioneiras de etnografia urbana, nos campos da antropologia e sociologia portuguesas. Mais do que um olhar sobre os bairros como limitadas unidades de observação etnográfica, tais pesquisas incorporaram a cidade como objeto de análise, revelando práticas quotidianas de urbanidade, tangíveis e intangíveis.

1. A Bica: um bairro popular no coração (e na história) da cidade

A Bica é um dos bairros típicos de Lisboa. Esta frase continua a fazer sentido, apesar das transformações mais recentes que os bairros “históricos” e “populares” desta cidade têm sofrido devido à saída de residentes permanentes das casas reconvertidas para alugueres temporários, o chamado alojamento local (MENDES, 2017; COCOLA GANT&GAGO, 2021). Situado na parte ocidental mais antiga da cidade, a 5 min de distância do Chiado e do Bairro Alto, entalada entre o Alto de Santa Catarina e o Alto das Chagas, ocupando um declive em direção aos aterros novecentistas que afastaram o rio Tejo da margem ribeirinha da antiga freguesia de São Paulo, este bairro caracteriza-se por uma certa invisibilidade devido à sua reduzida dimensão e a um acentuado encravamento topográfico e urbanístico. As fronteiras quase naturais que envolvem este bairro, abrangem três ruas, um beco, cinco travessas, e duas calçadas, caracterizadas, até recentemente, por uma forte apropriação do espaço semipúblico, relacionado tanto com a tipologia do edificado, cujos pisos térreos dão diretamente para a rua, como com as densas redes de interconhecimento pessoal, de vizinhança e de parentesco ali existentes.

Foi este o lugar que escolhi, em 1990, para a minha investigação de doutoramento em Antropologia, uma pesquisa histórico-etnográfica que começou por ser um estudo de caso sobre as identidades de pertença em um bairro concreto – a Bica – e que acabou por analisar o processo de construção política e ideológica do ‘popular urbano’ ao longo do século XX em Lisboa (CORDEIRO, 1997). Embora este bairro tivesse sido escolhido por ser um dos bairros mais pequenos e mais bem delimitados por fronteiras naturais de Lisboa, o objeto ia para além dele, definindo-se em torno do processo de construção social e cultural de um bairro “típico” da cidade. Ser típico significava que era o bairro e a cidade que estavam em questão, uma vez que o primeiro aparecia como símbolo e emblema da primeira que se revia naquele – obrigando a

uma visão sistémica relativamente aos outros ‘bairros populares’ e à própria cidade de Lisboa.

Um dos primeiros passos dessa pesquisa foi a definição de um recorte espacial e temporal, a partir do cruzamento de fontes de natureza diversa (tais como registos de trabalho de campo, cartografia, registos civis e prediais, imprensa periódica) com o objetivo de entender as experiências urbanas como “nós de temporalidade plural onde o passado sedimentado... é sempre colocado no presente das práticas” (SALGUEIRO, 2001, p. 20) e onde a escala espacial não esquecia a escala cronológica, sendo ambos “elementos determinantes para a interpretação de um fenómeno” (LEPETIT E PUMAIN, 1993, p. 122). O recorte empírico foi, assim, delimitado em torno da área mais central deste pequeno bairro, composto por meia dúzia de ruas apertadas encravadas numa colina.

A rua surgiu, desde logo, como um dos espaços mais importantes da vida quotidiana e dinamizador de múltiplas formas de sociabilidade local. Tais ruas, calçadas e becos, resguardadas do bulício anónimo do tráfego, eram palco para os gritos da criançada, os barulhos domésticos do interior das casa que davam diretamente para a rua, as conversas entre vizinhas; cheirava-se os aromas de plantas de vasos, da roupa lavada nos estendais, o peixe grelhado no carvão na soleira da porta, o azeite cozido da sopa e dos guisados, enfim, sentia-se a intensidade do ambiente relacional de um bairro pobre e envelhecido, sustentado por redes de interconhecimento pessoal ainda muito presentes recentemente. As redes familiares densas, sobrepostas às redes vicinais; a vida associativa polarizada pelo *Marítimo Lisboa Club*, situado na rua principal; as reportagens jornalísticas sobre festas de rua desde o século XIX, tudo indicava que a Calçada da Bica Grande era a coluna vertebral da vida e identidade deste lugar, que tudo acontecia no espaço de três pequenas ruas onde se decidiam, de diversas formas, as estratégias de afirmação simbólica de um bairro que se queria engrandecer. Era nesta microunidade vicinal que residiam as famílias com maior protagonismo local, era aqui que

viviam os dirigentes e forças vivas do *Marítimo* que organizavam as festas e era aqui, também, entre o *Beco* e as *Escadinhas*, que o arraial da Bica acontecia, definindo o centro simbólico do bairro – a *Bica de Baixo*.

A participação da Bica nas Festas anuais dos Santos Populares, em junho, através da organização do arraial, e da Marcha da Bica no concurso das Marchas Populares dos Bairros, a partir de 1952, em estreita colaboração com o governo municipal, fez da Bica um dos bairros mais “populares” de Lisboa. Tais festas anuais são, ainda hoje, um dos ex-libris da Lisboa “popular e bairrista”, assente na organização de festas de rua, os arraiais, e na participação de cerca de 20 marchas de no evento performativo das *Marchas de Lisboa*, financiadas pelo município e organizadas por associações de bairro. Esta ideia foi lançada e desenvolvida durante o regime totalitário do Estado Novo português (1933-1974) mas continua até aos dias de hoje, com uma continuidade surpreendente.

Tanto o arraial como a marcha são organizados pelo *Marítimo*, com objetivos e significados diferentes. O arraial é o pequeno espaço eleito, no interior do bairro, para o encontro a partir do anoitecer, entre locais e visitantes, que comem, bebem, conversam, dançam e se divertem até tarde. Como lugar de socialização intensa, prolonga-se por todo o mês das *Festas de Lisboa* no espaço minúsculo do *Beco* ligado às *Escadinhas*, onde fica um palco elevado com o grupo musical que anima a festa. Com este arraial, a parte mais escondida do bairro ganha visibilidade pública, fazendo desta pequena rua uma das referências simbólicas de uma cidade que gosta de representar o interconhecimento vicinal bairrista como um valor absoluto. Simultaneamente, este arraial marca fronteiras com os bairros circundantes, através do enfeite das ruas que definem o centro mais unânime do bairro.

De modo diferente, a Marcha da Bica marca, não as fronteiras espaciais de um pequeno bairro, mas sim as fronteiras simbólicas de um lugar reconhecido, através do desfile ritualizado em que todas as marchas são iguais na encenação das ‘tradições’ dos bairros que representam, aqui amplificadas e incorporadas no

património de Lisboa. Este desfile acontece na noite da véspera de Santo António, a 12 de junho, ao longo da avenida da Liberdade. A performance das marchas serve para isto mesmo: para a reinvenção, negociação e cristalização de certas tradições em torno de um mapa de bairros históricos, como ‘âncoras de sentido’ na narrativa histórica que liga tais lugares à história urbana e ao património imaterial desta capital.

A participação secular nas Festas da Cidade contribui, assim, para dois resultados aparentemente contraditórios na construção identitária deste e de outros bairros: a marcação territorial de uma microunidade de vizinhança através de fronteiras desenhadas pelo arraial, e a ampliação das fronteiras simbólicas dos bairros através das suas marchas. A *marcha* e o *arraial* da Bica obedecem, com efeito, a dois tipos de intencionalidade estratégica: enquanto a *marcha* se enquadra numa luta de prestígio entre iguais no exterior do bairro, cujo palco de encenação é, em última análise, toda a cidade, o *arraial* surge como apropriação micro-local de um território em torno de uma associação que afirma o seu poder dentro do bairro, por oposição às unidades de vizinhança mais próximas.

Tal como outros bairros “populares”, este bairro define-se, pois, como um lugar real e imaginado, plástico e de fronteiras incertas, intrinsecamente articulado com uma diversidade de unidades sociais, desde os mais pequenos nós de interação vicinal, por vezes estruturados em redes discretas, ou polarizados em torno de uma rua ou de uma associação; passando pela freguesia, unidade administrativa e política mais ampla, ou pela paróquia, unidade territorial eclesiástica, até várias instituições municipais, regionais, nacionais, de um nível supra-local (LEEDS, 1978) com as quais os habitantes interagem.

Mas esta narrativa está em risco, na mesma medida em que os bairros históricos estão em risco, devido a um esvaziamento de parte dos seus habitantes mais vinculados a uma história local particular. Hoje, parte dos prédios envelhecidos da Bica que testemunhavam a história de um *working class neighborhood*, com o seu passado de atividades industriais, portuárias e de serviços

pouco qualificados, foram “requalificados” e embelezados. A intensa sociabilidade de habitantes que enchia as *Escadinhas*, o *Beco* até há pouco tempo, desapareceu sob as entradas e saídas dos visitantes dos muitos alojamentos locais. O despejo do *Marítimo*, em 2022, vem confirmar, de modo dramático, a expulsão de toda uma vida social, entretecida em várias dimensões de uma micro-localidade urbana que se vai apagando. O arraial e a marcha que ainda acontecem – até quando? – adaptam-se a novos significados, quebrados que estão os seus vínculos territoriais identitários. A Bica faz parte desse conjunto de bairros históricos cada vez mais distantes da “autenticidade” que, paradoxalmente, os turistas e visitantes vêm procurar nesta cidade da Europa do Sul.

Não podiam ser mais oportunas as palavras de Lila Ellen Gray (2018: 426) que, a propósito do fado de Lisboa, escreve:

While studies of tourism must take care to distinguish between diverse types of tourism (...) in multiple European cities at present, the rise of mass tourism and its relation to the sense of everyday life and livability in these places or residents (and to activities of music making and listening) demand critical attention. The material conditions enabling the “soft” culture of musical performance in an era of low-cost mass tourism also warrant greater ethnographic attunement, as do urban aesthetic/expressive scenes in zones where intangible heritage meets tourism meets low-cost, as ambivalent spaces of translation, brokerage, circulation, and encounter.

2. A Quinta da Vitória: um bairro precário em processo de realojamento nas margens de duas cidades

O DJ MarFox tem, na sua casa, um tijolo que trouxe da sua casa anterior. Era uma casa num bairro autoconstruído, a Quinta da Vitória, que não existe mais. Este tijolo é das poucas existências materiais de um bairro que nasceu nos anos 1960 e que desapareceu nos anos 2010. Não muito longe do local onde este bairro existia, há um jardim onde foram transplantadas algumas plantas anteriormente plantadas pelas diversas populações ali existentes.

Cabo-verdianos, sul-asiáticos emigrados de Moçambique, guineenses, portugueses rurais, a Quinta da Vitória era um bairro com várias nacionalidades e pertenças culturais e religiosas. O templo hindu que foi construído nos anos 1980 foi realojado num bairro de habitação social mesmo do lado, o bairro Alfredo Bensaúde, numa das lojas de um rés-do-chão. As estátuas das divindades foram trazidas num ritual importante para a população hindu local, no verão de 2004.

Estas existências materiais pretendem ilustrar de certa forma a memória viva do bairro e servem de mote para aprofundar a apresentação deste aglomerado residencial autoconstruído. À semelhança de dezenas de outros bairros nas margens da capital portuguesa, a Quinta da Vitória teve o seu início com o crescimento industrial português, um crescimento tardio, nos anos 1960, que provocou um êxodo rural acentuado, levando centenas de famílias a construir as suas casas perto da capital e, ao mesmo tempo, das zonas fabris.

Estes aglomerados residenciais muito precários cresceram nas décadas seguintes, com a vinda de grandes contingentes populacionais dos países africanos que tinham sido colonizados por Portugal e tornados independentes pouco tempo depois da Revolução de Abril de 1974. Os recentemente emigrados compraram e alugaram terrenos nesses bairros precários, e construíram ali as suas casas, igualmente precárias, com os materiais sobrantes de obras de construção na capital. No caso da Quinta da Vitória, no momento do censo da população com vista ao realojamento, em 1992, as famílias portuguesas de origem rural no bairro perfaziam um total de 29%. A população africana e negra do bairro representava em 1992 cerca de 22.5% do total da população do bairro. A naturalidade das famílias africanas dividia-se entre cabo-verdiana (9.65%), são-tomense (6.5%) guineense (3.15%) e angolana (2.9%) e a sua presença no bairro inicia-se precisamente após as independências dos seus países de origem. As famílias de origem sul-asiática constituíam 48% da população local, e vinham de Moçambique, emigrados sobretudo no início dos

anos 1980 (a migração do subcontinente indiano para o leste do continente africano é ancestral, mas as famílias que residiam em Lisboa tinham emigrado para Moçambique na primeira metade do século XX). A situação histórica pós-colonial é aqui incontornável, sobretudo como utensílio de contextualização. As atuais relações entre populações imigrantes com uma história de colonização recente e populações de acolhimento do outro lado da relação, isto é, como ex-colonizadores, têm reflexos do passado, que não devem ser perdidos de vista.

Entre o Aeroporto Internacional de Lisboa e a Expo, cujo contexto será explicado adiante, o bairro Quinta da Vitória ficava na fronteira entre o município de Lisboa e o de Loures. Apesar de multiétnico, o enfoque da investigação em causa foi realizado sobre a população de origem sul-asiática local, com forte componente religiosa hindu, e que compunha a população maioritária no bairro. No total, o bairro tinha cerca de 1500 residentes no final dos anos 1990. A investigação da qual exponho aqui alguns resultados privilegiou a análise situacional, de acordo com Agier (1999) bem como as posturas sobre localidade de Leeds (1994).

O bairro viveu um conjunto de transformações ao longo do tempo até ao seu desaparecimento, em 2014. Tal como dezenas doutros núcleos residenciais, também a Quinta da Vitória foi alvo de um recenseamento justamente antes da aprovação da lei do Programa Especial de Realojamento (PER) em 1993. Esse recenseamento definiu quem tinha direito e quem não tinha direito ao realojamento em habitação social, sendo que as pessoas que vieram habitar o bairro após esse recenseamento eram consideradas “Não-PER”. Havia então 333 agregados familiares num total de 1556 residentes (CET 1992), representando 10% da população que residia em bairros auto construídos. O concelho de Loures iniciou o PER em 1995, mas só em 2000 houve novo recenseamento do bairro, feito através do Gabinete de Intervenção Local, um dispositivo local para aplicar a lei do realojamento na prática. Cerca de 60 agregados familiares foram realojados entre 1995 e 2000, mas não sob alçada do PER. Essas casas estavam

construídas numa zona que foi escolhida para o traçado da estrada que estabelece a ligação entre a Segunda Circular (uma das principais vias circulares da capital) à Ponte Vasco da Gama, uma obra importante para a cidade e realizada contemporaneamente à construção dos edifícios da Exposição Mundial de 1998. As casas onde aquelas famílias foram realojadas localizam-se a menos de 100 metros de distância do bairro Quinta da Vitória, pelo que estes agregados familiares não sofreram alterações consideráveis no seu quotidiano.

No ano de 2000 os restantes moradores da Quinta da Vitória esperavam que o realojamento estivesse iminente. Nessa altura começou a ser construído um bairro de grandes dimensões (para a realidade local) com mais de 400 fogos, destinado a habitação social. Contudo, esta construção encontrava-se para lá da fronteira do município de Loures, já em Lisboa, e uma vez que os realojamentos eram geridos a nível municipal, aquelas casas nunca seriam, a priori, para a população da Quinta da Vitória. Porém, houve um acordo entre os dois municípios para realojar parcialmente a população. Cerca de 100 agregados da Quinta da Vitória foram, por isso, realojados no bairro Alfredo Bensaúde, em 2002. Ainda assim, cerca de 50% da população ficou por realojar. É importa notar que nenhuma destas duas fases do realojamento foram concretamente executadas no âmbito do PER. Uma foi no âmbito das obras da Ponte, financiadas pela empresa Lusoponte, e outra foi no âmbito do realojamento do município de Lisboa, cofinanciado pela empresa municipal Gebalis.

Após estes realojamentos, os destroços das casas não foram imediatamente removidos, provocando uma visão ainda mais degradada do espaço. Uma parte importante só foi removida em 2004, quando o templo hindu foi também realojado numa das lojas de um dos edifícios de realojamento. As famílias hindus residentes naquela área passaram a distinguir-se entre si, como “das barracas” ou “dos prédios”, dois lados do bairro. No geral, a população da Quinta da Vitória por realojar, continuou à espera do seu bairro de habitação social, mas isso nunca chegou a acontecer. O município,

ao longo dos restantes anos de vida do bairro, até 2013, 2014, foi realocando as famílias aos poucos em casas que ficavam vazias noutros bairros sociais, ou indemnizando quem não queria ser realojado em bairros que, geograficamente, social e simbolicamente, estavam mais segregados do que a Quinta da Vitória, como a Quinta do Mocho e a Quinta da Fonte, mais para dentro do município, com menos transportes e com populações residentes com menos ou nenhuns laços culturais.

A maior fase do realojamento provocou a demolição das casas de um dos lados de uma rua do bairro e foram as pessoas que residiam nessas casas que foram realojadas. Dos prédios onde as famílias foram realojadas pode ver-se o que restou do bairro e, principalmente, o espaço que sobrou na sequência das demolições. A rua destituída de edifícios de um dos lados, mais o espaço que sobrou das casas demolidas, coincide com a fronteira entre o concelho de Loures e o concelho de Lisboa; por isso, o bairro de habitação precária ficou durante alguns anos em Loures e o bairro social em Lisboa, configurando uma situação de fronteira. Uma fronteira administrativa, entre os dois concelhos, com implicações diretas no quotidiano das pessoas, mas invisíveis a olho nu, tal como o acentuar da burocratização no acesso aos serviços de saúde, justiça, segurança social, emprego. Há ainda uma fronteira identitária, relativamente a quem mora nas barracas e quem mora no bairro social, ou seja, quem obteve o realojamento mais cedo do que outros que continuaram à espera.

O bairro da Quinta da Vitória pode ser visto como uma zona de vários tipos de limites geográficos que ali se sobrepõem e que têm implicações diversas na vida dos seus moradores. Em termos breves, o bairro estava situado na freguesia de Portela, no concelho de Loures junto à fronteira com o concelho de Lisboa, mais precisamente na freguesia de Olivais e houve até um projeto lei que pretendia alterar o traçado da fronteira, com a intenção de aumentar a freguesia de Moscavide, mais a sul na direção do rio Tejo, aproveitando os traçados de estradas previstos para os acessos ao recinto da Exposição Mundial. No projeto de lei não

constavam razões de interesse para a população do bairro da Quinta da Vitória. Mas a verdade é que, se tivesse sido aprovado, a nova delimitação das freguesias facilitaria a vida dos moradores da Quinta da Vitória em processo de realojamento. Imaginando que o espaço onde agora está o bairro social Dr. Alfredo Bensaúde se tivesse tornado espaço de pertença ao concelho de Loures tal como previa o projeto de lei, não só o concelho de Loures teria tido a possibilidade de ali erigir um bairro social para toda a população da Quinta da Vitória tal como os seus habitantes de facto esperavam, como os moradores ali realojados teriam menos dificuldades burocráticas do que as que tiveram, uma vez que não teriam de mudar a sua documentação devido à mudança de concelho, tal como aconteceu com os realojados em 2002.

Mas esta zona de fronteira, mesmo murada com uma rede de arame, acabou por ser um lugar onde as práticas quotidianas e também rituais ganhavam importância. Quem quebrou essa linha invisível entre os dois bairros? Quem passa a fronteira sem hesitar? Numa primeira análise, o trabalho de terreno desenvolvido na Quinta da Vitória evidenciava que o regime de evitamentos passava sobretudo pelo não atravessamento da fronteira entre o bairro social e o bairro de habitação precária. A não transposição de um bairro para o outro revelava-se uma situação estranha; mas prestando mais atenção, começou a ser claro que essas fronteiras eram de facto transpostas, e quem o fazia sem hesitar era a população hindu, num certo controlo do espaço-rua do bairro. O que distingue e torna a população hindu do bairro mais visível não é a especificidade religiosa em si mas sim o facto de habitarem tanto na Quinta da Vitória como no bairro social, terem lojas nos dois lados do bairro e um templo no limite do bairro social que fica mais perto das *barracas*.

Além do uso quotidiano dos espaços públicos do bairro, por todas as populações, embora de forma diferenciada, as práticas religiosas hindus na rua eram mais visíveis do que outras práticas culturais existentes no bairro, porque aconteciam dos dois lados do bairro, ao contrário das práticas culturais das outras populações em

causa. Podemos mesmo falar numa espécie de poder simbólico dos hindus no bairro, no sentido de Bourdieu (1994). A convivência entre as diversas populações foi sendo negociada com o passar do tempo e potenciada com as transformações físicas do bairro.

O calendário dos rituais hindus integra um conjunto de cerimônias públicas e privadas, muitas delas realizadas nos templos, mas outras tantas realizadas no contexto doméstico. Contudo, há dois rituais que manifestamente se realizam nos espaços públicos. Na Quinta da Vitória, desde 1983, todos os anos estes rituais foram realizados até cerca de 2010. São eles o Janmastami e o Holi.

O Holi marca o início da primavera no calendário lunar, coincide com uma lua cheia perto do equinócio de março no hemisfério norte e caracteriza-se pela realização de uma fogueira e de rituais em seu redor - um ritual onde são dadas voltas à fogueira por parte dos pais com filhos bebês, e um ritual em que cada família coloca um conjunto de alimentos rituais em redor da fogueira, onde se destacam os grãos de cereais. O objetivo religioso destes rituais é o reforço da fé. No Holi, após a celebração religiosa, existe também uma celebração jocosa em que as pessoas atiram pós coloridos umas às outras.

O Janmastami calha numa lua cheia normalmente no mês de agosto e celebra o nascimento de Krishna, uma divindade cuja história da infância é muito acarinhada pelos Hindus. Para o celebrar, as famílias dão uma volta a pé a todo o perímetro da sua zona de residência. Os bebês são levados à cabeça em cestos decorados - sintetizando, cada criança é como se fosse um pequeno Krishna. Este percurso é feito com acompanhamento musical. Espaçadamente, há potes pendurados com moedas dentro, aos quais as crianças batem com paus até caírem ao chão e espalharem o conteúdo.

Em ambos os rituais, a visibilidade da população hindu é marcante no contexto residencial. Na Quinta da Vitória nos seus últimos anos de vida, estes rituais contrastavam com a presença de destroços e com a iminente demolição de todo o bairro,

evidenciando o poder simbólico exercido nas ruas através da religiosidade (cf. CABAEL, 2005; BENVENISTE, 2005).

3. O Parque das Nações: um bairro elitizado numa área renovada

O Parque das Nações em Lisboa é o produto de uma intervenção urbana de iniciativa pública associada à realização da Expo 98, um evento revestido de interesse público, quer enquanto projeto nacional que visava contribuir para uma maior afirmação do Estado Português no plano internacional, quer enquanto instrumento de reordenamento urbano da zona oriental de Lisboa e zonas limítrofes de Loures. Estas duas dimensões conjugaram-se na elaboração de uma estratégia de sedução para tornar Lisboa mais competitiva no âmbito internacional: a criação de um novo espaço urbano de características globalizantes, mas onde se procurou simultaneamente encenar uma identidade singular da cidade.

A intervenção implicou a profunda transformação de uma longa faixa da zona oriental ribeirinha de Lisboa e Loures, até então, ocupada principalmente por infraestruturas portuárias, industriais e de armazenagem, bem como por habitações de populações com baixos recursos. O projeto caracterizou-se pela total demolição do edificado existente e pela criação de uma nova área urbana elitizada. No decurso da minha investigação, tornou-se evidente que o conceito de gentrificação era útil para entender o processo de transformação do Parque das Nações. Expandindo o conceito inicialmente definido por Ruth Glass (1964), Davidson e Lees (2005) identificaram quatro características definidoras da gentrificação contemporânea: (i) o reinvestimento de capital económico numa área desinvestida, (ii) a deslocação forçada de populações com rendimentos baixos, (iii) a sua substituição por populações com rendimentos mais elevados e (iv) mudanças substanciais na paisagem urbana. Esta conceptualização ampla permite incluir processos de gentrificação por nova construção, tal como o observado no Parque das Nações, o bairro que escolhi como foco empírico da minha pesquisa de doutoramento.

Neste âmbito documentei o significativo reinvestimento de capital, com a demolição total das estruturas industriais existentes, a construção da nova área urbana e o *displacement* de cerca de 1000 residentes de baixos rendimentos. Os que residiam em casas pertencentes à autarquia foram realojados em diferentes locais e condições, tendo-se verificado posteriormente que as famílias ciganas ficaram numa situação habitacional difícil. Os restantes pertenciam sobretudo a famílias com origens em zonas rurais do país, tendo migrado para Lisboa em busca de trabalho na indústria e serviços domésticos. Muitas famílias, proprietárias ou inquilinas destas casas, receberam indemnizações calculadas segundo a dimensão dos agregados e o investimento realizado nas habitações. Através de entrevistas biográficas e análise de documentos escritos, mapas e fotografias, procurei dar conta das experiências e narrativas destes residentes deslocados e da paisagem a que se referiam, revelando as complexidades e as consequências do processo de renovação urbana.

Foram também deslocadas, e realojadas em bairros sociais da área metropolitana, populações estabelecidas nas áreas onde foram construídos os acessos à Expo. Eram populações vulneráveis - incluindo indivíduos e famílias migrantes e imigrantes, sub-empregados e racializados - que viviam em habitações e aglomerados urbanos precários.

Após a realização da Expo 98, a área foi povoada por novos residentes de classe média e alta, como mostram os dados dos censos 2001, 2011 e 2021, atraídos pela promessa de um estilo de vida urbano moderno, de centralidade urbana e proximidade ao rio. A paisagem urbana foi profundamente transformada, caracterizando-se agora por edifícios contemporâneos, espaços públicos cuidadosamente planeados e infraestruturas de lazer e cultura. Este caso mostra como os processos de gentrificação contemporâneos ocorrem não apenas em áreas centrais históricas, mas também em antigas zonas industriais periféricas, reconfiguradas como novas centralidades urbanas.

A questão da pertença ao lugar foi explorada em duas vertentes: por um lado, analisei o sentido de pertença e perda de lugar dos antigos residentes; por outro examinei como os novos residentes passaram a identificar-se com o território do Parque das Nações. Esta dupla abordagem permitiu-me compreender os processos de construção e desconstrução de identidades locais em contextos de rápida transformação urbana.

O processo de criação da Freguesia do Parque das Nações, que se estendeu por mais de uma década (2001-2012), emergiu num contexto específico de transição na gestão urbana do território. Com o anúncio da extinção da Parque Expo, empresa que até então garantia uma gestão integrada e diferenciada do território, os novos residentes, organizados numa Associação de Moradores, mobilizaram-se para garantir a manutenção de um modelo de gestão que preservasse a especificidade do território e sua qualidade urbana. Esta mobilização articulou argumentos técnicos sobre a necessidade de gestão integrada das infraestruturas com argumentos identitários sobre a existência de uma comunidade com características e necessidades específicas.

A Freguesia do Parque das Nações, criada finalmente em 2012 no concelho de Lisboa, passou a integrar não apenas todo o território da antiga zona de intervenção da Expo'98, mas também uma faixa entre a linha de caminho-de-ferro e a Avenida Infante D. Henrique, onde se localizam os bairros de habitação social do Casal dos Machados e Quinta das Laranjeiras, anteriormente pertencentes à Freguesia de Santa Maria dos Olivais. Esta nova delimitação administrativa gerou controvérsia, tendo alguns residentes e membros da Associação de Moradores argumentado contra a inclusão desses bairros na freguesia por terem características socio-urbanísticas muito distintas.

A construção de uma identidade territorial específica e o desenvolvimento de sentimentos de pertença ao Parque das Nações manifestaram-se através da mobilização da Associação de Moradores e Comerciantes do Parque das Nações e outros atores locais que, através de diversas ações (petições, campanhas,

lobbying), procuraram institucionalizar uma diferenciação socio espacial já existente nas práticas e representações quotidianas. Este processo de criação de fronteiras visava simultaneamente unificar internamente o território (resistindo à sua divisão entre municípios) e distingui-lo externamente (face às áreas envolventes consideradas “diferentes” e socioeconomicamente menos valorizadas), revelando como a pertença territorial se constrói tanto pela afirmação de uma identidade própria como pela demarcação face ao “outro”.

Os espaços públicos foram um elemento central dessa demarcação face às áreas envolventes, onde são menos abundantes e resultado de menor investimento. Leite (2001) define espaços públicos como lugares que se tornam públicos quando investidos de significado, ou seja, quando ações atribuem significados de lugar e pertença a certos espaços, e quando essas espacialidades são também contempladas na construção de significados das ações. Mitchell (2003) complementa esta visão, argumentando que o espaço público é um espaço de representação política, em constante contestação. A minha análise revelou uma tensão fundamental entre o desenho e a gestão destes espaços, concebidos para serem ordenados e controlados, e as práticas diversas e por vezes inesperadas dos seus utilizadores. Aplicando conceitos como “táticas” (DE CERTEAU, 1980) e “contra usos” (LEITE, 2001), identifiquei formas de apropriação que desafiam ou subvertem as utilizações previstas, contribuindo para uma vitalidade urbana não planeada. Observei diferentes escalas de sociabilidade pública - local/de bairro e metropolitana - que coexistem e se entrecruzam nos espaços públicos do Parque das Nações.

Por exemplo, observei como o Terreiro dos Corvos se tornou um ponto de encontro para os residentes locais, com crianças a brincar livremente, enquanto o centro comercial Vasco da Gama era apropriado por grupos de idosos como espaço de sociabilidade nas tardes. Eventos como *flash mobs* e encontros de parkour, organizados através de redes sociais, demonstram como os espaços públicos do Parque das Nações se tornaram palco de formas de

interação social híbridas (presencial/digital). Estas observações revelaram uma tensão entre o espaço concebido, caracterizado por um elevado grau de planeamento e controlo, e o espaço vivido, onde os utilizadores constantemente reinterpretam e ressignificam o ambiente urbano. Esta dinâmica ilustra o argumento de que os espaços urbanos só se tornam verdadeiramente públicos quando investidos de significado através da ação social (LEITE, 2001).

A questão da tematização emergiu como um aspeto significativo da produção deste espaço urbano. O tema da Expo 98, os "Oceanos", foi habilmente incorporado na paisagem e na narrativa do bairro, criando uma identidade distintiva. Esta tematização manifesta-se não apenas nos nomes das ruas e praças, mas também na arquitetura, na arte pública e nas infraestruturas de lazer, como o Oceanário. Durante o trabalho de campo, notei como esta narrativa temática influenciava a experiência quotidiana dos residentes e visitantes, oferecendo um enquadramento simbólico para a vivência do espaço. Esta dinâmica ilustra o que Zukin (1995) descreve como a produção de uma representação visual do espaço urbano, onde a cultura se torna uma pedra angular da economia simbólica da cidade, simultaneamente atraindo capital e enquadrando o espaço.

O discurso oficial sobre aquela zona, quando foi escolhida para a realização da Expo98, tendeu a enfatizar o seu abandono, caracterizando-o como um vazio ou uma terra de ninguém (PEREIRA, 2018). Este discurso contrasta com as descrições dos antigos residentes, que caracterizaram aquele espaço como lugar de vida quotidiana, investido de significado. No Parque foi preservada apenas uma marca do passado industrial: a antiga torre da refinaria, agora um miradouro e obra de arte urbana.

O processo de desenvolvimento do Parque das Nações exemplifica um deliberado processo de apagamento da memória urbana vernacular (HAYDEN, 1995) materializado através da construção discursiva da área como "vazio urbano" e espaço degradado, ignorando a vida quotidiana e os significados atribuídos pelos antigos residentes, da demolição quase total das

estruturas existentes e da criação de uma nova paisagem urbana. Assim, o projeto reflete e perpetua a narrativa hegemônica sobre a História de Portugal, particularmente sobre a questão colonial através do uso não problematizado de referências à expansão marítima portuguesa no espaço público, mas também no *displacement* de populações vulneráveis, muitas originárias de países anteriormente colonizados por Portugal. O caso do Parque das Nações dialoga assim com debates atuais em torno da cidade pós-industrial e pós-colonial e ilustra como a memória urbana se articula com processos contemporâneos de desigualdade social e racial na sociedade portuguesa.

4. Concluindo: bairros enquanto unidades sociais espaciais problemáticas

A reflexão conjunta sobre estes três bairros de Lisboa, estudados em profundidade através de três abordagens etnográficas em momentos históricos distintos, emerge de um longo percurso de colaboração entre as autoras.

Os bairros aqui analisados, longe de serem unidades urbanas estáveis e claramente delimitadas, são espaços socialmente construídos e contestados, palco de múltiplas apropriações e reinterpretações pelos seus habitantes. São também reveladores de processos mais amplos de transformação urbana e metropolitana que caracterizam Lisboa nas últimas décadas.

As três investigações revelam como os bairros são atravessados por fronteiras - administrativas, sociais e simbólicas - que têm implicações diretas no quotidiano dos seus habitantes e em políticas e intervenções públicas de diferentes naturezas e intensidades. O conceito de *displacement* emergiu como central para compreender as dinâmicas de transformação destes territórios, manifestando-se de formas distintas em cada contexto: desde o deslocamento forçado na Quinta da Vitória até ao processo, primeiro subtil e hoje muito evidente, de gentrificação e

turistificação na Bica, passando pela gentrificação por nova construção no Parque das Nações.

A questão da identidade territorial e do sentido de pertença revelou-se igualmente fundamental, demonstrando como estes elementos são constantemente negociados e reconstruídos face às transformações urbanas. O envolvimento prolongado com os terrenos e seus habitantes permitiu captar as nuances destes processos identitários, as resistências quotidianas e as múltiplas formas de apropriação do espaço.

Os estudos aqui reportados evidenciam como os bairros constituem unidades sócio espaciais problemáticas em si próprias (CORDEIRO & COSTA, 1999), não só porque incorporam múltiplas tensões e contradições, materializam processos de transformação urbana mais amplos e são palco de lutas pelo direito à cidade, mas também porque, tomados enquanto recorte etnográfico, emergem como lugares onde se cruzam múltiplas formas de conhecimento e prática e como referencial para a prática da teoria através de um envolvimento no terreno que é intelectual mas também incorporado (*embodied*) (HERZFELD, 2001). As autoras prestaram atenção à forma como os próprios moradores concebem os seus espaços de vida, examinando as tensões entre fronteiras oficiais e experiências vividas, consideraram como diferentes grupos compreendem e utilizam os espaços do bairro, e observaram como processos mais amplos são experienciados e teorizados localmente.

A opção por um texto a três vozes - distinguindo as experiências etnográficas específicas de cada autora - reflete a importância da dimensão colaborativa, emocional e afetiva da produção científica, quer entre investigadoras, quer com os participantes não académicos, raramente explicitada nos textos científicos.

Do ponto de vista metodológico, esta reflexão coletiva, nascida de um entrelaçamento de percursos académicos e pessoais, contribui assim para reforçar a pertinência do bairro enquanto escala de análise dos processos urbanos contemporâneos. Demonstra também o valor de abordagens etnográficas sustentadas no tempo e de um modo de fazer ciência que reconhece a importância das relações de colaboração,

amizade e solidariedade na produção de conhecimento sobre a cidade. E revela, de forma muito evidente, como a antropologia urbana tem criado um espaço de diálogo interdisciplinar no contexto das ciências sociais em Portugal.

Referências

AGIER, M. *L'Invention de la ville*. Banlieues, townships, invasions et favelas, Amsterdam: Éditions des archives contemporaines, 1999

BEIER, R.; CHINIG, S. A biography of displacement: living through Rabat-Salé's postcolonial transformation. In: LAKIĆ, S.; PEREIRA, P.; CORDEIRO, G. I. (Ed.). *The everydayness of cities in transition: micro approaches to material and social dimensions of change*. Cham: Springer Nature Switzerland, 2024. p. 17-41.

BENVENISTE, A. La rue ou le territoire imaginé. In: BRODY, J. (Org.). *La rue*. Toulouse: Presses Universitaires du Mirail, 2005. p. 155-163.

BOURDIEU, P. *Razões práticas: sobre a teoria da ação*. Oeiras: Celta editora, 1997

CABANEL, P. Les catholiques dans la rue: l'Église et le controle de la voie publique en France (XIXème-XXème siècle). In: BRODY, J. (Org.). *La rue*. Toulouse: Presses Universitaires du Mirail, 2005. p. 63-80.

CACHADO, R. A. Realojamento em zonas de fronteira urbana: o caso da Quinta da Vitória, Loures. *Forum Sociológico*, n. 21, p. 23-31, 2011.

CACHADO, R. A. *Uma etnografia na cidade alargada: Hindus da Quinta da Vitória em processo de realojamento*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012.

CENTRO DE ESTUDOS TERRITORIAIS (CET). *Perfil social e situação habitacional da população residente em bairros de barracas no concelho de Loures*. Lisboa: CET, 1992.

- COCOLA-GANT, A.; GAGO, A. Airbnb, buy-to-let investment and tourism-driven displacement: A case study in Lisbon. *Environment and Planning A: Economy and Space*, v. 53, n. 7, p. 1671-1688, 2021.
- CORDEIRO, G. I. *Um lugar na cidade: quotidiano, memória e representação no Bairro da Bica*. Lisboa: Dom Quixote, 1997.
- CORDEIRO, G. I.; COSTA, A. F. Bairros: contexto e intersecção. In: VELHO, G. (Ed.). *Antropologia urbana: cultura e sociedade no Brasil e em Portugal*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999. p. 58-79.
- DAVIDSON, M.; LEES, L. New-build 'gentrification' and London's riverside renaissance. *Environment and Planning A*, v. 37, n. 7, p. 1165-1190, 2005.
- DE CERTEAU, M. *L'invention du quotidien, tome 1: Arts de faire*. Paris: UGE, 1980.
- DESMOND, M. *Evicted: poverty and profit in the American city*. New York: Crown, 2017.
- FONTES, C.; CORDEIRO, G. I. Portraying urban change in Alfama (Lisbon): How local socio-spatial practices shape heritage. *Urban Planning*, v. 8, n. 1, p. 110-120, 2023.
- GLASS, R. Introduction. In: CENTRE FOR URBAN STUDIES (Ed.). *London: aspects of change*. London: MacGibbon & Kee, 1964. p. xiii-xlii.
- GRAY, L. E. Listening low-cost: ethnography, the city, and the tourist ear. In: REILY, S. A.; BRUCHER, K. (Ed.). *The Routledge companion to the study of local musicking*. New York: Routledge, 2018. p. 417-428.
- HAYDEN, D. *The power of place: urban landscapes as public history*. Cambridge: The MIT Press, 1995.
- HERZFELD, M. *Anthropology: Theoretical Practice in Culture and Society*. NJ: Wiley-Blackwell, 2001.

- LEEDS, A. The anthropology of cities: some methodological issues. In: SANJEK, R.; LEEDS, A. (Org.). *Cities, classes and the social order*. Ithaca: Cornell University Press, 1994. p. 233-246.
- LEEDS, A. Poder local em relação com instituições de poder supralocal. In LEEDS, A. & Leeds, E. *A sociologia do Brasil Urbano*. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1978, p. 26-74
- LEFEBVRE, H. *O direito à cidade*. Lisboa: Letra Livre, 2012.
- LEITE, R. P. *Contra usos da cidade: lugares e espaço público na experiência urbana contemporânea*. Campinas: Editora da Unicamp, 2001.
- LEPETIT, B.; PUMAIN, D. *Temporalités urbaines*. Paris: Anthropos, 1993.
- MARCUSE, P. Gentrification, abandonment, and displacement: connections, causes, and policy responses in New York City. *Washington University Journal of Urban and Contemporary Law*, v. 28, p. 195-240, 1985.
- MENDES, L. Gentrificação turística em Lisboa: neoliberalismo, financeirização e urbanismo austeritário em tempos de pós-crise capitalista 2008-2009. *Cadernos Metrópole*, v. 19, n. 39, p. 479-512, 2017.
- MITCHELL, D. *The right to the city: social justice and the fight for public space*. New York: Guilford Press, 2003.
- PEREIRA, P. A transformação da zona ribeirinha oriental de Lisboa: um caso de gentrificação por nova construção. *EURE*, v. 43, n. 130, p. 47-71, 2017.
- PEREIRA, P. *O Parque das Nações em Lisboa: uma montra da metrópole à beira-Tejo*. Lisboa: Mundos Sociais, 2018.
- SALGUEIRO, H. A. Apresentação. In: LEPETIT, B. *Por uma nova história urbana*. São Paulo: Edusp, 2001. p. 11-29.
- ZUKIN, S. *The cultures of cities*. Oxford: Blackwell Publishers, 1995.

Sobre as autoras e os autores

Anaxsuell Fernando Da Silva é antropólogo. Doutor em Ciências Sociais pela Universidade de Campinas (Unicamp) e Professor de Antropologia da Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA). E-mail: anaxsuell.silva@unila.edu.br

Asher Brum é professor da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (FACH/UFMS) e docente permanente do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social (PPGAS/UFMS) da mesma universidade. É Doutor em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Campinas (2017). E-mail: asher.brum@ufms.br

Clayton Guerreiro é doutor em Ciências Sociais pela UNICAMP com período sanduíche na Utrecht University (Holanda), Mestre em Ciências Sociais pela Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP) e Licenciado em História pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO). Fez pós-doutorado no Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal da São Paulo (UNIFESP). Pesquisador do GEMA - Grupo de Estudos sobre Mediação e Alteridade (CEBRAP e UNIFESP) e do LAR - Laboratório de Antropologia da Religião (UNICAMP). E-mail: clayton.guerreiro@yahoo.com.br

Evilaine Silva da Costa é mestra em Antropologia Social e Bacharela em Administração pela Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT). Docente da área Administração no Instituto Federal de Mato Grosso – Campus Alta Floresta. E-mail: evilaineadmcosta@gmail.com.

Fabiano Gontijo é Professor Titular de Antropologia da Universidade Federal do Pará (UFPA), atuando junto ao Programa

de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA) e à Faculdade de Ciências Sociais (FACS), Doutor e Mestre em Antropologia pela École des Hautes Études en Sciences Sociales, França, e Graduado em Sociologia com ênfase em Antropologia pela Université de Provence, também na França. É bolsista de Produtividade em Pesquisa (Nível 1D) do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). E-mail: fgontijo2@hotmail.com

Francesco Romizi é Professor Adjunto da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (FACH/UFMS) e docente permanente do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social (PPGAS/UFMS) da mesma universidade. Possui graduação em Ciências Políticas pela Università degli Studi di Perugia (2006), mestrado em Antropologia Urbana pela Universitat Rovira i Virgili (2008) e doutorado em Antropologia também pela Universitat Rovira i Virgili (2013). E-mail: francesco_romizi@ufms.br

Graça Índias Cordeiro é professora Associada com Agregação no ISCTE-IUL e investigadora integrada no Centro de Investigação e Estudos em Sociologia. Lisboa e Boston têm sido os seus principais terrenos. É autora e co-autora de várias publicações nacionais e internacionais e tem sido professora convidada em Espanha, Brasil e Estados Unidos. E-mail: graca.cordeiro@iscte-iul.pt

Guilherme R. Passamani é Doutor em Ciências Sociais (UNICAMP) e Doutor em Antropologia (ISCTE-IUL/UNL). Professor dos Programas de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS/UFMS), Estudos Culturais (PPGCult/UFMS) e Antropologia (PPGAnt/UFMGD). Pesquisador associado em Núcleo de Estudos Néstor Perlongher (NENP/UFMS). E-mail: guilherme.passamani@ufms.br

Igor Erick é Doutorando junto ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA) da Universidade Federal do Pará (UFPA), sob a orientação da Profa. Dra. Beatriz Almeida Matos, Mestre em

Antropologia pelo mesmo Programa e Graduado em Antropologia pela Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA). É bolsista de Doutorado da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Ensino Superior (CAPES). E-mail: igorufopa@gmail.com

José Manuel Méndez Tapia é doutor em Ciências com especialidade em Investigação Educacional pelo Centro de Investigação e Estudos Avançados do Instituto Politécnico Nacional (IPN). É professor de graduação e pós-graduação de Antropologia Social na Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP), México. E-mail: manuelmendez.psic@hotmail.com

Larissa Emilia Monte Morandi é mestranda em Antropologia Social pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, bolsista CAPES. Licenciada em Geografia, pela Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul (2015), tem experiência como docente na área de Geografia e demais Ciências Humanas desde 2016. E-mail: larissaemiliamm@gmail.com

Leonardo Cristian Martins é graduado em História (FACH/UFMS). Mestre em Antropologia Social (PPGAS/UFMS). Pesquisador associado em Núcleo de Estudos Néstor Perlongher (NENP/UFMS). E-mail:leonardo.cristian@ufms.br

Marcos Aurélio da Silva é doutor em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina. Professor Adjunto da Universidade Federal de Mato Grosso, lotado no Instituto de Saúde Coletiva e professor permanente dos programas de Pós-Graduação em Saúde Coletiva (PPGSC) e de Antropologia Social (PPGAS). E-mail: marcosaurelio@ufmt.br.

Mauricio List Reyes é doutor em Antropologia pela Escola Nacional de Antropologia e História. Professor-pesquisador do curso de pós-graduação em Antropologia Social e atualmente responsável pela linha de pesquisa Sexualidade, corpo e gênero:

desigualdades, violência e horizontes de subjetividade na Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP), México. E-mail: mauriciolist@gmail.com

Nayara Fernanda Santos de Sena é bacharel em Ciências Sociais pela Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE). Mestre em Estudos Latino-Americanos pela Universidade Federal da Integração Latino Americana (UNILA). E-mail: Nayarafss@gmail.com.

Patrícia Pereira é investigadora Auxiliar na Escola Superior de Educação e Ciências Sociais do Instituto Politécnico de Leiria, afiliada ao Centro Interdisciplinar de Ciências Sociais. Doutorada em Sociologia, pesquisa questões relacionadas com transformação urbana, espaço público, gentrificação e despejos. Foi investigadora visitante nos Estados Unidos, Brasil, Suécia e França. E-mail: ana.f.pereira@ipleiria.pt

Ramon Pereira dos Reis é Doutor em Antropologia Social (USP). Professor vinculado ao Departamento de Filosofia e Ciências Sociais (DFCS) da Universidade do Estado do Pará (UEPA), Campus I, Belém (PA). E-mail: ramon.pd.reis@uepa.br

Rita Ávila Cachado é Investigadora Integrada no Centro de Investigação e Estudos de Sociologia no ISCTE-IUL. Doutorada em Antropologia Urbana com pesquisa em migrações, transnacionalidade, mobilidades urbanas e políticas de habitação. Desenvolve um projeto sobre etnografia urbana em Portugal. É professora convidada do Departamento de Métodos de Pesquisa Social no ISCTE-IUL. E-mail: rita.cachado@iscte-iul.pt

Urbanidades em Movimento convida a uma Antropologia Urbana que reconheça as conexões entre o micro e o macro, o local e o global, e que valorize as singularidades dos contextos analisados. Além disso, convida à reflexão sobre o que significa viver e fazer parte de uma cidade em movimento, onde fronteiras entre centro e periferia, tradição e modernidade, exclusão e pertencimento estão em constante negociação.