

TEORIA E CULTURA

REVISTA DA PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS DA UFJF

VOLUME 8, NÚMERO 1
JANEIRO A JUNHO DE 2013
JUIZ DE FORA - MG, BRASIL

DOSSIÊ:

NAS CIDADES: ANTROPOLOGIAS EM CONTEXTOS URBANOS CONTEMPORÂNEOS

Organização:
Alessandra Siqueira Barreto
Rogéria Campos de Almeida Dutra

ISSN 2318-101X

Teoria e Cultura	Juiz de Fora	v. 8	n. 1	jan./jul.	p. 1 - 140	2013
------------------	--------------	------	------	-----------	------------	------

TEORIA E CULTURA é uma publicação semestral do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Juiz de Fora, destinada à divulgação e disseminação de pesquisas na área de Ciências Sociais, estimulando o debate no campo científico-acadêmico. O projeto editorial contempla artigos científicos e de atualização teórico-metodológica, ensaios, resenhas, entrevistas, fotografias e traduções de trabalhos inéditos em português.

Endereço eletrônico: <http://www.editoraufjf.com.br/revista/index.php/TeoriaeCultura>

E-mail: teoriaecultura@gmail.com

EDITOR / EDITOR

Marcella Beraldo de Oliveira

CONSELHO EDITORIAL / EDITORIAL BOARD

Marcella Beraldo de Oliveira

Thiago Duarte Pimentel

SECRETARIA / EDITORIAL STAFF

Nara de Oliveira Salles

Janaína de Araújo Morais

Raquel Gonçalves da Silva

PROJETO GRÁFICO / GRAPHIC PROJECT

Carolina Pires Araújo

CONSELHO CONSULTIVO / EDITORIAL ADVISORY BOARD

André Moysés Gaio (UFJF)

Beatriz de Basto Teixeira (UFJF)

Eduardo Antônio Salomão Condé (UFJF)

Euler David Siqueira (UFRRJ)

Fátima Regina Gomes Tavares (UFBA)

Francisco Colom González (IFS, CSIC, Espanha)

Jessé José de Souza (UFJF)

Jorge Ruben Tapia (UNICAMP)

José Alcides Figueiredo Santos (UFJF)

Jurema Gorski Brites (UFSM)

Luiz Fernando Dias Duarte (Museu Nacional/UFRJ)

Luiz Werneck Vianna (PUC/RJ)

Marcelo Ayres Camurça (UFJF)

Maria Alice Rezende de Carvalho (PUC/RJ)

Moacir Palmeira (Museu Nacional/UFRJ)

Octavio Andrés Ramon Bonet (UFRJ)

Octavio Guilherme Velho (Museu Nacional/UFRF)

Philippe Portier (EPHE, Paris-Sorbonne, França)

Raul Franciso Magalhães (UFJF)

Ricardo Augusto Benzaquen de Araújo (PUC/RJ)

Créditos da capa:

Fernando de Azevedo - A Asa de Ícaro (Museu Municipal de Amarante Amadeo Souza Cardoso)

Imagem extraída do site <http://www.rtp.pt/>



UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA

Reitor

Henrique Duque de Miranda Chaves

Vice-Reitor

José Luis Rezende Pereira

Pró-Reitor de Cultura

Gerson Esteves Guedes

Pró-Reitora de Pesquisa

Marta D'Agosto

INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS

Diretor do ICH

Eduardo A. Salomão Condé

Coordenador do PPGCSO

Dmitri Carboncini Fernandes

Chefe do Departamento de Ciências Sociais

Rogéria Dutra

Ficha catalográfica

Teoria e Cultura: Revista do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFJF/Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas, Departamento de Ciências Sociais. Alessandra Siqueira Barreto e Rogéria Campos de Almeida Dutra (organizadoras). Nas Cidades: antropologias em contextos urbanos contemporâneos; v. 8, n 1, jan.-jul. 2013, Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2013.

Semestral
ISSN 2318-101X

1. Ciências Sociais - Periódicos

CDU 302.01 (05)

SUMÁRIO

Apresentação	
<i>Alessandra Siqueira Barreto e Rogéria Campos de Almeida Dutra</i>	7
Dogs, Humans and other Creatures: On the Streets of Delhi, India's Capital	
<i>Subhadra Mitra Channa</i>	9
Une ethnographie des expériences artistiques sur la plage de Copacabana (Rio de Janeiro)	
<i>Caterine Reginensi</i>	19
O cortejo festivo e sensibilidades urbanas: as marchas populares em Lisboa	
<i>Renata de Sá Gonçalves</i>	29
Do início ao fim: mediação e associativismo a partir do caso Nikkei em Uberlândia	
<i>Alessandra Siqueira Barreto e Felipe de Oliveira e Silva</i>	39
Ocupações punk no Rio de Janeiro: visões de mundo e constituição das identidades	
<i>Fernanda Delvalhas Piccolo</i>	59
Reconstrução identitária em processos de reassentamento: a experiência de moradores em programas de habitação social	
<i>Ana Paula Serpa Nogueira de Arruda</i>	71
Conflitos sobre os usos do espaço urbano na cidade do Rio de Janeiro: a operação "Choque de Ordem"	
<i>Nilton Silva dos Santos</i>	85
O fascinante mundo do game Tibia: um estudo sobre sociabilidade jovem	
<i>Vanessa Andrade Pereira</i>	93
Dimensões do Urbano: O que as narrativas indígenas revelam sobre a cidade? Considerações dos Baré sobre Manaus, AM.	
<i>Juliana G. Melo</i>	115
A antropologia urbana no Brasil	
<i>Rogéria Campos de Almeida Dutra e Nádya Oliveira Vizotto Ribeiro</i>	127

APRESENTAÇÃO

Alessandra Siqueira Barreto
Rogéria Campos de Almeida Dutra

O processo de urbanização crescente que as sociedades industriais vêm assistindo ao longo dos últimos séculos estimulou a investigação das formas de vida resultantes da ordem econômica e social moderna por diferentes áreas das ciências sociais. A etnografia urbana, ou seja, o estudo sistemático e qualitativo da pluralidade de inserções e contextos produzidos pelo adensamento das populações em cenário de crescente divisão social do trabalho tem suas raízes no grupo de pesquisadores associados à Escola de Chicago cujos estudos apontaram caminhos variados de reflexão sobre os processos sociais no contexto urbano. Sem a pretensão de uma perspectiva que essencializa a cidade enquanto produtora de relações sociais específicas, pois de fato ela resulta de processos sociais e institucionais mais amplos, o contexto urbano se revela como esfera rica de reflexão sobre a convivência de diferentes “mundos sociais” demarcados por fronteiras não somente definidas de forma física e espacial como também simbólica.

A fabricação do urbano aponta para uma organização espacial que não é estática e muito menos homogênea, onde a desigualdade social, as singularidades culturais e as regularidades locais se apresentam. Compreender o “urbano” enquanto processo, e não como categoria, significa entendê-lo como área de interação confluyente da especialização de locais e instituições. Contudo, se por um lado o processo de racionalização e desenvolvimento tecnológico resulta maior possibilidade da homogeneização e padronização dos espaços, certamente as diferentes e desiguais inserções e formas de sobrevivência propiciam contextos diferenciados: formas de habitação e ocupação do espaço urbano, formas de trabalho e lazer, padrões de consumo e de sociabilidade, formas de associar-se e reformular vínculos e pertencimentos coletivos.

O presente dossiê traz como proposta a reflexão das dinâmicas interativas da vida urbana, em diferentes locais – Nova Delhi, Lisboa, Manaus, Porto Alegre, Rio de Janeiro, Uberlândia, Campos –, apresentando diferentes olhares para a diversidade da vida social e o desafio da convivência e integração coletiva nestes cenários. Procura também dar visibilidade ao trabalho de pesquisadores de variadas instituições que vêm se dedicando a investigar e compreender os processos sociais que se desenvolvem nestes contextos.

No primeiro artigo, por meio da narrativa do cotidiano urbano de Nova Delhi, Subhadra Mitra Channa aponta para a necessidade de se repensar a identificação da cidade como espaço da modernidade, racionalidade, organização, sistematização, padronização e controle da vida social. Seu relato traz a complexidade da convivência entre tradição e modernidade que acompanha a constituição da capital da Índia, e de todas as suas particularidades culturais, como metrópole.

Da Índia para o Brasil, Caterine Reginensi apresenta-nos a praia de Copacabana como espaço de socialização, práticas comerciais e experiências artísticas demonstrando-nos a intensidade de formas espontâneas de ocupação e interação neste espaço público, conduzindo a transformação das paisagens urbanas. Os artistas/ escultores de areia, seja em busca de visibilidade e reconhecimento, seja de integração ao circuito das trocas informais na praia, se tornam atores constituintes deste cenário contribuindo para a recomposição dos cenários da cidade.

O cenário do terceiro artigo é a cidade de Lisboa, apresentada por Renata de Sá Gonçalves que problematiza as definições e delimitações socioespaciais do bairro a partir das marchas populares, dando destaque à dimensão das experiências na significação dos lugares. Trazendo um tipo de associativismo específico, de viés recreativo e remetido a festividades denominadas de “populares” e “tradicionais”, a autora constrói seu argumento a partir da ideia de que as marchas realizam um “enquadramento ritual”

no contexto urbano, reorganizando apropriações e representações simbólicas da cidade, assim como faz emergir sensibilidades e experiências do e no espaço.

Alessandra Barreto e Felipe de Oliveira e Silva realizam a interseção entre a experiência urbana de descendentes de imigrantes em uma cidade mineira de porte médio (cerca de 700 mil habitantes) e os processos de constituição da proximidade, ou seja, da constituição de um coletivo: a Associação Nikkei de Uberlândia. Nesse artigo, os autores procuram apresentar a trajetória de criação e de encerramento de uma associação de descendentes de japoneses colocando em relevo a noção de mediação política e cultural, as dinâmicas de integração de grupos imigrantes e de suas sucessivas gerações, assim como a constituição de seus projetos e as possibilidades e limites da liderança e sua capacidade de reprodução para a compreensão do caso estudado.

Duas autoras dedicam-se, com suas contribuições, à temática da habitação no território urbano. Fernanda Delvalhas Piccolo procura apresentar resultados de suas investigações a respeito das ocupações punk na cidade do Rio de Janeiro, elegendo como foco principal as visões de mundo e constituição de identidades destes atores. Estas “okupações” trazem como motivação não somente busca por moradia, mas a ativação de um ethos mobilizador, onde “ter atitude” representa ressignificar estes espaços como área de lazer e expressão artística. Ana Paula Serpa Nogueira Arruda, por sua vez, analisa, através do ponto de vista dos moradores assistidos, o impacto das políticas de moradias populares na cidade de Campos de Goytacazes. Torna-se um desafio a estas políticas a condução do processo de remoção, de forma que se amenize a condição de ruptura social das populações deslocadas que acarretam seu distanciamento da memória local bem como dos laços comunitários.

A dimensão dos conflitos urbanos é retomada no artigo de Nilton Silva dos Santos ao lançar luz sobre as práticas regulatórias e de controle social operacionalizadas pela Prefeitura Municipal do Rio de Janeiro por meio da política intitulada de “Operação Choque de ordem. O autor traz para o debate a privatização dos espaços públicos e o impedimento do uso (da pluralidade de usos, na verdade) por outros atores sociais, o que Santos denomina de “usos rebeldes”. Os variados discursos são colocados em relação na constituição de uma arena pública que ganha mais intensidade frente a problemática dos megaeventos, que serão sediados na cidade, suscitando a reflexão acerca da relação entre interesses públicos e privados, políticas públicas e direito à cidade.

Vanessa Andrade Pereira nos traz um estudo sobre sociabilidade juvenil a partir do mapeamento de um rede juvenil na cidade de Porto Alegre (RS) que cria, aprofunda ou redefine seus laços de proximidade a partir de um jogo digital multiusuário, o *game* Tíbia. Assim, a autora busca refletir acerca da mediação da tecnologia de comunicação e informação no cotidiano desses jovens, da ampliação de seus “contextos relacionais”. A *lan house* surge então como um lugar singular de observação e de ação no cenário urbano.

Juliana G. Melo procura abordar uma temática das inserções indígenas nas cidades brasileiras através da realidade dos índios Baré na cidade de Manaus. Como cidadãos urbanos, estes índios partilham dos mapas da desigualdade da inserção neste território, constituindo, contudo, um imaginário próprio sobre a cidade a partir de sua própria cosmovisão.

Por fim, Rogéria Dutra e Nadia Oliveira Vizotto Ribeiro trazem artigo que se propõe a discutir a constituição do campo de pesquisas antropológicas nas cidades brasileiras, a partir de uma análise do processo de constituição da antropologia no Brasil e do contexto de desenvolvimento da Antropologia Urbana em nossa sociedade.

Esperamos que a diversidade e a riqueza etnográficas apresentadas neste dossiê possam estimular reflexões e despertar ainda mais interesse na exploração das múltiplas faces do urbano e das cidades, seus processos e dinâmicas, seus objetos, grupos e pessoas.

Dogs, Humans and other Creatures: On the Streets of Delhi, India's Capital*

Subhadra Mitra Channa**

Abstract

One usually has in mind when one visualizes a city, that it would be modern, urban and devoid of any traditional elements, although street fairs are common in most part of the world. But visitors to the capital city of India are surprised to see a city that teems with life not only human, but of all kinds on the streets. Unlike in the most parts of the world, the city does not have organized and disciplined practices on its roads, but any kind of 'activity' for any kind of purpose, religious, social and cultural may transform the streets at any time, with no planning and no rationality and yet be accepted by all concerned as 'normal'. One cannot but refer back to age old cosmologies and world-views to explain how a seemingly modern city fitted out with practically every modern technology can still remain so rooted in traditions and manifest an almost complete lack of discipline, predictability and order. There is a need to redefine what exactly we mean by urban and if any substantive definition cutting across regional/cultural differences is possible.

Keywords: Domestic and public space, belongingness, rural-urban divide, urbanism

Cães, humanos e outras criaturas: nas ruas de Delhi, capital da Índia

Resumo

Quando pensamos em uma cidade, frequentemente a concebemos como moderna, desprovida de elementos tradicionais, apesar de feiras nas ruas serem comuns em grande parte do mundo. Contudo, os visitantes da capital da Índia se surpreendem ao ver uma cidade repleta de vida, não somente humana, mas de todos os tipos em suas ruas. Diferentemente da maior parte do mundo, esta cidade não organizou nem normatizou as práticas que ocorrem em suas ruas, qualquer tipo de 'atividade' com quaisquer tipos de propósito, seja religioso, social ou cultural é capaz de transformar suas ruas a qualquer hora, sem nenhum planejamento ou racionalidade e mesmo assim ser aceitável por todos, considerada como 'normal'. Só podemos nos remeter a antigas cosmologias e visões de mundo para explicar como aparentemente uma cidade moderna equipada com praticamente toda tecnologia moderna ainda permanece tão enraizada em tradições manifestando ausência de disciplina, previsibilidade e ordem. Torna-se necessário, portanto, redefinir o que significa urbano verificando se alguma definição substantiva capaz de incorporar diferenças regionais/culturais se torna possível.

Palavras-chave: espaço público e privado, pertencimento, divisão rural-urbano, urbanismo.

While I was driving a friend from the USA from the airport to my home; she suddenly exclaimed, "Oh! There is a dog on the road". I told her she would be seeing plenty of them, on the road and everywhere else and sure enough within a day she had seen what are known in India as 'street dogs' occupying every nook and corner of Delhi, sleeping on the pavements, playing in parks, hanging around all road side vendors and even keeping vigil along with the policemen on duty. But then visitors to Delhi see many more non-humans occupying public

space than just dogs, there are of course cats, then monkeys, who are excitedly photographed playing pranks by the tourists, then the occasional elephant and camel strolling by are also viewed as equally exotic by those not used to the city. Bullock carts and horse driven carriers rub shoulders with Mercedes, Toyotas and a host of foreign and Indian cars. Delhi has a spanking modern underground rail service, low floor air conditioned buses and other modern public transports along with cycle rickshaws, three wheeled vehicles that are equally attractive to the

* Masters and Ph.D in Anthropology from the University of Delhi, India. Professor of Anthropology, University of Delhi, India. e-mail: channa.subhadra@gmail.com.

unsuspecting foreigner not knowing the kind of bumps that one can get in them.

But this is not all; suddenly one may find that people have put up tables and chairs almost in the middle of the road to offer free cool drinks and often some snacks to passersby or the pavements have been converted into temporary shelters for passing pilgrims, no matter what consequence it has for the already congested traffic. Fast cars slow down to let a bullock cart pass, or public buses move slowly behind a human drawn cycle rickshaw. People will suddenly dig a hole into a perfectly good pavement or road to put up a tent to host a wedding and sometimes even a busy road may thus be blocked but people simply take a different route unquestioningly. And one need not ask what happens during what is known as the 'festive' season; when any road, park or public area may be blocked to put up tents to carry on various ritual functions; with again the public accepting all inconvenience as a matter of course and no one would dream of disrupting or objecting to such 'holy' functions. Add to this marriage procession, ritual processions and even political demonstrations and the city roads are as chaotic as one may imagine anything to be and yet in this city, people attend offices, carry out all the work that the formal institutions in any urban area of the world carry on. There are universities, hospitals, courts and offices of multinational companies and every trapping of a neoliberal economy and most modern technologies. There are flyovers, bridges, tunnels and swank buildings in addition to the medieval market places, narrow winding alleys and the magnificent ruins that are the remnants of past history.

Look harder and one will find more things happening. On a hot summer day when the temperatures hover above 40 degrees Celsius, passersby can find big pitchers of cool water by the way side; there are earthen bowls and large dishes of water kept for the thirsty dogs, birds and other animals, practically all over the city. These are not done by any formal institutions but just any one will put out a vessel and take care to fill it with cool water and even provide some food for the birds and other animals. Every morning one finds people carrying car loads of food to put in public places where the stray dogs

and other animals can eat them. Another bunch of people come with armful of bananas and fruits to feed the monkeys; some other go around with sugar and wheat flour to feed the ants and small insects. People take kitchen leftovers to feed the cows and buffaloes resting majestically on the busy roads, diverting traffic with nonchalance. This is not to say that each and every person on the road is full of compassion and virtue but there are enough in this busy city to keep alive thousands of animals on the roads and to respect the life of even the smallest creatures. The other commonly found virtue is respect for every one's life style. People may hurl abuses and grumble for having to take a longer route to avoid a ritual function being held right in the middle of the road, but no one questions the legitimacy of such transgression of what may be called as urban civil codes.

In a city newspaper, *The Statesman*, dated the 17th of July, 2003, an interesting article appeared on the second page, it was about how the New Delhi Municipal Corporation (NDMC), a civic body that takes care of sanitary and engineering requirements of the city, have hiked the payment to be made to monkey catchers as "there are few people who are willing to tackle the animals which are seen as an incarnation of Lord Hanuman". Earlier there was a practice to use the Langur (Hanuman Langur) to scare away the large populations of Rhesus monkeys that people the city¹ but the animal rights activists (People For Animals, PFA) got this practice banned citing cruelty to both the Langurs and the other monkeys. In India, cruelty to animals is a cognizable offense under the Sections 428/429 IPC and the Prevention of Cruelty to Animals Act of the year 1960. Thus there is an interesting amalgamation of both tradition and modernity in the approach to animals in the metropolis. On one side are those who are influenced by age old religious sentiments and on the other are those who are influenced by global perspectives of animal rights and activism for animal protection based on more universal and secular values. Both kinds of people and large variants on them are found in the city.

WHO LIVES IN DELHI?

Delhi is not a city that was planned in recent times; it is what Sjoberg (1955) would call, a “Pre-Industrial city” that has over time grown into a modern city, the capital of a country that although still Third World is rapidly trying to take its place among the economically progressive countries of the world. As a brief introduction, Delhi has two parts, one is what is often referred to as the Walled city of Delhi, the part that was built by the Moghul Emperor Shah Jehan, in the 17th century, and which in the tradition of the cities of those times, was fortified with a wall that had seven gates, of which about five still survive in various conditions of ruin. New Delhi, that houses the Parliament and the residence of the President and Prime Minister of India, has all the official buildings and political establishments, somewhat like Washington D.C. and was planned by the architect, Lutyen and is also known as Lutyen’s Delhi; majestic with its wide tree covered sidewalks and spacious bungalows and high security zones where bullock carts and horse drawn carriages, rickshaws and sundry other vehicles are not allowed but street dogs have their way around the palatial bungalows of India’s V.V. I.Ps² and hordes of monkeys are known to take away important files from right under the nose of the vigilant security in important government offices. However although very different in appearance there is not much significant cultural difference between the two parts as the so-called ‘English speaking elite’ (Beteille 1986) are found in both areas as are the migrants and the people of the working class. The University of Delhi is situated in the old city while other universities that came up much later in the new city. The most distinctive part of the old city is the walled city remnant of the original Delhi of Shah-Jehan, with its landmark markets and compact structure of narrow lanes and by-lanes, some left overs of the Muslim culture near the majestic Jama Masjid. But the old part also has its aristocratic residential areas in the large and beautiful bungalows at civil lines and adjoining areas where the city’s original elite lived. Even today some may view the inhabitants of the new city as heterogeneous lot of ‘newly rich’ people while the old world charm is surviving in old Delhi.

The original inhabitants of this city live mostly

concentrated not in new but in the old part of the city, but as of today they are far outnumbered by the people who have migrated to the city, from the time the British shifted their capital here from Calcutta. During the colonial period, those who came to the city were government officials and skilled and literate people from various parts of the country to work in offices, hospitals and banks and other institutions. Later there was a strong wave of migration when the country was divided and parts of it created Pakistan³, and refugees from Punjab filled the streets. In one generation most of them had prospered and now form the middle classes and business elite of Delhi. Donner (2008:10) had quoted Manas Ray(2002) as commenting that the Bengali modernity had been engendered in the ‘refugee’ colonies; same can be said of Delhi also where the new settlements became the upwardly mobile neighborhoods of the now fashionable South Delhi, areas that were considered uninhabitable by the original Delhi population. The refugees who came from erstwhile Punjab and east Bengal were a hardworking and enterprising group of people who were also not limited by the weight of traditions that they had left behind. As Delhi spread it encompassed many villages and many of them still retain some of their old characteristics, including animal husbandry and some agriculture as well. Thus rural houses with mud walls co-exist with multistoried buildings and buffaloes graze near the streets where fast cars zoom past. Women make cow dungs and wear the traditional rural dress as fashion designers set up shop in the vicinity. In fact many areas of Delhi are still referred to as ‘gaon’ meaning village as these villages became part of the city.

With economic liberalization in the early nineties, the city saw unprecedented growth and large numbers of migrants, now mostly from the lower strata of society moved in here in search of a living as multinational companies and business establishments proliferated. They also came to work in the large and alluring informal sector of the city’s economy comprising of rickshaw pullers, street vendors and small-scale entrepreneurs, numerous eateries of various sizes, shop assistants, factory workers, tailors, sweepers, service providers and domestic

workers. As the city underwent more and more infrastructural up gradation, like building of fly-over, bridges, roads and buildings, large numbers of labor came in from the less developed parts of the country, often being the people who have been displaced by the process of urbanization itself; like building of dams, submergence and destruction of forest and farm lands, taking over of agricultural land for making industries and reduction of pastureland and disappearance of many kinds of traditional livelihoods.

The more densely populated the city is becoming, the more varied in terms of culture and class are the people who now occupy it often in slums and marginal locations of the city; sleeping under bridges and on the sidewalks. Such developments are not unusual for cities in the developing parts of the world but the multitude of people, both the original residents and the migrants were reorganized within the city, not as faceless modern 'individuals' but in accordance with their caste, religion and cultural identities, and some of these instead of getting lost actually got reinforced in the city; that changed itself to gear up to the values that preexist the advent of industrialization and modernity. Thus Simmel (1950), one of the earliest scholars to do brilliant analysis of the urbanizing west, had described 'intellectualism' as a way of adaptation of the people to the modern, atomistic life of the city where individualism rather than emotional relationships prevailed. In order to get over the lack of emotional bonding he assumed that people began to rely more on their brains and intellects, becoming more creative and original.

But in Delhi, almost the opposite happened. People who feared the anonymity of the city, being either uprooted from their original environments or simply losing their earlier sense of bearing as the city grew around them, adapted not by withdrawing 'inside' but trying to forge new kinds of links outside and in trying to adapt, recreated and often reinvented some kinds of 'traditions' that would create new communities within the city. In the process of urbanization, such mythic traditions became the urban folklore providing anchorage and stability to a population in danger of losing its sanity.

The Punjabis for example who originally came from a region dominated by the Muslims and

Sufis and not having a dominant Brahmanical culture⁴ and who did not perform many Hindu rituals, have now become the most ritualistic of all the communities. The migrants from different parts of India brought with them various region specific rituals; the Bengalis brought Durga puja⁵, the Maharashtrians Ganesh festivals⁶, the people from Bihar brought Chhat puja⁷ and the Punjabis spread the cult of Vaishno Devi⁸ to everyone and soon many of these were adapted by the local people as all were after all Hindu festivals. It must be mentioned here that Hinduism is also amalgamation of various regional cults that were being followed by people located in different regions of India as separate and regional rituals. However urbanization has amalgamated these different forms of worship so that a more integrated form of religion is followed in the urban areas as compared to rural and marginal areas. Delhi especially has been seeing a great deal of admixture as being the capital city it draws people from all over the country. Moreover the Central State (the Government of India) , whose representatives are located here, take care to nurture all the diversities so that Delhi is seen as a reflection of the unity of Indian traditions. Having grown up in the city of Delhi, I have seen the introduction of one cult after another in the last several decades of my own existence and the history of the city. As the offices and residential areas have mushroomed all over the city, so has the places of worship and numerous idols rub shoulders with the onrush of traffic on the main city roads. The cosmopolitan culture of the politically most important city in India has by its very inclusiveness of the diversity of the country, emerged as one of the most spiritually condensed cities in India, where every regional form of worship and performance of rituals has established itself. Thus a form of multiculturalism that is often associated with being urban has established itself but this kind of multiculturalism has more to do with the reinvention of traditions than of modernity.

THE URBAN CULTURE

The earlier theorists about the urban areas like Louis Wirth (1938) and Lewis Mumford (1938) based their descriptions of the urban

on the newly industrializing cities of the West; and some of their definitional criteria were of rationalism, individualism, atomism and secularism. However as contemporary studies of the urban spread across the world indicate, the nature of the urban varies widely across the world. Pardo (1996) for example emphasizes that for Southern Italians in Naples, entrepreneurship and urbanism includes concepts of the material and non-material inextricably linked with each other and the goals of life are not merely individualistically instrumental but spiritual and relational in that the 'significant others' play a key role both alive and dead. Urban identities are not always fragmented but often build up around existing identities at time reinforcing them, Thus Bayley (1999 :217-218) has shown as commerce and trade increased in the newly industrializing cities in colonial India, the urban trader -'Banias' adapted to a ritualistic, non-violent lifestyle of social honour and endorsement that would also establish them as households that could be entered into for trade relationships as well as of matrimony. Even as the wealth of the city people increased they began to invest more in keeping up a retinue of service providers of the traditional caste based kind and in giving money for charities that supported many animals like cows and birds. The beautiful Jain temple in the heart of Old Delhi is famous for its bird hospital that was created by donations from wealthy merchants. The number of service castes who provide services to the upper castes like laundering of clothes, scavenging, cutting hair etc. are also found in much larger numbers in the cities than in the rural areas. At the same time, even several generations of living in Delhi, does not make most people sever their ties to their native lands, either other cities or villages. Even people serving the government are allowed leave as well as travel allowances to visit what is termed as 'home states'. Thus for all important events in one's life, like marriage, birth of children and other family and life cycle rituals, people tend to keep going back to where they originally came from. Every Indian has an identity of 'belonging' somewhere and no matter how much they travel for work, they tend to go back to their original places mostly after retirement. Thus as Chandravarkar (2009: 64)

points out for most workers from rural areas to the cities, it was important to hold onto their land or connections in the village for both reasons of security as well as for status. Thus at no period of time urbanization for most Indians meant a total detachment from rural or small town life.

Thus as the Indian cities developed the culture of social prestige and honor played up more and more the classical notions of family, kinship, religion and most importantly of 'dharma' the ancient codes of conduct that enjoins people to follow broadly two levels of appropriate action. At one level these are deemed essential for all living creatures; like non-violence, compassion, and respect for all life etc. and at the other level the specific 'dharma' pertaining who one is; like a man or a woman, the bearer of a particular caste and occupational identity and so on. This aspect too broad and complicated to enter into a discussion here but it is suffice to say that 'dharma' is not fixed but an inherently interpretable concept and can be used in various forms according to the context of time and space.

Since the Hindus believe in transmigration of the soul there is no essential difference perceived between a human and a non-human life and the Hindu adaption of vegetarianism is one manifestation of this principle. But vegetarian or not respect for life is inherent to the Hindu concept of 'dharma'. But at the same time there is a parallel notion of fatalism and also disregard for the present. For example I happened to mention to an American friend, how the security in public places in Delhi is very lax as compared to those in America. She told me that in the USA, people are responsible for their own actions and therefore very careful. On the contrary, in India people believe that what is destined to happen will happen and nothing one can do will prevent it. Thus in the public transport system, the security guards will be chatting and looking the other way even as people go through the scanners at the entrances.

Thus there is nothing intrinsically urban about urban culture in Delhi. The scale of the city, its population and its technology alone sets it apart from the rural areas. But when it comes to the people, there is nothing particularly significant that can be pointed to as 'distinctly urban'. There might be a thin layer of the truly cosmopolitan,

in terms of people who are global in their culture, who are secular and individualistic, but even these people are mostly under strong influence of family and the ritual dimensions of life.

Now comes the paradox; urban life in India, especially in Delhi is no less violent than in fact may a little more than many other urban cities across the world. In a city that is routinely rocked by crimes of violence, rapes and murders, molestations and domestic rage; the spiritual dimensions of life are also seen to be on an upward graph. It is my contention that perhaps these two aspects are not opposed but mutually intertwined. The ritualism, the love for animals and the charity overtly demonstrated by the people of this city may be a coping mechanism that they have devised to counter the tensions, the roughness and the loneliness of life in the big city.

COMPASSION, CHARITY AND THE WILDERNESS OF THE CITY

When I was doing fieldwork in a Himalayan village the people there compared the city to a dangerous jungle (CHANNA, 2010) , a place where a person would get lost. Yet the nature of Delhi is such that many people who live here are not really in any way equipped to face the 'modernity' of the city as individuals. We have already given a brief description of the kind of people who inhabit the city; many of them were residents of the city when it was still a simple, pre-industrial city with its closed neighborhoods guided by caste and community norms. Many have migrated in recent times from small towns and villages and feel 'lost'; even those who belong to the higher class of educated and well off people may not be quite comfortable with the 'city' culture .especially with individualism. Many have found themselves inadvertently becoming a part of the city, although they are still located in the ancestral villages and follow a more or less rural life style. Thus in this city, even without migrating a lot of people have been transported so to say to another culture. This conversion of rural people into urban ones without migrating or relocating is also a peculiar phenomenon seen in many Third world countries where many of them try to make sense of their bewilderment

by retreating more and more into some kind of practices that would root them into a sense of security.

Many young people are drawn into crime and find that they are transgressing the law. Now this point of relationship between the state and the people is also an interesting one that has been taken up at length by Pardo (1996, 2000) who has shown that the popular conceptualization of right and wrong, good and bad may not at all coincide with the legal definitions of these terms. For example it is not at all legal to put of tents in the middle of a busy road, block the traffic and perform a ritual. Yet for the performers, it remains an act of piety and even the authorities and the police tend to look the other way. The feeding of monkeys has led to such an increase in their population in the city, that at times they become a menace, yet there is very little the authorities can do about it. The monkey is sacred in Hindu cosmology, it is representative of the god Hanuman that removes all obstacles and relieves stress in life. Thus under the stressful conditions of modern life, the popularity of Hanuman as primarily an urban deity cannot be overlooked. There are very few places in the rural areas where Hanuman is a primary deity, but in Delhi, he takes pride of place in having many important shrines, many of them in New Delhi. Thus the monkeys are pampered and although at times causing some distress, are worshipfully protected and allowed a free rein to do what they want.

There are many negative characters that are attributed to human agencies; especially the state including the police. Since people on the streets have little faith in the governance and in the law enforcing agents, they likewise have little respect for the law and its norms. Being a law-abiding citizen is seen not as any kind of virtue but a necessity primarily under coercion. But the supernatural agent in lieu of the human power holders are seen as the real protectors and by whose benevolence people survive even under the harshest conditions of existence. The non-humans are often seen as benevolent, innocent of any crimes and compassion towards whom results in good *karma*.

The extraordinary level of corruption in public life, the negative image of all people

in power such as ministers and other public servants, pushes the people more and more towards rituals and the supra-mundane spheres for both distressing and for security and a sense of well-being. Urbanization and an alien form of development that has become the model for the government ever since India was decolonized and became an independent country has caused much hardship to the ordinary people and with the new economy bringing in neoliberal values, the state is gaining a more and more exploitative image.

In the era before liberalization, many of the facilities and services available were subsidized and state controlled, like water, electricity, railways and even banks. There were subsidies on petrol, diesel, gas, fertilizers and a host of other essential items that kept prices in check although the service provided was of a poor quality. The markets were largely restricted to home produces goods and multinational companies like Coca-Cola, MacDonalD's and Levis were not found in Indian markets. With the penetration of a global economy, a large variety of goods have flooded the markets and new technologies like computers and mobile phones have become ubiquitous. While the desire for goods has reached the remotest corners of the country, the means to obtain them are not there. Whatever has been the growth of the Indian economy, it has benefitted only a few people at the very top. Thus while some people became very rich and now sport lavish lifestyles, a majority remain very poor and deprived. The gaps are far more evident in the urban areas where the elite live than in the rural regions although economic stratification exists there as well. But since rural areas are not market dominated and do not have the glitter of the city, the feeling of relative deprivation is less there than in the urban areas.

Thus the urban poor are more marginalized and have greater feelings of frustration as they are surrounded by opulence. But in India the poor have more patience and perseverance as traditionally most of them come from the lower castes as well, and centuries of oppression has provided them with cultural mans of protection and self-preservation. It is the middle classes, the upwardly mobile people often in the younger age group who suffer more from frustration and

stress as they are driven by ambition and great desire for lavish lifestyles but often unable to attain their goals by fair means. Many of them thus either take shelter in exaggerated ritual activities or indulge in unlawful activities or both.

The rich too are not too complacent. The kind of English educated elite that Beteille (1996) had talked about are equally harassed in the city and not all of them have developed an urbane sophisticated culture. Even those who have lived in the city for many years are sheltered in their homes from cosmopolitanism through a process of 'compartmentalization' that is a character of Indian urban life as noted earlier by Singer (1968:445). The Indians mostly tend to keep the domestic and the public life separate from each other so that religiosity, kinship and family values predominate in the private life of people who may appear to be 'modern' in public.

However animal love is a value that is also coming in as a part of globalization. Rural people in India like very where else also kept pets and had love for animals to which in South Asia the notion of non-violence was added as a prescription for right values and daily practices. But the kind of sophisticated love that urban people have for their pets is largely a value borrowed from the West and now nurtured by a large animal products industry and veterinary services. But in city this love spills over onto the streets onto unattached animals and while this may be seen as a general change in attitudes towards animals as 'companions'. It does derive from sources other than this 'urban' influence.

The animals perhaps are providing to many people, cutting across class, the kind of solace that human agents cannot provide. With innumerable crimes of all kinds being committed routinely, the people in general do not have much faith in 'humanity'; yet there is always a need to find some kind of psychological comfort. When relationships too are floundering, when marriages are breaking up, when many people are forced to live alone, as migrants or as members of broken homes; the animals appear as some kind of sponges to absorb the ills of urban life. At the same time they double up as 'merit' providers, vehicles for the discharge of 'dharma'. A person gets a 'feel good' feeling having put up a vessel

of cool water to quench the thirst of animals and birds or feels that he or she has earned some merit by feeding the monkeys. At the same time they find a cheap and affordable way of earning merit by nurturing a life.

CONCLUSION

Thus urban life remains a paradox more than a well-defined culture or way of life. As the nature of cities differ from each other so does the nature of urbanism. Modernity itself eludes any specific definition being subject to experience and context. As described by Parry (2012), cities differ from each other in terms of how they were founded, their history of settlements and what historical events shaped and affected them over time. Delhi is not typical of other cities in India, say Bombay(Mumbai) as described by Chandravarkar (2009) or Calcutta as described by Donner(2008). In my work on the Dhobis (a service caste of low social rank) in the Old city of Delhi in the seventies (Channa 1985) and my subsequent follow up work on them, I have found that it is the cityscape more than the people that have changed. My observations and experience as a city dweller tells me that it is the external appearance, the architecture, infrastructure and other trappings of urbanization and modernity that apparently transform the city from the outside, but the core, the minds and hearts of the people remain rooted in their family, village and community traditions. The 'individualism' professed by the scholars of early western cities is culturally specific and not universally applicable. Thus immense caution needs to be observed to define what is 'urban'

REFERENCES CITED

- BAYLEY, Susan 1999 *Caste, Society and Politics in India from the Eighteenth century to the Modern Age. The New Cambridge history of India*, Cambridge: Cambridge University Press
- BETEILLE, Andre 1986 "Individualism and Equity" *Current Anthropology*, 27(2): 121-34
- Chandravarkar, Rajnarayan 2009 *History, Culture and the City in India*, Cambridge: Cambridge University Press
- CHANNA, Subhadra Mitra 1985 *Tradition and Rationality in Economic Behaviour*, New Delhi: Cosmo publications
- CHANNA, Subhadra Mitra 2010 "Wilderness of the Civilization: Knowledge and Perceptions of the Jad Pastoral Community" In *Nature, Culture and Religion at the Crossroads of Asia*, (ed) Marie Lecomte-Tilouine, New Delhi: Social Science Publication
- DONNER, Henrike 2008 *Domestic Goddesses: Maternity, Globalization and Middle Class identity in Contemporary India*, U.K.: Ashgate
- HANS, Twisha 2013 "Reward Hiked to lure Monkeys: Simian Menace Continues in NDMC Area", article in **The Statesman**, 17th July, 2003, p 2.
- MUMFORD, Lewis 1938 *The Culture of Cities*, Harcourt Brace &co.
- PARDO, Italo 1996 *Managing Existence in Naples: Morality, Action and Structure*, Cambridge: Cambridge University Press
- PARDO, Italo 2000 "When Power lacks legitimacy: Relations of Politics and Law in Society in Italy" In Italo Pardo (ed) *Morals of Legitimacy: Between Agency and the System*, Oxford: Berghahn Books.
- ROY, Manas 2002 "Growing up Refugee" *History Workshop* 53:148-79
- SIMMEL, Georg 1950(1903) "The Metropolis and Mental Life' from *The Sociology of Georg Simmel*, Translated, edited and with an introduction by Kurt H Wolff
- SINGER, Milton 1968" The Indian joint Family in Modern Industry" In *Structure and Change in Indian Society*, ed Milton Singer and Bernard S Cohen, Wenner Gren Foundation for Anthropological Research , Incorporated. Pp423-454
- SJOBERG, Gideon 1955 "The Pre-Industrial City" In *The American Journal of Sociology*, Vol.60.No.5 pp 438

WIRTH, Louis 1938 "Urbanism as a way of life"
The American Journal of Sociology, 44(1):124-

Notas

1 The Langur is a larger breed of monkey that scares the smaller rhesus variety who run away even if one Langur is brought near their colonies.

2 V.V.I.P. is acronym for Very, Very Important Persons, used as an official term for people of very high political status and those who require heavy security but also used sarcastically for people who think too much of themselves

3 In the year 1947 when India was liberated from British rule, the country was divided into two countries on the basis of religion. Some of the regions in the west of the subcontinent and some in the east were together separated to make the Islamic country of Pakistan while India continues as a secular state. Later east Pakistan broke off from its parent county on the basis of language to form the present day Bangladesh, in 1971.

4 For example Ibbetson, in his colonial chronicle of the Punjab region " saw the Punjab as a highly distinctive environment in which the aspiring theorist of caste had to explain the distinctively 'non-caste like' features of much of its rural population" (Bayley 1999:139)

5 Durga Puja, is the worship of the Mother Goddess Durga for nine days in autumn by the Bengalis as a community worship. The idols of the goddess are installed and then immersed in the river after the worship period is over.

6 The people of the western part of India known as Maharashtra have similar community worship of the elephant headed god, Ganesa, whose idols are also immersed in water after the period of worship is over. This was introduced in this region as a nationalist Hindu form of identity mechanism by the Nationalist leader Vallabh Bhai Patel during the colonial period in the early nineteenth century.

7 Chhat puja is the worship of the sun done by the people of Bihar region for which elaborate arrangements are made on the banks of the river.

8 Vaishno Devi is another form of the mother goddess situated in the high Himalayan caves above the region of the Punjab, popular in the North-West part of the country.

Une ethnographie des expériences artistiques sur la plage de Copacabana (Rio de Janeiro)

Caterine Reginensi*

Resumo

Un travail d'ethnographie urbaine a essayé de suivre les manières dont différents acteurs s'approprient la plage comme un champ de possibles. En tant qu'espace de pratiques formelles et informelles, la plage de Copacabana réunit une diversité de prestataires de services et des artistes qui négocient leur place et tentent de conquérir une légitimité sur cet espace.

Mon propos, tout en prêtant une attention à la dimension sensibles des pratiques d'échanges dans l'économie de la plage, entre touristes, habitants, artistes et camelots, va surtout s'interroger sur ce que nous révèlent ces expériences artistiques en tant que processus sociaux et culturels à l'œuvre sur cet espace public.

Mots clés: espaces publics, économie de la plage, expériences artistiques.

Uma etnografia das experiências artísticas na praia de Copacabana (Rio de Janeiro)

Resumo

Este trabalho de etnografia urbana busca analisar as formas pelas quais diferentes atores se apropriam da praia como um campo de possibilidades. Como espaço de práticas formais e informais, a praia de Copacabana abriga diversidade de prestadores de serviços, dentre os quais os artistas, que negociam o seu lugar e tentam ganhar legitimidade neste espaço. Procuro destacar a dimensão sensível das práticas comerciais na economia da praia que envolve turistas, moradores, artistas e vendedores ambulantes focalizando o significado dessas experiências artísticas como um processo sociocultural que esta se desenvolvendo nesse espaço público.

Palavras-chave: espaços públicos, economia da praia, experiências artísticas.

Ce qui m'étonne c'est que, dans notre société, l'art n'ait plus de rapport qu'avec les objets et non pas avec les individus ou avec la vie ; et aussi que l'art soit un domaine spécialisé, le domaine des experts que sont les artistes. Mais la vie de tout individu ne pourrait-elle pas être une œuvre d'art ? Pourquoi un tableau ou une maison sont-ils des objets d'art, mais pas notre vie ? Foucault, M. «A propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours», in Foucault, 1983. : 617. 1983

L'observation du bord de mer de la plage de Copacabana, compris entre deux postes de secours (entre 4 et 6), rend visible la présence occasionnelle ou plus régulière de pratiques artistiques. Entre novembre 2009 et mai 2010, j'ai ainsi remarqué des danseurs (Hip Hop), un tatoueur –performer, originaire de la région de São Paulo, voyageant en moto dans tout le Brésil,

un artiste de São Paulo venu spécialement à Rio de Janeiro, pour les fêtes du Réveillon et qui réalisera une œuvre en trompe l'œil¹, une artiste venue aussi de la région de São Paulo, fabricant des personnages avec des pierres semi précieuses et enfin les sculpteurs de sable aux origines diverses mais en majorité carioca.

En décidant de les intégrer à une ethnographie de l'économie de la plage², j'ai souhaité compléter une réflexion sur les marges (BAUTÈS, REGINENSI, 2008) et apporter un questionnement nouveau concernant la plage comme lieu de créativité se mêlant au jeu subtil des pratiques, formelles/ informelles, des commerçants ou prestataires de services. Ces derniers s'inscrivent aussi dans le cadre de politiques urbaines mondiales, comme «filières de produits et de biens culturels» (SCOTT, LERICHE, 2005) Ils viennent ainsi

*Doutorado em sociologia. Ph Antropologia urbana. Ecole Nationale Supérieure d'Architecture de Toulouse – Université de Toulouse (France). Professora titular (46 allées Charles de Fitte apt54 31300 Toulouse France). e-mail: creginensi@gmail.com.

questionner les espaces marchands de la plage et bien au-delà, ceux de la métropole dans sa dimension culturelle. Ressources territoriales (GUMUCHIAN, PECQUEUR, 2007, BAUTÈS, 2010) et mises en scène de l'identité ritualisée – permettant l'observation de la culture « en train de se faire » (AGIER, 2000).

Mon propos va s'articuler autour de trois points permettant de questionner ces expériences. Tout d'abord le contexte dans lesquelles elles se situent. Ensuite, un deuxième temps, viendra décrire quelques pratiques d'artistes - entrepreneurs qui croisent différents milieux dans le petit monde de Copacabana (VELHO, 2002), dans la métropole et voire le monde entier. Enfin, j'ai essayé de traduire quelques questions, autour de la médiation artistique (BAUTÈS, op.cit.), à travailler dans des recherches futures.

LA PLAGE AU CŒUR D'ÉVÈNEMENTS CULTURELS ET SPORTIFS DE RENOMMÉE MONDIALE

La perspective de l'organisation de jeux sportifs internationaux, comme les Jeux mondiaux militaires en 2012, la Coupe du monde de football en 2014 et les Jeux Olympiques en 2016, vient confirmer la plage de Copacabana comme scène de grands événements faisant partie du Plan Stratégique de la métropole. Ainsi les camelots, prestataires de services se trouvent au cœur d'interventions, la plupart du temps, portées par des partenariats publics-privés, comme cela est le cas des Kiosques avec l'entreprise *Orla Rio*, et les artistes, entrepreneurs - culturels n'échappent pas à cette dynamique³. L'ethnographie a essayé de suivre les manières dont différents acteurs s'approprient la plage comme un champ de possibles à travers la programmation des futurs méga-événements

Les artistes occupent une place à part, dans ce sens où ils multiplient sur les trottoirs de Copacabana, des micros lieux de représentations de l'image médiatique de la métropole dans deux dimensions qui s'opposent et se rejoignent. D'un côté, l'affichage d'une culture de la périphérie, de la favela dont ils sont très souvent issus, de l'autre la consécration d'une image de la capitale des loisirs et des jeux sportifs avec comme toile

de fond la fabrication d'une ville compétitive et globale. La culture dite de la favela et de la périphérie attire l'attention des pouvoirs publics à Rio qui tentent de négocier avec des populations souvent précaires qui investissent la sphère culturelle et artistique. De nombreux travaux relatent le rôle de la culture comme possibilité de transformer la ville agissant comme médiation dans le processus de rénovation urbaine (VAZ, 2007, BAUTÈS op, cit.) ou encore comme ressource pour le développement⁴ (YUDICE, 2003, BUARQUE de HOLLANDA, 2004).

Les artistes rencontrés sur la plage s'affichent comme représentants d'une culture comme tentative de négociation, utilisant les médias *pour conquérir visibilité, identité et articulation avec le marché* (VILLAÇA, 2008 : 79) et évoquent leur désir de présenter leur art sur cet espace « noble », mondialement connu qu'est la plage de Copacabana. Une manière de se rendre légitime sur un espace où le pouvoir public et les élites locales aimeraient mieux voir *moins de pauvres et plus de touristes* (Entretien de F, danseur de Hip Hop, 8-01-2010). Au vu des jeux sportifs, en cours de préparation, les artistes espèrent tirer leur épingle du jeu et voir leur condition économique s'améliorer, par exemple les sculpteurs s'inscrivent dans une sorte de défi à qui construira la meilleure sculpture représentant la « ville merveilleuse » transformée en ville Olympique. Certains d'entre eux ont même évoqué l'idée de la mise en place d'un dispositif de concours (Entretien avec Rogean, sculpteur, 18-12-2009).

Les différentes prestations des artistes et plus particulièrement des sculpteurs de sable s'insèrent à la fois dans une logique institutionnelle et dans une logique de recomposition urbaine faites d'arrangements, de transactions, de conflits avec des formes non institutionnelles faisant appel aux usagers ou associations (ROULLEAU-BERGER, 1991). Ils peuvent rester passifs, contemplatifs ou au contraire montrer leur capacité à inscrire leur action en résistance, en jouant sur une multiplicité de « répertoires de rôles » (Hannerz, 1983,), de compétences dans l'interaction (GOFFMAN, 1974) et d'échelles d'action (BLANC, LOLIVE, 2004). Ce sont ces aspects concernant la place des artistes à la plage que je me propose maintenant

de développer.

ARTISTE, ENTREPRENEUR DE L'ART À LA PLAGE OU EXPRESSION DE PRATIQUES COMMERCIALES DÉGUISÉES ?

Artiste, qui es-tu ? C'est un peu la question que j'ai posée au départ de mes rencontres. Les réponses varient d'un individu à l'autre : d'abord ils se définissent comme travailleur indépendant (*autônomo*), comme finalement la plupart des camelots ou autres catégories de prestataires de services sur la plage, mais, tout de suite après, ils ajoutent :

Mon activité c'est de l'art, de la sculpture, de l'architecture de sable, (...) toute ma vie c'est de l'art (Entretiens Rogean, Biratan, décembre 2009)

Dans la catégorie des sculpteurs, deux autres individus vont se définir comme informel, il s'agissait d'un italien récemment arrivé à Rio de Janeiro et pour le second, un « nouveau venu » dans le monde des sculpteurs de sable (ne travaillant que depuis un mois comme sculpteur au moment de l'entretien), mais ayant une expérience de camelot de plus de 15 ans, sur la plage et dans d'autres lieux de la métropole.

Les artistes venus de São Paulo à Rio de Janeiro pour la période d'été (novembre à mars) définissent leur activité de manières différentes : l'un, issu du studio Kobra, sans hésitation se définit comme artiste-plasticien, le tatoueur (tatouant à l'aide d'un aérographe) affirme travailler à son compte et évoque son activité comme une performance artistique – entre danse et touage, enfin, Karol utilise le terme d'artisan, et plus tard, dans l'entretien, celui d'artiste.

Que nous révèle cette expérience artistique ? Je ne développerai ici que l'expérience des sculpteurs de sable qui ont une présence plus stabilisée sur le front de mer, et j'ai pu donc les observer plus en profondeur que les autres. Cette seconde question a permis de retracer les histoires de vie et des trajectoires professionnelles et de formation à l'art des sculptures de sable très diversifiées.

Cinq histoires de sculpteurs que je vais relater ici, permettent de montrer tout d'abord des savoir-faire, des compétences acquises sur le tas, sortes d'autodidactes de la sculpture, les uns et les autres vont mobiliser leur entourage familial

ou d'autres sculpteurs pour se former à cet art et ensuite, dans certains cas, ils forment à leur tour de nouveaux sculpteurs.

Antonio, l'italien, âgé de 62 ans est venu spécialement à Rio de Janeiro pour réaliser un rêve : celui de faire une sculpture sur cette plage mythique. Originaire de Naples, sa profession de plongeur professionnel s'est arrêté lorsqu'il a atteint 42 ans et depuis 20 ans, il est sculpteur de sable et voyage dans le monde entier, il a appris cet art avec des membres de sa famille qui sont plasticiens. Il est le seul qui ait caractérisé son activité d'informelle car il a bien essayé d'avoir un emplacement sur la plage en s'adressant à la Mairie, mais ajoute-t-il :

Les choses sont trop bureaucratiques ici, et je finirais par obtenir des autorisations quand mon séjour de trois mois comme touriste sera achevé, donc je me fais discret, je suis Napolitain et je réalise mon rêve ! (Entretien du 30-12-2009).



Fig. 1 Antonio sculpteur, napolitain
© C. Reginensi, 30-12-2009

Rogean, âgé de 29 ans, est originaire du Ceará, (Etat du Nordeste) mais est arrivé bébé à Rio, il a été élevé dans la favela du Pavão-Pavãozinho toute proche de la plage et du Posto 5. Il travaille dès l'âge de douze ans exerçant plusieurs métiers : cireur de chaussures, vendeurs de petits gâteaux, livreur de médicaments à domicile pour le compte d'une pharmacie

de Copacabana et, à l'âge de 14 ans, il fait la connaissance sur la plage d'un sculpteur de sable d'origine colombienne. C'est avec cet artiste qu'il apprend à sculpter. Peu à peu, il s'organise, il définit son activité d'art mais aussi comme une entreprise :

(..) *Mon bureau c'est ici sur la plage, je fais des contacts, je donne ma carte de visite avec mon numéro de téléphone portable et mon email*

Il a gardé le contact avec le sculpteur colombien qui est retourné dans son pays et maintenant l'invite en Colombie pour réaliser des œuvres. Au moment de l'entretien, fin décembre 2009, Rogean venait de déménager de la favela avec sa compagne et son fils pour «un quartier plus tranquille» et était sur le départ pour la Colombie.

Ses sculptures, représentent des châteaux de sable, extrêmement travaillés dans le détail et se situent sur un emplacement stratégique sur la plage, offrant en arrière-plan la vue du Pain de sucre et en face le futur musée de l'Image et du Son, en construction, venant remplacer la discothèque Help, haut lieu du tourisme sexuel à Copacabana.



Fig. 2 Sculpture de Rogean
© C. Reginensi, 30-12-2009

Ce sculpteur fait des émules, un jeune camelot de 26 ans Luiz est arrivé sur la plage depuis un mois et prend Rogean pour modèle, en espérant aussi construire son entreprise de châteaux de sable. Il construit des petits châteaux

inspirés du monde de Disney et il les décore avec des jouets. Parfois, de manière discrète, il vend des porte-clefs ou quelques objets pour les touristes. Il dort souvent sur la plage, dissimulé sous un parasol. Il accepte de répondre à mes questions seulement lorsque je lui dis venir de la part de Rogean.

Gaicho, originaire d'un Etat du sud du Brésil, arrivé adolescent à Rio de Janeiro est un autre sculpteur, âgé de 52 ans qui, après un parcours dans la vente avec un contrat de travail déclaré, se retrouve au chômage. Il va se lier d'amitié avec Xavier un sculpteur de sable qui lui apprend le métier et c'est ainsi qu'il sculpte depuis 3 ans sur la plage, mais n'est pas autorisé. La Mairie autorise de fait cinq emplacements pour les sculpteurs de sable sur la plage de Copacabana. Il se montra réservé et peu enclin à parler de son art.

Ubiratan, *Bira* comme on l'appelle sur la plage est certainement le sculpteur qui démontre une compétence toute particulière dans différentes interactions : avec les touristes, avec les pouvoirs publics et les forces de police. Agé de 58 ans, il est issu de la périphérie de Rio de Janeiro, et carioca de souche. Son itinéraire professionnel est diversifié : il a d'abord travaillé

dans une entreprise de métallurgie, plus 10 ans, en étant déclaré mais ce travail était très pénible et il s'en échappe pour devenir serrurier à l'Hôpital Universitaire puis il apprend le métier de tapissier, de peintre en bâtiment et participe à la fabrication des chars d'une Ecole de Samba (*Mocidade Independente*). A chaque fois, il a appris sur le tas *en gagnant la sympathie*, comme il le dira au cours de l'entretien (30 décembre 2009). C'est un peu avec cette manière d'être (*o jeito brasileiro*) qu'il est arrivé sur la

plage et a rencontré Robson, autre sculpteur de châteaux de sable. Ce dernier ne voulait pas de son aide ni le former mais, peu à peu, Bira va gagner sa confiance pour apprendre la technique et plus encore, il va se spécialiser non pas en créant des châteaux, (même s'il en fabrique un petit comme toile de fond), mais en sculptant des corps de femmes aux fesses rondes et en

string, représentant selon lui la beauté auquel un touriste est sensible en venant sur la plage à Rio. Si d'un côté, il est un des sculpteurs les plus photographié par les touristes, d'un autre, il s'attire aussi pas mal d'ennuis avec les pouvoirs publics qui traitent son art de pornographie. Ainsi au cours du premier entretien, il ajoute que comme son œuvre est considérée comme pornographique, il n'a pas l'autorisation de mettre, sur la sculpture, le drapeau brésilien comme le font les autres sculpteurs et cela le rend triste. Il continue son histoire en insistant sur la discrimination dont il est victime à cause de son choix de type de sculpture mais aussi parce qu'il est noir et qu'au Brésil, un noir c'est forcément un bandit !⁵. Au cours de différentes observations, il m'est arrivé de reparler plus informellement avec Bira qui revient sur les nombreuses humiliations auxquelles il a été soumis, au fil des ans, de la part de la police militaire ou de la garde municipale. Mais ce qui ressort de cette rencontre c'est la grande capacité que possède Bira à évaluer les risques qu'il encourt, il sait se tenir à l'écart des disputes et entreprendre une politique qu'il appelle *de bon voisinage*. Il s'est installé en face du grand hôtel Othon, au *Posto 5*, et de fait dans ce lieu, il peut y avoir des conflits pour l'occupation de l'espace du sable entre sculpteurs et différents prestataires comme les masseurs. C'est aussi un lieu où des formes de prostitution féminine et masculine s'organisent ; où le touriste se voit souvent proposer des boissons au double des prix pratiqués sur la plage, donc un milieu complexe, hétéroclite dans lequel, Bira a l'œil, comme il dit. Il est aussi capable de s'imposer et surtout de négocier avec la Mairie et la police. Il fait partie avec Rogean et Robson des sculpteurs qui ont une autorisation d'occuper le lieu. Quelques mois après l'entretien, j'observe à nouveau sa sculpture et à ma grande surprise, je vois que Bira a sculpté le Christ Rédempteur et qu'en contrebas le drapeau brésilien flotte, avec toujours les corps des femmes ! Je ne lui pose aucune question, je me contente d'observer et il sourit affirmant qu'il obtient toujours ce qu'il veut car il travaille avec amour et cela lui garantit la paix sur ce coin de plage. C'est finalement cette

capacité à évaluer les paramètres de l'interaction et à mobiliser les normes appropriées qui fait de Bira une compétence singulière proche de celle proposée par Elisabeth Cunin (op.cit.p.23 et 26) qui introduit la notion de compétence métisse.

La compétence métisse correspond à cette capacité à jouer avec la couleur et sa signification, à contextualiser les apparences raciales pour s'adapter aux situations, à passer d'une norme à une autre. Cette capacité ne se déploie pas dans un espace social sans règles, sans contrainte, sans déterminants : précisément, elle repose sur la faculté de connaître et d'adapter les codes (...) elle permet de négocier sa propre couleur, dans un jeu infini d'entrées et sorties, mais la présentation de soi s'effectue sous le contrôle d'autrui et à l'intérieur d'un cadre normatif qui régit l'interprétation d'une situation et l'engagement des acteurs.



Fig 3 et 4 Sculptures de Bira 30-12-2009 et 12-10-2010

© C. Reginensi, 30-12-2009 et 12-10-2010

Cette notion de compétence métisse m'a semblé intéressante à mobiliser dans l'approche du formel/informel, comme autant d'expériences dans ces entre deux, spatiaux et sociaux à l'œuvre sur la plage de Copacabana. Et, dans le cas de ces histoires de sculpteurs, elle vient souligner l'existence de pratiques artistiques qui se doublent de pratiques commerciales dans l'informel. Sur la question des revenus obtenus, tous disent ne pas en avoir mais mettre une petite boîte (*a caixinha*) au pied des sculptures pour que les passants contribuent à soutenir leur art. En observant les interactions touristes, sculpteurs, je vois que ces derniers proposent, voire incitent les touristes à se laisser photographier au milieu des châteaux de sable ou des femmes en string. Les sculpteurs deviennent souvent photographe ou metteur en scène. Pour ce faire, ils demandent une somme précise allant de R\$2 à R\$5 ou plus, notamment si le touriste veut filmer ou être filmé. A haute voix ou sous forme de panneau, il est demandé une collaboration mais dans les coulisses, il peut se passer autre chose. Mais rien n'est systématique ni sous la contrainte. Dans le dire et dans le faire, on peut percevoir des contradictions, mais tout indique surtout l'éphémérité des œuvres et des situations de l'artiste, alternant entre précarité et entrepreneuriat. Alors que souvent les artistes de rue (DAPPORTO, 2004) installent leur atelier dans leur domicile, les sculpteurs élisent parfois la plage comme domicile, très souvent un simple parasol devient un toit pour la nuit auquel s'ajoutent un petit matelas et une simple couverture : voilà la maison du sculpteur ou de celui qui est le gardien de l'œuvre. En effet, sur les cinq artistes observés, un seul dort sur la plage, les quatre autres deviennent employeur d'un gardien de nuit. Alors même qu'ils affirment tous n'avoir que les dons contenus dans la petite boîte comme revenus, ils confirment :

► Employer une personne et la payer par semaine ou par nuit, car il est impossible de laisser les sculptures sans surveillance, trop de risques : les chiens errants, la marée, les gamins ou les petits voyous (*pivetes*), des malveillants de toute sorte qui passent et détruisent l'œuvre d'un seul coup de pied ! (Rogean, Bira, Gaucho, Antonio). Bira une fois de plus se distingue et nie catégoriquement employer un homme toujours

présent la nuit, affirmant :

Ce type-là, donne un coup de main mais il n'est pas mon employé, d'ailleurs je n'en voudrais pas, c'est une personne sans éducation, qui ne sait pas interagir avec les touristes...

► Acheter du matériel indispensable à la fabrication de l'œuvre comme un liant et des peintures qui avec le sable et l'eau créent la matière pour sculpter. Robson (ce sculpteur qui a formé Bira et qui a créé une association), pour solliciter la collaboration du public, détaille, sur un panneau, le coût de l'œuvre, en précisant que la rémunération du sculpteur est égale à zéro.

MÉDIATION ARTISTIQUE, UNE AUTRE FAÇON DE TRAVAILLER À LA PLAGE, DANS UNE DIMENSION COLLECTIVE ?

« D'où parlez-vous ? », diront les censeurs. C'est à partir de là que nous parlons, un espace de réflexions et d'actions entre le vide et le plein, entre une ville nue et une ville dense qui, à l'occasion danse. Et défile, écrit, se masque, se théâtralise, se peint, {j'ajouterais, se sculpte dans le sable} Agier, 2004 : 139-146

Rogean, Luiz et Bira font partie d'une association des sculpteurs⁶. Le collectif met en avant la matière même, le sable, qui construit leur œuvre. Ils se situent aussi comme artistes populaires tout en voulant acquérir une dimension internationale. Par exemple, Rogean pour l'évènement l'année de la France au Brésil a choisi de réaliser une tour Eiffel en sable et s'est aussi inspiré aussi de Notre Dame de Paris car dit-il je réalise des œuvres qui sont en relation avec l'architecture. Le secrétariat municipal à la culture va s'intéresser aux sculpteurs qui recevront une subvention pour participer à un évènement culturel le Viradão carioca qui se déroule dans de multiples sites de la métropole. Selon Luiz, ce festival permet aux artistes qui n'ont pas toujours été valorisés d'avoir un espace où s'exprimer à travers leur art. Au départ, il était question de faire un concours mais au final, c'est une exposition qui s'est mise en place permettant à un plus grand nombre, membres d'association ou pas, de

participer, nous sommes solidaires, dira Rogean. Plus en avant dans les interviews sera cité le blog d'un sculpteur, Claudio Nogueirol de São Carlos (région de São Paulo)⁷, qui selon ces sculpteurs est un maître. Celui-ci fait la promotion de cet art spécifiquement brésilien et qui a été formé dans une école de sculpteurs de sable, créée à Santos dans les années 70. Les liens entre sculpteurs sont ceux d'une parenté artistique évoquée et de maîtres comme «ancêtres». Ces derniers, plus âgés, sont les fondateurs du mouvement de cet art populaire et font autorité auprès des plus jeunes. L'expérience vécue a plus de valeur que les diplômes, même si l'envie de se former, dans des lieux plus formalisés, existe. Le sens des responsabilités qu'expriment les membres faisant appel à la solidarité, témoigne d'une prise de position civique. Il s'agit de partager un état d'esprit et d'établir les échelles de la grandeur entre les membres du groupe (BOLTANSKI et THEVENOT, 1991), tout en sachant négocier avec les autorités comme la municipalité ou les forces de police.

L'art des sculpteurs peut être aussi considéré comme un art relationnel, prenant «pour horizon théorique la sphère des interactions humaines et son contexte social plus que l'affirmation symbolique autonome et privé» (BOURRIAUD, 2001 : 18) et misant sur « la capacité des artistes à potentialiser des non lieux, des espaces interstitiels pour révéler des potentiels inexploités, inexplorés dans la ville » (BLANC et LOLIVE, 2007).

Art et espace public⁸ dialoguent sur la plage, Rogean parle des sculptures de sable, en général, comme une œuvre d'embellissement de l'espace public. La dynamisation culturelle et la médiation artistique pourront elles accompagner un processus de revalorisation de l'image de la plage, une plage pour tous, un espace public démocratique, comme l'ont appelé de nombreux usagers, est une question qui a surgi des entretiens avec les sculpteurs engagés dans l'association mais aussi dans les paroles recueillies auprès d'une association d'habitants de Copacabana (entretien de Cristina présidente de l'Association des amis des Postos 2 à 5, le 27-04-2010). Cette dernière a même suggéré de voir dans quelle mesure ces artistes n'auraient pas une place à trouver (réalisation de performances,

d'expositions temporaires ou autres) dans le futur musée de l'Image et du Son,⁹ 1600 m², qui sont en cours de construction, au Posto 5 .

La contribution importante des artistes à l'espace public de la plage vient aussi questionner la portée de leurs expériences et doit se dégager d'une vision esthétisante de la vie en ville (JEUDY, 1999). Ce qui à Rio revient souvent à laisser voir la vie dans le monde de la favela, (toujours proche de celui de l'asphalte) comme une dynamique à faire connaître mais qui souvent se défait. Ses acteurs se trouvent rapidement dans des difficultés d'accès aux moyens humains et financiers pour poursuivre leur démarche.

Jacques Rancière (2008 : 40) invite à poursuivre le débat portant sur la protestation contre un monde d'inégalités et de misère, sur les revendications d'authenticité, de créativité comme autant de thèmes intégrés par le capitalisme contemporain. La recherche avec les artistes de la plage a dévoilé un développement de solidarités inattendues, seront-elles capables de rendre viables économiquement et culturellement des initiatives considérées à la marge, pourrait être une question à explorer.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

AGIER, M.

_____. 2000. *Anthropologie du carnaval. La ville, la fête et l'Afrique à Bahia*. Marseille, Editions Parenthèses, 253p.

_____. 2004. « La ville, la rue et le commencement de la politique. Le monde rêvé de Chloé », *Multitudes*, n°17, pp.139-146

BAUTÈS, N. REGINENSI, C. «La marge dans la métropole de Rio de Janeiro: de l'expression du désordre à la mobilisation de ressources», *Revue Autrepart*, n°47, pp.149-168, 2008

BAUTÈS, N. «L'expérience « artiste » dans une favela de Rio de Janeiro ». *Cahiers de géographie du Québec*, volume 54, numéro 153, décembre, pp.471-498. 2010

BOURRIAUD, N., 2001. *Esthétique relationnelle*.

Dijon, Les Presses du réel. 123p.

BUARQUE de HOLLANDA, H., 2004. *Cultura e desenvolvimento*. Rio de Janeiro, Aeroplano.

BLANC, N. LOLIVE, J.

_____2004. "La part esthétique de la ville". *Cosmopolitiques*, n°7, pp.68-73

_____2007. « Les subjectivités cosmopolitiques et la question esthétique ». In, Lolive, J., Soubeyran, O. (org.) *L'émergence des cosmopolitiques*. Paris, La Découverte. <http://nathalieblanc.free.fr/documents/FrancaisBlanclolive.pdf>, consulté le 23 -08-2011

BOLTANSKI L., THEVENOT, L. *De la justification. Les économies de la grandeur*. Paris, Gallimard, 483p. 1991

CUNIN, E., «La compétence métisse. Chicago sous les tropiques ou les vertus heuristiques du métissage ». *Sociétés Contemporaines* n° 43, p. 7-30. 2001

DAPPORTO, E. « Les arts de la rue. Excursion dans un paysage artistique en pleine mutation. In, Barbe, N. et, Latouche, S., *Economies choisies ?* Paris, Mission à l'ethnologie. Collection Ethnologie de la France, n° 20, pp. 175-184, Editions de la maison des Sciences de l'Homme. 2004

FOULCAULT, M. «A propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours», In FOULCAULT, M., *Dits et écrits*, tome 4 Gallimard,1983

GOFFMAN E. *Les rites d'interaction*, Paris, Les Éditions de Minuit, 236p. 1974

GUMICHIAN, H. PECQUEUR, B. *La ressource territoriale*. Paris, Anthropos, Economica, 252p. 2007

HANNERZ,U. L.F. *Explorer la ville : éléments d'anthropologie urbaine*, Paris, Minuit, 432p. 1983.

JEUDY, H.P. *Les usages sociaux de l'art*. Paris, Les Editions Circé, Poche 32, 187p. 1999

RANCIERE J. *Le spectateur émancipé*. Paris, La

Fabrique, 145p. 2008

REGINENSI, C. *A la rencontre des vendeurs ambulants et autres informels*. Editions Universitaires Européennes, 280p. 2012

ROULLEAU-BERGER L. *La ville intervalle : jeunes entre centre et banlieue*, Paris, Méridiens Klincksieck, 211p.1991

SCOTT A, LERICHE, F. « Les ressorts géographiques de l'économie culturelle. Du local au mondial ». *L'espace géographique*, numéro 3, pp.207-222, 2005

VAZ F.L. "Ações culturais em favelas cariocas". *Cadernos PPG-AU, Resistências em espaços opacos*. Faculté d'Architecture et d'urbanisme de l'Université Fédérale de Bahia, pp. 27-39. 2007

VELHO, G. (org.). "Os Mundos de Copacabana". In *Antropologia Urbana: cultura e sociedade no Brasil e em Portugal*, Rio de Janeiro, Zahar, p.11-23. 2002

VILLAÇA, N. "Comunicação, consumo e políticas periféricas". *Cenários da Comunicação*, São Paulo, vol.7, n1, pp. 75-82. 2008

YUDICE, G. *The expediency of culture: uses of culture in the global era*. Durham, Duke University Press. 2003

Notas

1 Eduardo Kobra est un plasticien, muraliste, qui a réalisé des œuvres en 3D sur les murs de São Paulo <http://eduardokobra.com/consulté> en janvier 2010.

2 Travail réalisé en 2009-2010 en tant que chercheuse invitée (Boursière Fondation Chagas – FAPERJ, Rio de Janeiro) et accueillie au laboratoire Favela e Cidadania (FACI/ESS/UFRJ) en partie publié (REGINENSI, C. 2012)

3 Sur la valorisation économique, le rôle d'entrepreneur, associant culture et consommation et de l'expérience *artiste*, notamment celle du photographe JR qui capte de nombreux financements publics et privés, voir Bautès, 2010, p. 489.

4 Le cas le plus exemplaire étant celui de l'ONG Afro Reggae, dans la favela de Vigário Geral qui mène des projets culturels depuis plus de quinze ans avec des habitants des favelas de Rio et a bénéficié d'un soutien de l'Unesco.

5 Ne pas dissocier social et racial est souvent le

cas dans les discours véhiculés par les artistes issus de la périphérie ou de la favela. Par ailleurs, même si la couleur est au Brésil un marquage physique et que « le métissage offre une possibilité de jouer avec les catégories raciales, il n'en demeure pas moins que la polarisation raciale - et les présupposés biologiques sur lesquels elle repose - place cette capacité sous contrainte (AGIER, 2000, p.228 cité par CUNIN, 2001 :11).

6 Voir la vidéo réalisée par ce collectif sur You Tube <http://www.youtube.com/watch?v=1t6hIAhtBo0>, Associação Castelo de areia, août 2009, consulté en janvier 2010.

7 <http://www.esculturaemareia.com> consulté en mars 2010

8 Cette question a fait l'objet de nombreux travaux, en France citons Chadoir P. et Ostrowestsky, S. 1996. «L'espace festif et son public. Villes nouvelles, villes moyennes », Annales de la recherche urbaine, n° 70, Lieux culturels, ou encore Millot, V. Quand l'art interroge l'espace public. www.ethnologienanterre.fr/documents_pdf/milliot_04.pdf consulté en août 2011

9 Concours gagné par le cabinet d'architectes américains Diller, Scofidio et Renfro, <http://concursosdeprojeto.org/2009/08/07/concurso-mis-rj-finalistas/> consulté le 20-11-2009

O cortejo festivo e sensibilidades urbanas: as marchas populares em Lisboa

Renata de Sá Gonçalves*

Resumo

As marchas populares de Lisboa são associações recreativas e festivas, ligadas aos bairros conhecidos como aqueles mais “populares” e “tradicionalistas” da cidade. Nas festas dos santos em junho, tais associações saem às ruas de Lisboa, exibindo suas roupas e temas típicos, “estilizados” em torno de uma apresentação pública de dança e canto. As marchas populares retratam uma idéia do “bairro” como um lugar singular na cidade e renovam performaticamente tal experiência ano a ano a partir de seus desfiles nas ruas.

Palavras-chave: bairro, experiência urbana, festa popular, marchas populares, Lisboa

The festive parade and urban sensibilities: the popular marches in Lisbon

Abstract

The Lisbon popular marches are recreational and festive groups, associated to those more “popular” and “traditional” neighborhoods. During the Feasts in honor of catholic saints in June, such associations display their clothes and typical themes and perform their dance and song. The popular marches depict an idea of “neighborhood” as a singular place in the city and performatively renew this experience every year from their parades in the streets.

Keywords: neighborhood, urban experience, popular party, popular marches, Lisbon

Em Lisboa, o mês de junho é o mês das “festas da cidade”, quando o aniversário da cidade é celebrado. Nesse período do ano, inaugurando o início do verão, concentram-se grande número de concertos, mostras de cinema e exposições festejando a cidade e os santos populares. Os “arraiais”, decorações e estruturas para abrigar a visita de pessoas aos bairros, são montados em vários pontos da cidade de modo a organizar a venda de bebidas e comidas, música e “bailaricos”. Paralelamente aos arraiais, há também, os ensaios e a apresentação das marchas populares.

As marchas populares são associações recreativas e festivas, ligadas aos bairros conhecidos como aqueles mais “populares” e “tradicionalistas” de Lisboa, organizadas por coletividades (que são clubes, sociedades e centros de cunho musical, recreativo, esportivo ou cultural). Nas festas dos santos (em especial, Santo Antônio) tais associações saem às ruas de Lisboa, exibindo suas roupas e temas típicos, “estilizados” em torno de uma apresentação

pública de dança e canto a ser realizada na noite do dia 13 de junho, de modo a trazer à tona representações pitorescas dos bairros populares de Lisboa.

Na capital portuguesa, os clubes de bairro que organizam as marchas promovem atividades recreativas durante o ano. As associações culturais ou coletividades da capital portuguesa marcam a afluência de um ciclo anual de encontros e afazeres sociais, como a organização de jantares, festas e jogos. São essas coletividades as responsáveis por promoverem e divulgarem a inscrição dos marchantes, 48 jovens moradores dos bairros, para cada grupo.

Neste artigo, defenderei o argumento de que o cortejo público pelas ruas em Lisboa por associações recreativas de bairro a partir das quais se organizam as marchas populares, produzem um “enquadramento”¹ (GOFFMAN, 1986) ritual central no contexto urbano estudado, por meio do qual os sujeitos organizam determinadas representações e experiências dos bairros da

*Professora Doutora do Departamento de Antropologia e do Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense. E-mail: renatagoncalves@id.uff.br.

cidade tidos como mais “tradicionais”.

Minha sugestão é que o cortejo, forma significativa que ultrapassa os limites da festa dos santos juninos, nela encontrou uma forma especial de promovê-la. De modo criativo e inventivo, os cortejos não apenas encerram apropriações e representações simbólicas da cidade, como também produzem meios de efetivamente experimentá-la. O ciclo anual junino, desse modo, se direciona rumo a uma vivência festiva das ruas, da qual emergem campos de experiência e sensibilidades urbanas que produzem visões e experiências sobre os bairros tidos como tradicionais, das quais trataremos ao longo do texto.

Suponho portanto que as marchas populares retratam uma idéia do “bairro” como um lugar singular na cidade (CORDEIRO, 1997) e renovam performaticamente tal experiência ano a ano. Cordeiro diz que

... se perguntar a qualquer lisboeta quais são os bairros populares de Lisboa, a resposta esclarecerá que são aqueles que vão nas marchas populares. Santos populares e bairros populares confundem-se no imaginário e no ciclo anual de vida da capital; ambos marcam a identidade de Lisboa e esclarecem-se mutuamente na sua história e nos seus temas. (Cordeiro, 1997: 23).

Falarei das “marchas populares”, tendo como base bibliográfica central os trabalhos de Cordeiro (1997) e Melo (2003), pesquisa etnográfica que realizei nos meses de abril a junho de 2007 e o acompanhamento de notícias publicadas na mídia impressa e televisiva nos últimos cinco anos. Acompanhei, nesse período, o ciclo de ensaios e preparação para o desfile dessa marcha que têm como ápice a apresentação no Pavilhão e na Avenida da Liberdade quando integram um processo competitivo amplo.

A CIDADE DE LISBOA A PARTIR DAS MARCHAS – INVENÇÃO?

As festas juninas se destacaram na capital portuguesa. Elas abrangem as celebrações em torno dos “santos populares” – Santo Antônio, São João e São Pedro e abrem o verão. O etnógrafo português Ernesto Veiga de Oliveira destaca que:

“O São João é uma festa pública e coletiva, interessando as comunidades totais ou parciais. Em nenhuma outra como nesta, especialmente nos casos citadinos, ela atinge o nível da totalidade prática da população, que nela participa com alegria, exuberância e espontaneidade” (OLIVEIRA, 1995: 124).

Atreladas ao calendário cristão, as festas em Portugal partilham semelhanças e abrigam forte relação com as festividades de origem ibérica (BAROJA, 1979). Compõem um calendário que alguns etnógrafos portugueses classificaram em “rituais de inverno” e “rituais de verão” (OLIVEIRA, 1995).

As origens das marchas populares são polêmicas. A sua primeira exibição deu-se em um concurso organizado pelo animador cultural Leitão de Barros, em 1932, respondendo à encomenda apoiada por jornais e empresas para a ocupação do popular recinto de espetáculos Parque Mayer². Ainda alguns dias antes de estrear, a imprensa na época anunciava a “revivescência” das marchas populares que nas noites festivas dos santos populares se encontravam no chafariz da antiga Rua Formosa (atual Rua do Século no Bairro Alto). Naquele ano, participaram três marchas bairristas (Campo de Ourique, Bairro Alto e Alto do Pina) ainda designada por “ranchos”, termo utilizado para classificar os agrupamentos festivos. O seu nome derivou do fato do concurso ali promovido ter se chamado “Marcha dos Ranchos” e do fato de futuramente desfilarem ao som de tambor ou caixa (MELO, 2003: 51). Devido ao enorme sucesso, uma segunda edição foi organizada no mesmo mês com o dobro de participantes (CORDEIRO, 1997; MELO, 2001).

A problematização subjacente coloca em xeque o seu caráter “tradicional” que as caracteriza como “produções genuinamente populares”. Em um nível, a tradição teria sido forjada a uma realidade patrimonial da cultura popular de Lisboa vinculada à propaganda do regime salazarista, reservando-lhe uma conotação mais conservadora e submetida às “normas” do poder público. Em outro nível, teria sido uma invenção que recuperou antigos folguedos populares dos santos de junho, os combinando com influências das cegadas carnavalescas, dos arraiais, da

animação dos mercados públicos, das *marches aux flambeaux* e do teatro de revista (CORDEIRO, 1997; MELO, 2001). Por fim, a tradição teria sido inventada por um indivíduo, o Leitão de Barros, e não pela espontaneidade de fundo coletivo. Os modos mais familiares de organização aliados ao fato das marchas não terem sido plenamente integradas a uma indústria cultural, fizeram com que fossem incluídas muitas vezes no domínio do “folclore” ou da “tradição”. Tal conotação, atualizada ano a ano pela performance dos casais marchantes “tipicamente” trajados, permite uma nova aproximação ao complexo campo da cultura popular.

Tais associações e os clubes de bairros surgem na década de 1930 com sedes e uma organização muito regrada e conservadora, tendo sido fundamentais para a formação e organização dos clubes de fado, dos arraiais juninos e das marchas populares. Não havia muita mobilidade e não entravam novos grupos. As chamadas “coletividades” tiveram muita importância a partir do início do séc. XX para as sociabilidades dos bairros porque durante um longo período da ditadura não se podia realizar atividades festivas, recreativas nas ruas, que não fossem autorizadas expressamente pela municipalidade. As atividades recreativas eram portanto, realizadas no interior das associações. Desse modo, uma forte relação se estabelece entre a formação da cidade, a formação dessas redes de bairros e a apropriação do espaço urbano.

As marchas, ligadas às coletividades desde os anos de 1930 podem ser compreendidas por sua expressão popular ambígua que ganhou importância progressiva na cidade de Lisboa. Sendo inventadas e tendo suas origens ligadas a um contexto sócio-histórico específico, alcançaram uma certa regularidade anual. Tiveram cerca de cinquenta edições desde sua criação, com exceção de algumas interrupções, como na conjuntura marcada pela Segunda Guerra Mundial, no período entre 1941 e 1946 (MELO, 2003: 57).

Atualmente, a Empresa municipal de Gestão de Equipamentos e Animação Cultural (EGEAC) ligada à Câmara Municipal de Lisboa é o órgão que organiza, financia e dá cumprimento aos regulamentos. No entanto, são os grupos restritos de vizinhos que organizam as festas e se inserem

em associações e instituições formalizadas. Tais redes de solidariedade e vizinhança que se mobilizam para a organização de festas de ruas são recorrentes na cidade de Lisboa (CORDEIRO, 2001: 13).

Seus limites não se restringiram à cidade de Lisboa. As marchas desenharam um certo modelo que se estendeu à realização de outras marchas, organizadas sem muita regularidade, nos concelhos contíguos à capital, e mesmo em outros municípios. Além disso, as marchas de Lisboa, em alguns casos, também se apresentam fora dos festejos de junho, e mesmo fora do país.

Apresentando um modelo consolidado, as marchas populares se configuram a partir de interações sociais diferenciadas em dois momentos: o arraial e a marcha descritos por Cordeiro (CORDEIRO, 1997: 297-301). O *arraial* caracteriza-se pelas ruas enfeitadas, especialmente decoradas, com música, comida e bebida, abrindo-se como um convite aos moradores de outros bairros, aos turistas, a todos que ali passem. A *marcha* consiste no desfile de quarenta e oito componentes que cantam, dançam e marcham com temas e músicas evocativas do imaginário popular da cidade, criando uma determinada imagem do bairro – como, por exemplo, “a Bica dos aguadeiros e dos vendedores ambulantes”, para dar o exemplo do bairro da Bica estudado pela autora. Caracterizados com figurinos identificadores da especificidade de seu bairro, desenvolvem coreografias pelas ruas da cidade. Os temas desenvolvidos são cinco deles obrigatórios, comuns a todos os bairros: a cidade, a coletividade e os três santos populares enquanto os demais sete temas representam a singularidade de cada bairro, enfim signos que identificam o seu território e que recorrentemente aparecem. A motivação que anima a preparação da marcha, a mobilização de recursos financeiros e esforços é incomparavelmente maior do que o arraial.

Os arraiais correspondem aos espaços apropriados localmente, às ruas vizinhas, aos limites (sempre fluidos) dos bairros a que correspondem, às associações a que se ligam. O cortejo no desfile das marchas populares inclui espaços distintos. O “Ensaio Geral” é a apresentação que se dá no âmbito do bairro, normalmente é o dia em que se dá a “volta ao

Bairro”. Nesse trajeto, os marchantes percorrem lentamente as suas principais ruas durante mais de uma hora onde acabam por se misturar a amigos e vizinhos.

O desfile na “Avenida da Liberdade”³ na véspera do dia de Santo Antônio, na noite do dia 12 de junho, é a primeira exibição pública. É transmitida em riqueza de detalhes ao vivo pela televisão. As pessoas se dispõem lateralmente à avenida. Vão algumas horas antes para conseguir um lugar na primeira fila junto à separação entre a avenida e a calçada. Os marchantes concentram-se no topo da Avenida. A descida dura cerca de duas horas. Se faz lentamente, apresentando apenas duas das “marcações” ou coreografias, com alguns momentos de pausa. Em frente à tribuna do júri e das entidades oficiais se exibem por mais tempo. Nesse dia, as marchas são apreciadas globalmente por cada um dos membros do júri, tendo em conta a sua “espetacularidade”.

Há também a apresentação no “Pavilhão”, um local fechado e circular usado para concertos e shows diversos durante o ano. Nesse local, em três noites intercaladas, as marchas se apresentam com o total das suas marcações e concorrem com outras marchas de bairros. Conforme descreve Cordeiro, as diferentes marchas se distribuem por todas as bancadas da geral, segurando os seus cartazes, panos pintados. Estão ali para ver e aplaudir sua marcha (CORDEIRO, 1997: 304). O júri é composto por oito integrantes: um coreógrafo que faz a apreciação das marcações; um artista plástico, que faz a apreciação da cenografia; um figurinista/estilista para apreciação do figurino; um escritor, para as letras; um músico, para a música; dois para apreciação de cada marcha na generalidade e um presidente de júri. A classificação das marchas resulta do somatório dos pontos atribuídos na exibição no desfile na Avenida da Liberdade e no Pavilhão Atlântico.

Cordeiro sugere que as festas dos santos de junho em Lisboa assinalam hoje, no ritmo⁴ anual da vida moderna, urbana, a nova entrada, não da primavera – como o entrudo – mas sim do verão, como prenúncio desse período de descanso anual, de desertificação das cidades e hibernação das suas principais atividades, provocadas pelo êxodo estival dos seus habitantes (CORDEIRO,

1997: 248). Em junho, mês que antecede as férias, cortejos cintilantes percorrem a Avenida da Liberdade, concursos entre famílias ou grupos mais alargados – como as referidas sociedades atribuíam prêmios aos vencedores (CORDEIRO, 1997: 248). A autora afirma que, sobretudo nas duas grandes cidades de Portugal – Lisboa e Porto – surgiram expressões e festas encabeçadas pelas camadas urbanas mais prósperas. Praticadas em teatros, hotéis e sociedades carnavalescas, publicizadas pela Associação da Imprensa, elas rapidamente se expandiram por toda a cidade.

No conjunto mais amplo das festas dos santos em Lisboa, as chamadas marchas dos bairros populares, ainda que em proporções consideravelmente distintas, mobilizam anualmente grande número de pessoas, sendo o momento festivo mais importante do bairro e de toda uma cidade (CORDEIRO, 2001: 4). Desse modo, permaneceram significativas ao longo do século XX para, nos últimos anos, ganharem uma “espetacularidade” mais local, implementando um modelo de cortejo junino não apenas em Lisboa, mas em alguns poucos municípios de Portugal.

O CIRCUITO DAS MARCHAS NA ATUALIDADE

Os preparativos para os arraiais juninos lisboetas começam a se fazer notar nos bairros da cidade em meados de abril, quando se realizam as primeiras reuniões para organizar os preparativos para as marchas daquele ano e que terão lugar no mês de junho.

As coletividades, com poucos recursos financeiros, mantêm atividades recreativas esparsas. Elas são mobilizadas em torno da marcha apenas a partir dos meses de março até junho. No mês de junho, suas apresentações se espalham no decorrer de três semanas. Nesses três meses que antecedem as festas dos santos, as coletividades passam a organizar atividades mais freqüentes. O “arraial” caracteriza-se pelas ruas enfeitadas, especialmente decoradas, com música, comida e bebida, abrindo-se como um convite aos moradores de outros bairros, aos turistas, a todos que ali passem. O arraial situa o bairro dentro de uma espécie de geografia afetiva da cidade. Os arraiais correspondem aos espaços

apropriados localmente, às ruas vizinhas, aos limites (sempre fluidos) dos bairros a que correspondem, às associações a que se ligam

No ano de 2007 havia 20 marchas⁵ inscritas para participarem dos concursos. A “marcha” consiste no desfile de quarenta e oito componentes que cantam, dançam e marcham com “temas” e músicas evocativas do imaginário popular da cidade⁶, criando uma determinada imagem do bairro – como, por exemplo, “a Bica dos aguadeiros e dos vendedores ambulantes”, para dar o exemplo deste bairro popular. Cordeiro indica que os “temas” se baseiam em imagens invocadoras do rio, do mar, de chafarizes e fontes, da pesca, dos marinheiros. Entretanto, inspiram múltiplas variações. As diversidades se estruturam, em última análise, em torno da divisão do trabalho: os saloios da terra em oposição aos pescadores, às varinas, aos marinheiros, aos aguadeiros. E a variedade se exprime também na distinção dos bairros “ribeirinhos” e os “interiores” (mais próximos das searas e hortas). Os bairros ribeirinhos, tidos como lugares onde nasceu a cidade, ou seja, mais próximos da colina onde se situa o Castelo de São Jorge (como Alfama, Mouraria e Castelo) ocupam um lugar destacado na hierarquia, visível na pontuação das marchas (Cordeiro, 1997: 250).

Além dos marchantes, a coletividade compõe-se de um grupo de músicos com instrumentos de metais e caixa. O grupo é chamado de “cavalinho”. Há ainda um porta-estandarte. Um casal de famosos artistas é convidado por cada marcha para figurarem como padrinhos. Mas o principal organizador de cada marcha é o “ensaiador”, o responsável pelo “tema”, “coreografia” e “realização da marcha”.

Caracterizados com figurinos que representam a especificidade de seu bairro, desenvolvem temas que refletem essa imagem construída do bairro. Os “temas” desenvolvidos são cinco deles obrigatórios, comuns a todos os bairros: a cidade, a coletividade e os três santos populares. Os demais sete temas representam a singularidade de cada bairro e identificam o seu território. A motivação que anima a preparação da marcha e a mobilização de recursos financeiros e esforços são incomparavelmente maiores do que no arraial. Entretanto, nos

últimos anos, as coletividades de bairro têm encontrado dificuldade em recrutarem os 48 jovens necessários para comporem a coreografia das marchas.

Os ensaios acontecem entre os meses de abril e maio, depois que os jovens já se inscreveram para participar da marcha do ano. Os eventos são realizados na sede do clube, ou em espaços livres, como estacionamentos e terrenos vazios próximos. Neles, os mais velhos tentam criar um ambiente amistoso e também comprometido com a marcha do ano. Os marchantes são estimulados pelo ensaiador a repetirem as letras e a se animarem com os movimentos coreográficos.

Essa coesão, representada na idéia do bairro onde todos se conhecem e onde reina a solidariedade, contrasta com a dificuldade em encontrar pessoas que se interessem em participar das marchas e na dificuldade em ensaiá-los, pois grande parte dos participantes não tem a marcha como prioridade. Os jovens ligam-se, com mais frequência, a outras atividades no bairro e fora dele.

O “Ensaio Geral” é a apresentação pública que se dá no âmbito do bairro. Esse evento, que acontece em maio, é de apresentação da marcha para os moradores do bairro. Eles se apertam nas janelas e nas calçadas para verem as roupas, as músicas e as danças preparadas para aquele ano. É interessante notar que os temas desenvolvidos são sempre os mesmos. O bairro da Bica sempre representará “a Bica dos aguadeiros e dos vendedores ambulantes”. Mas o desenvolvimento do tema pode ganhar variações criativas, como os fadistas homenageados pela Bica em 2007. Essa capacidade de inovar enche de expectativas aqueles que lá estão para assistir.

No ano de 2007, a “volta ao bairro” aconteceu no último fim-de-semana de maio. O trajeto começou na rua de São Paulo, os marchantes percorreram lentamente a rua principal da Bica, a do “ascensor da Bica”. Nesse percurso, foram cumprimentados, aplaudidos e interpelados pelos moradores. No início, mantiveram sua formação em uma fila indiana seguindo a ordem dos respectivos pares. Concentrados, cantavam a marcha preparada para aquele ano, que homenageava os fadistas que nasceram na Bica.

O evento que começou muito organizado, depois de 30 minutos, já dispersava seus

integrantes, que acabaram por se misturar a amigos e vizinhos. O trajeto que acompanhei da marcha da Bica retornou ao ponto de origem quase três horas mais tarde.

Na semana seguinte, aconteceria a apresentação no “Pavilhão Atlântico”, um local fechado e circular usado para concertos e shows diversos durante o ano, localizado na parte moderna da cidade, o “Parque das Nações”⁷. As apresentações no Pavilhão, são divididas em três noites⁸. O público tem acesso a elas por meio da compra de ingressos, vendidos em lojas e no próprio local a 5 euros.

Cada marcha apresenta-se uma única vez, tendo cerca de 20 minutos para apresentar suas “marcações”. Assisti a esse evento, junto à Bica. É de longe, algo muito distinto do que poderia imaginar. Reunidos em uma casa de shows, as pessoas se agrupam com as suas coletividades. Sentam lado a lado. Algumas usam camisetas padronizadas. Gritam frases em coro, como uma torcida organizada: “ié, ié, ié, a Bica é o que é”. As diferentes marchas se distribuem por todas as “bancadas da geral”, segurando os seus cartazes e “panos pintados”. Estão ali para ver e aplaudir sua marcha (CORDEIRO, 1997: 304).

O júri é composto por oito integrantes: um coreógrafo que faz a apreciação das “marcações”, ou coreografias; um artista plástico, que faz a apreciação da cenografia; um figurinista/estilista para apreciação do figurino; um escritor, para as letras; um músico, para a música; dois para apreciação de cada marcha “na generalidade” e um presidente de júri. A classificação das marchas resulta do somatório dos pontos atribuídos na exibição no desfile no Pavilhão Atlântico e também de um quesito que será avaliado, posteriormente, no desfile que terá lugar na Avenida da Liberdade.

O desfile na “Avenida da Liberdade” na véspera do dia de Santo Antônio, na noite do dia 12 de junho, é a exibição pública mais importante. É transmitida em riqueza de detalhes ao vivo pela emissora pública de televisão, a RTP.

Um público diverso, composto por velhos, jovens e crianças, se dispõe lateralmente na Avenida. Chegam algumas horas antes para conseguir um lugar na primeira fila junto à grade que separa entre a rua e a calçada. Os marchantes concentram-se no topo da Avenida. Seu cortejo

se faz lentamente, apresentando apenas duas das “marcações” ou coreografias, com alguns momentos de pausa. A unidade interna dada pelos limites da rua, cercada por grades, separa os que passam daqueles que assistem.

Os componentes das marchas entoam seus cantos (que quase não são ouvidos, devido à enorme concentração de pessoas). Caminham, linearmente apresentando suas coreografias, como as danças com os arcos, por um período longo de tempo, que pode durar até duas horas. Em frente à tribuna do júri e das entidades oficiais, localizada em dois pontos mais ao centro da Avenida, se exibem por mais tempo. Nesse dia, as marchas são apreciadas globalmente por cada um dos membros do júri, tendo em conta a sua “espetacularidade”, categoria de julgamento que leva em conta a receptividade do público.

Atualmente, a Empresa municipal de Gestão de Equipamentos e Animação Cultural (EGEAC) ligada à Câmara Municipal de Lisboa é o órgão que organiza, financia e dá cumprimento aos regulamentos. No entanto, são os grupos restritos de vizinhos que organizam as festas e se inserem em associações e instituições formalizadas, se vinculando a esse órgão unicamente para receber os subsídios anuais para a realização da marcha.

Tais redes de solidariedade e vizinhança se mobilizam em torno da organização de festas de ruas, recorrentes na cidade de Lisboa (CORDEIRO, 2001: 13). Seus limites não se restringem à cidade. E, desse modo, as marchas desenharam um certo modelo que se estendeu à realização de outras marchas, organizadas sem muita regularidade, nos conselhos contíguos à capital, e mesmo em outros municípios. Além disso, em alguns casos, também se apresentam fora dos festejos de junho, e, raramente, fora do país. Sua atuação em outras cidades portuguesas é tida como cópias mal sucedidas.

Nota-se, desse modo, que um movimento interno gradual que começou, em abril, com os pequenos eventos nos bairros, segue com os ensaios nos dois meses que antecedem à apresentação. Apresentam-se competitivamente no Pavilhão, nobre casa de shows, situada na parte nova da cidade. E, por fim, o cortejo ganha o espaço da Avenida da Liberdade, recriando a idéia de bairro tradicional e coeso.

Em 2013, junto aos intercâmbios estabelecidos

entre diversos países, as Marchas Populares de Lisboa se apresentaram buscando alcançar uma “dimensão internacional” ao promoverem o encontro cultural e o cruzamento das tradições populares locais com outras festividades do mundo, a partir da inclusão de representantes de outros países como Macau com a atuação da Associação Desportiva e de Leões Acordado Lo Leong, e o Japão que trouxe, pela primeira vez à Avenida da Liberdade, a dança folclórica japonesa.

FESTAS PARA SEREM VIVIDAS – O CORTEJO, A UNIÃO E A EXPANSÃO DOS GRUPOS

A festa perfaz um ciclo anual de progressiva expansão, do movimento dos “bairros ao centro”, e de uma auto representação da Lisboa “autêntica”. Ocupam o espaço das ruas centrais em direção à celebração e à própria invenção criativa e expressiva da cidade e nos aproxima da construção de determinadas formulações das sensibilidades urbanas.

A marcha segue um modelo inspirado nos cortejos, procissões, romarias, onde anda-se pelas ruas, se exibindo. Isso acontece desde os ensaios gerais, que antecedem os desfiles, seja nas ruas dos bairros de Lisboa, onde se organizam as marchas. Nesses espaços, expõem-se e comemoram. As interações vivenciadas em um longo calendário festivo se estendem durante meses em torno da preparação e dos ensaios.

O desfile/marcha, entretanto, propõe um enquadramento espaço-temporal específico, capaz de promover uma determinada sociabilidade da festa, vivida especialmente e potencializada nesse evento. O “cortejo” cria molduras de imagem e sensibilidades da cidade. Ao lidar com o fluxo no espaço constitui uma forma significativa privilegiada de apropriação das ruas onde quem desfila quer se conceber sendo visto e quem assiste quer olhar e se conceber sendo parte dessa relação.

Há aqueles que desfilam, aqueles que visualmente os acompanham e participam, aqueles que os avaliam. Todos integram a festa. No momento do desfile, marcam-se espaços diferenciados para quem é e quem não é da escola ou da marcha, ainda que essa separação

não seja estanque.

O modelo em formato de procissão – que reúne canto, dança e enredo/tema – integra uma unidade interna dentro do cortejo linear, mas não está restrito a seus limites. Extrapola, para ser vivido também por aqueles que estão de fora, que participam cantando, dançando, observando e aplaudindo. No cortejo, os sujeitos vivem o espetáculo. Mesmo quem não está presente pode acompanhar o evento por meio de transmissão ao vivo feita em canais públicos de televisão.

“O TEJO NASCEU NA BICA”¹⁰

Mas afinal, o que as marchas dizem sobre a cidade? O que essas festas querem comentar? Que sensibilidades são apresentadas?

Simmel é importante referencial ao trazer pioneiramente essa questão em termos sociológicos no ano de 1902. Problematizando “a metrópole e a vida mental”, o autor tratava do fenômeno urbano cotejado pelo ponto de vista do indivíduo submetido à experiência moderna da cidade. Como seria sua reação diante de tantos impulsos propiciados pela vida multi-orientada que o contexto urbano oferecia? Simmel destaca o embotamento da capacidade de distinguir, a que ele chama de atitude “blasé”.

A atitude blasé resulta em primeiro lugar dos estímulos contrastantes que, em rápidas mudanças e compressão concentrada são impostos aos nervos. (...) Uma vida em perseguição desregrada ao prazer torna uma pessoa blasé porque agita seus nervos até seu ponto de mais forte reatividade por um tempo tão longo que eles finalmente cessam completamente de reagir. (...) A essência da atitude blasé consiste no embotamento do poder de discriminar. (SIMMEL, 1976: 16)

Ao imaginar a cidade de Simmel, do início do século XX, vem à mente uma multidão circulando pelas ruas, atraída por vitrines das lojas, deslocando-se entre o vai e vem dos bondes elétricos. Essa imagem é simultaneamente assustadora e atraente. A representação do sujeito na cidade, com suas várias opções, se mistura à vulnerabilidade a todo tipo de estímulo.

A partir da experiência dos sujeitos nas ruas das cidades, intelectuais, literatos e poetas falaram

de suas múltiplas sensibilidades. Destacam-se as análises da atitude blasé (SIMMEL, 1976) e do flâneur, de Baudelaire, problematizado por Benjamin (1989). Benjamin, por sua vez, identifica o flâneur como aquele sujeito, que sem ter lugar específico, transita entre vários mundos. A percepção que o flâneur tem da cidade é simultaneamente privilegiada e distanciada. O flâneur, em resposta aos inúmeros estímulos e ritmo desenfreado do mundo moderno, propõe a imersão na experiência de choque.

Quanto maior é a participação do fator de choque em cada uma das impressões, tanto mais constante deve ser a presença do consciente no interesse em proteger contra os estímulos; quanto maior for o êxito com que ele operar, tanto menos essas impressões serão incorporadas à experiência, e tanto mais corresponderão ao conceito de vivência. (BENJAMIN, 1989: 111)

No estudo da experiência urbana analisada pelos autores, os sujeitos, multiplamente estimulados, vivenciariam choques que teriam efeitos importantes em seus modos de sentir a cidade. Vianna contrasta a atitude blasé de Simmel com a ternura de Fernando Pessoa na Lisboa do início do século XX.

Talvez essa arte tenha um nome ou uma chave: ternura. Fernando Pessoa, em seus instantes mais otimistas, nos propõe uma antropologia terna, que parta do princípio de que somos transeuntes “de tudo”, de que nada nos diz nada, e de que muitas vezes “é um tédio de nojo” que nos liga a nossos semelhantes, mas que possa, apesar de tudo, criar um espaço de compreensão do modo de vida e da visão do mundo dos outros. (VIANNA, 1999: 118)

À ternura de Pessoa pelo transeunte que passa (Vianna, 1999), à indiferença polida e blasé do sujeito na metrópole de Simmel, Cordeiro (2006) acrescenta, com base na literatura de Norberto de Araújo, “a paixão incondicional, o amor quase sagrado do nativo de Lisboa pelo pitoresco das suas ruas e a humildade das suas gentes” (2006: 157).

Cordeiro chama atenção para a importância que Norberto de Araújo¹¹ dá à vida de rua e

do bairrismo como sinônimo de autêntico e tradicional (CORDEIRO, 2006: 151). O autor se dedica ao conhecimento concreto dos lugares da cidade – bairros e lugares em que se destaca a insistente referência às festas dos santos populares, com envolvimento pessoal na produção dos concursos, espetáculos e desfiles. O autor as considerava como o momento alto do povo da cidade de Lisboa, com as suas marchas dos bairros de 1934 e 1935, tendo o cuidado de identificá-las bairro a bairro.

Desse modo, Cordeiro nos faz perceber um ponto fundamental para a compreensão do modo em que se narra os bairros lisboetas na literatura local. Ela indica que a maioria dos autores que compõem os chamados estudos de olisipografia, estudos voltados para a formação sócio-histórica da cidade de Lisboa, valorizavam uma certa idéia de cidade “popular, bairrista, pitoresca”.

Do ponto de vista da performance das marchas, em Lisboa, também presenciamos o bairro dos aguadeiros, o bairro dos operários. Nas marchas, há a representação dos bairros como unidades morais da cidade. Trago exemplos de marchas do ano de 2007: “Alfama é um bailado” (marcha de Alfama); “O Tejo nasceu na Bica” (marcha da Bica); “O meu santo é de Carnide” (marcha de Carnide). Em Lisboa, a marcha da Bica de 2007 trazia os versos “Por isso é que a minha rua/ é de todas a mais rica/ Pois alguém ouviu a lua/ A jurar de rua em rua/ Que o Tejo nasceu na Bica”.

O desfile das marchas, concentrou-se na representação das unidades dos grupos de bairros, do pitoresco, como que resistindo, criativamente, à atitude blasé da experiência urbana moderna. Quero chamar atenção para o fato de que os processos de estruturação das marchas populares, ao longo do século XX, mantiveram vínculos orgânicos com a formação social da cidade de Lisboa que as abrigou. De modo sucinto, as marchas populares ganharam progressiva representatividade local e nacional, propiciando em seu interior, formas de integração e expressão das mudanças sociais da cidade moderna e diversa. Associam-se intimamente a determinadas conjunturas sócio-culturais de construção de identidades urbanas, se caracterizando como emblemática de uma festa lisboeta e de uma “imagem nacional”. Propiciaram

a formação de um modelo associativo festivo que teve como base as associações voluntárias – os grupos sócio-recreativos conhecidos como ranchos (ranchos folclóricos em Lisboa) e caracterizaram-se por articular redes complexas de convívio, cujo contexto interacional diverso tem os grupos de “bairros” ou “comunidades” como núcleos urbanos promotores de encontros sociais. As marchas como modelo festivo, ainda que tenham tomado feições distintas ao longo dos anos, apresentam mecanismos de celebração das unidades urbanas, em um processo permanente de construção dos “bairros”, tipos e personagens “tradicionais” na cidade, e criando meios de significá-lo.

BIBLIOGRAFIA

- BAROJA, Carlo. *Le Carnaval*. Paris: Ed. Gallimard, 1979.
- BANJAMIN, Walter. *Obras Escolhidas III: Charles Baudelaire, um lírico no auge do capitalismo*. São Paulo: Brasiliense, 1989.
- CORDEIRO, Graça Índias. “Territórios e identidade sobre escalas de organização sócio-espacial num bairro de Lisboa”. In: *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro: FGV, 2001.
- _____. *Um lugar na cidade: cotidiano, memória e representação no bairro da Bica*. Lisboa: Dom Quixote, 1997.
- GOFFMAN, Erving. *Frame Analysis*. An essay on the organization of experience. New York: Harper & Row, 1974.
- MELO, Daniel. “Os desfiles das nações”. In: *História*, n.57. junho de 2003. pp. 50-57.
- _____. *Salazarismo e cultura popular (1933-1958)*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2001.
- OLIVEIRA, Ernesto Veiga de. *Festividades cíclicas em Portugal*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1995.
- SIMMEL, Georg. “A metrópole e a vida mental”. In: _____. *O Fenômeno Urbano*. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.
- VIANNA, Hermano. “Ternura e atitude blasé na Lisboa de Pessoa e na Metrópole de Simmel”. In: *Antropologia Urbana: cultura e sociedade no Brasil e em Portugal*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

Notas

1 “Frame” aqui traduzido por “enquadramento” é uma noção utilizada por Bateson e rerepresentada por Goffman. O “frame” é uma “definição de situação” ligada aos princípios de organização que orientam eventos e ao envolvimento subjetivo com eles. A “análise do enquadramento” é um slogan para analisar a organização da experiência nesses termos (GOFFMAN, 1986: 11).

2 O Parque Mayer foi inaugurado em 15/6/1922, substituindo e incorporando a função lúdica da Feira de Agosto (criada em 1908, na Rotunda), uma das últimas “feiras típicas” da capital, com petiscos, comércio e diversões. Inicialmente apresentou-se em instalações precárias de madeira (“barracas”), mas situava-se numa zona mais central e frequentada. Com o tempo, transformar-se-ia num moderno e popular recinto de diversões ao ar livre, pretendendo emular o que se fazia em Paris (Luna-Park, Magic-City), Madrid (Retiro), Barcelona (Grande Parque), Sevilha, etc. (...). Mais tarde, esta componente seria ampliada e aperfeiçoada pela Feira Popular de Lisboa (1943). Entre as diversões que passaram no Parque Mayer destacam-se as “barracas de tiros”, os bailes (de fim-de-semana, ou de Carnaval), os circos Royal, El Dorado e Luftman, as “barracas” do “Pôrto de Lisboa” (miniatura animada da Ribeira) ou de “fenómenos” como a “mulher transparente” e a “mulher-sereia” e as pulgas amestradas, o labirinto e a roleta diabólica, a laranjinha, as “variedades”, o jogo do quino, o jogo clandestino (para os mais aventureiros), os carrosséis e os fantoches, o Pavilhão Infantil, os “carrinhos de choque”, a patinagem, os combates de boxe, a luta greco-romana e a luta livre.

3 A Avenida da Liberdade foi construída em 1879-82. Tornou-se um centro de cortejos, festividades e manifestações. A Avenida liga os Restauradores à Praça do Marquês de Pombal. É a principal avenida da cidade, ladeada de hotéis de luxo, lojas, alguns cafés, teatros, escritórios.

4 Os calendários escolares, de trabalho e as férias acompanham momentos sociais distintos nesses dois países localizados em hemisférios opostos. As festas se aderem a ciclos do ano, remetendo a um “tempo” no calendário anual. O tempo do calendário, submetido aos ritmos do universo e frequentemente aliado aos sistemas sociais dos trabalhos e das festas, é totalmente social.

5 Marcha da Mouraria, Marcha dos Olivais, Marcha do Alto do Pina, Marcha de Alcântara, Marcha da Bica, Marcha de Marvila, Marcha de Alfama, Marcha do Bairro Alto, Marcha da Graça, Marcha do Beato, Marcha de São Vicente, Marcha da Madragoa, Marcha de Campolide, Marcha de Benfica, Marcha da Bela

Flor, Marcha do Lumiar, Marcha de Santa Engrácia, Marcha do Castelo, Marcha de Carnide, Marcha da Ajuda.

6 O tema resulta da representação do bairro no passado e de elementos significativos de sua paisagem. São utilizadas imagens de monumentos, de aspectos do estilo arquitetônico, aspectos estereotipados como os “trajes típicos” que permitam ao observador identificar o bairro facilmente.

7 O Parque das Nações é a área da cidade de Lisboa especialmente projetada para a Exposição Mundial de 1998. Esta área engloba equipamentos de arquitetura arrojada como a Gare do Oriente, o Pavilhão Atlântico e o Museu de Ciência e Tecnologia, entre outros. Tornou-se um centro de atividades culturais e um novo bairro da cidade com cerca de 20000 habitantes.

8 Em 2007, o evento aconteceu nas noites dos dias 1, 2 e 3 de junho, entre as 21h até as 24h.

9 A Avenida da Liberdade foi construída em 1879-82. Tornou-se um centro de cortejos, festividades e manifestações. A Avenida liga os Restauradores à Praça do Marquês de Pombal. É a principal avenida da cidade, ladeada de hotéis de luxo, lojas, alguns cafés, teatros, escritórios.

10 Marcha da Bica, 2007.

11 Norberto de Araújo (1889-1952) foi um importante ensaísta, jornalista, ficcionista, poeta popular português. Se destacou também por participar ativamente do modelo de concurso das “marchas bairristas”. A autora analisa o livro chamado “Peregrinações”, quinze jornadas-livro publicados entre 1938 e 1939, de Norberto de Araújo. O autor propôs uma espécie de guia “num sentido bairrista”, enfatizando certos aspectos da cidade, com o objetivo de alimentar uma identificação afetiva e sentimental com ela (Cordeiro, 2006: 146).

Do início ao fim: mediação e associativismo a partir do caso Nikkei em Uberlândia*

Alessandra Siqueira Barreto**
Felipe de Oliveira e Silva***

Resumo

Este artigo apresenta a possibilidade de compreendermos o universo do associativismo imigrante e de descendentes por meio do conceito de *mediação política e cultural*. Partindo da reflexão sobre a noção de *mediação*, buscamos contextualizar o material coletado e estudado junto a uma associação de descendentes de japoneses em Uberlândia (MG), e refletir acerca dos processos que fazem com que as formas de mediação e liderança de indivíduos-chaves sejam questionadas, traçando um quadro de suas possibilidades e limites nesse meio associativo.

Palavras-chave: mediação, associativismo, cultura, imigrantes

From the beginning to the end: mediation and associativism from the Nikkei's case in Uberlândia

Abstract

This paper presents the possibility to understand the universe of immigrants' associations and their descendants associations using the concept of political and cultural mediation. Starting from the reflection on the notion of mediation, we try to contextualize the material collected from Japanese descendents in Uberlândia (MG), and to reflect on the critical forms of mediation and leadership by key individuals, tracing a picture of its possibilities and limits in this case.

Keywords: mediation, associativism, culture, immigrants

O conceito de *mediação* tem sido utilizado por pesquisadores das mais diversas áreas. A intensificação de seu uso a partir de uma associação com as possibilidades de regulação e intervenção social, assim como a criação de um campo de atuação e de profissionalização, nos impõe a necessidade de refletirmos e reavaliarmos o conceito. Sociólogos, antropólogos, educadores, advogados, cientistas políticos, gestores, jovens de bairros populares, mães, dentre outros, trazem a mediação à cena acadêmica e política, como mediadores em órgãos e entidades públicas, agências multilaterais, ONGs, escolas, associações e bairros sociais¹.

A cidade, o meio urbano, traz de forma marcante essa dimensão à ordem do dia por meio da gestão urbana da diversidade social e cultural, da segregação socioespacial, dos processos e

negociações que envolvem remodelamento e planejamento urbano, enfatizando a presença do poder público na relação com os seus habitantes; assim como as alternativas coletivas por meio das formas de associativismo e de movimentos sociais lançam luz sobre a mediação em termos do contato e da construção da proximidade entre indivíduos, coletivos e Estado. Nesse sentido, a mediação constitui um tipo de atividade que privilegia uma relação social que opera com a aproximação, a participação e com a negociação, assumindo-se, dessa forma, o conflito como parte constitutiva das sociedades e a negociação como um desdobramento presente nas mais variadas formas de relações sociais.

Na gestão da diversidade, os bairros sociais, os subúrbios e as margens da cidade tornaram-se focos dessas políticas que visam uma espécie de

* Este artigo foi desenvolvido graças ao apoio financeiro concedido pelo CNPq.

** Doutora em Antropologia (PPGAS/MN/UFRJ), Professora do Departamento de Antropologia e do PPGA/UFF. E-mail: asbarreto@id.uff.br

*** Mestre em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Uberlândia. Professor da Secretaria do Estado da Educação de Minas Gerais. E-mail: felipewavemaster@gmail.com

reconciliação entre indivíduo e sociedade, cuja face mais notória passa a ser a da resolução dos conflitos e a garantia de pertença. Tal face vai sendo construída a partir da singularidade das configurações sociohistóricas de cada país, mas a questão da imigração e do lugar dos imigrantes e seus descendentes nessas sociedades toma cada vez mais espaço no cenário público.

D'autant que, dans le même temps, la politique de la ville évolue vers une nouvelle approche du traitement des problèmes, non plus en termes de handicaps à résorber, mais de ressources cachées à valoriser. Cette nouvelle approche se traduit par la recherche d'interlocuteurs locaux et la reconnaissance du rôle des habitants pour lutter contre l'exclusion. La connaissance du « milieu » pour pouvoir s'y appuyer, devient la base indispensable de toute action de « développement » dans les quartiers d'habitat social. L'appartenance est valorisée pour favoriser une relation « sensible ». Dans cette optique, le monde associatif est invité à se mobiliser. De nombreux habitants jouent aussi une fonction d'intermédiaires. Apparaissent, à partir du début des années 1980, en particulier dans les quartiers à forte population immigrée, des personnes-relais (cf. 3.3 -La médiation sociale et culturelle), essentiellement des femmes, qui jouent un rôle croissant dans l'interface entre ces populations, voire les populations françaises défavorisées, d'une part, et les représentants de l'administration d'autre part. Par leur connaissance du quartier et de ses habitants, elles s'affirment progressivement aux yeux des professionnels du social et des administrations comme les interlocuteurs recherchés. Ainsi, les acteurs « issus du quartier », les travailleurs sociaux issus de l'immigration, se multiplient. (Ferre, 2002, p.7)

Os imigrantes e seus descendentes parecem então surgir como um *outro* que, no processo de integração à sociedade, ficaram em sua grande maioria apartados em áreas específicas da cidade, corroborando uma associação entre discriminação econômica e étnica /cultural, cuja “invisibilidade” parece ter sido um dos efeitos produzidos por esse processo. O discurso

pela igualdade, mas reafirmando o direito à diversidade, como o exemplo do modelo francês, tem desdobramentos no meio urbano como enfatiza a citação acima, e acaba por dissimular situações de exclusão e permitir o aparecimento de posições que, utilizando o mesmo argumento a partir da ideia de uma irreducibilidade das diferenças culturais, tem cada vez mais fomentado o preconceito e a segregação (Stolcke, 1997). No entanto, suas conseqüências não ficam restritas às áreas periféricas ou às populações imigrantes, e o outro lado da moeda pode ser percebido na institucionalização de processos de (re)valorização de laços sociais quer através de iniciativas voluntárias de grupos e coletividades, quer através de políticas públicas para a resolução de conflitos, para integração nas escolas locais, para a reintegração da família, entre outros².

Quer essa dimensão da mediação reflita a administração de um tipo de justiça social atribuída à prática da mediação como resolução de pequenos conflitos no seio das famílias, nos bairros populares, entre vizinhos; quer se manifeste como uma política de governo para a integração desses “outros”, o litígio parecer tornar-se o centro da atenção e as relações sociais passam a ser vistas a partir da lente do conflito permanente e do tornar possível alguma paz, alguma harmonia (Bonafe-Schmitt, 2006). Reabilitar, harmonizar, ressocializar **são palavras** recorrentemente utilizadas nos mais diferentes trabalhos, lado a lado com a noção de mediação. Pressupõe-se, portanto, um cenário de perda e escassez dos vínculos sociais e de laços de solidariedade, onde um ator em especial (em muitos casos, externo) é convocado a restabelecer a ordem.

No entanto, há mais na mediação do que uma prática compensatória. Ela é uma atividade constitutiva do dia a dia dos indivíduos no mundo contemporâneo. Assim, a compreensão da mediação a partir de diferentes níveis, nos permite ressaltar a *mediação social* e comunitária tanto quanto a sua dimensão cultural. A *mediação cultural* põe em relevo o lugar do *broker* realizando uma crítica ao entendimento deste como alguém que simplesmente faz a intermediação entre a cultura popular ou local e os níveis nacional e internacional, conferindo relevo aos mediadores como inovadores na

comunidade local, enfatizando contextos de mudança econômica e social e como esses atores estabelecem e reordenam significados sociais (Peace, 1998; Brown, 1992; Gershon, 2006)³.

Apesar das divergências, parece predominar, na maioria dos trabalhos que tocam de alguma forma na noção de mediação, uma elaboração minimamente consensual de que esta implica, em graus variados, em uma (re)valorização do associativismo ou da ação visando um coletivo. Enquanto alguns estudos vão apresentar uma leitura sob o foco da *mediação social* como mais institucional, outros enfatizarão a *mediação comunitária* a partir do engajamento voluntário dos indivíduos em causas-situações que o atinjam, em um processo de tomada do poder de resolução, de ação e transformação (Bonafé-Schmitt, 1992; Freynet, 1995; Bondu, 1998; LeChaux e Meynier, 2000; entre outros). Enfim, os *cultural brokers* podem ser definidos, grosso modo, como indivíduos que (re)ligam ou (re) fazem a mediação entre grupos ou pessoas de diferentes *backgrounds* culturais a fim de reduzir os conflitos existentes ou estimular uma mudança, agindo assim no *between* das práticas de mediação. Nesse *between* da mediação, as entidades e associações que também são mediadores, criam suas próprias definições e nos fornecem seu olhar sobre o tema, enfatizando as matizes e os diferentes atores em cena, o poder da informação para os recém-chegados, os impactos da diferença cultural em suas vidas, as vicissitudes da integração. Apresentam ainda os mediadores como peças fundamentais nesse processo⁴.

There are two main ways that refugees are educated. One is through the media and omni-present advertising. The second is through cultural brokers — schoolteachers, caseworkers, public health nurses, and American friends who may teach them to make intentional decisions about what to accept and what to reject in America. Cultural brokers help ease people into each other's cultures. Foucault wrote that "information is power." Cultural brokers give newcomers information that directly translates into power. [...] Every newcomer needs someone who knows how to get things done locally. Communities

are nuanced cultures, and the nuances are precisely what newcomers need help with. One aspect of being a cultural broker is being an introducer. Cultural brokers can attend every first meeting between a refugee and a caseworker, doctor, banker, or employer. Just being present as a supportive friend helps these first meetings, often filled with anxiety on all sides, go more smoothly. (Unitarian Universalist Association)⁵

A mediação, portanto, não deve ser analisada como categoria universal. Situa-la é imprescindível para a apreensão de suas modalidades e nuances. Algumas perguntas parecem que só são suficientemente respondidas na contextualização, a partir do recorte pautado nos atores envolvidos, no objeto da mediação, nas formas da relação. Nesse sentido, será na relação estreita entre imigração e mediação que procuramos colocar em destaque o processo de criação, tanto quanto da dissolução, de uma forma associativa criada por descendentes de japoneses no município de Uberlândia.

OS NIKKEI E A PRÁTICA ASSOCIATIVA

Ao longo da história da imigração japonesa no Brasil, encontramos uma vasta gama de classificações que os imigrantes receberam, tanto quanto à sua origem nacional, quanto à sua ascendência, à sua descendência, à sua atuação, à sua produção, enfim, todas as esferas de sua vida. Nas primeiras décadas do século XX, a maior parte dos imigrantes utilizava a autodenominação "japoneses" (*nihonjin*), pois assim fazia a maioria de seu grupo. Ao mesmo tempo, emergia fortemente o termo *Nissei* (que significa a segunda geração de japoneses), influenciado, sobretudo, pela sua aplicação entre os nipo-norte-americanos (Lesser, 2001, p.226). Quando, na década de 1930, a política brasileira anti-imperialista se aplicava para a reafirmação da identidade nacional (identidade brasileira), o termo "*nissei*"; ostensivamente norte-americano, foi abandonado em favor de "*danissei*", mas este último não foi muito aceito, caindo em desuso. Já na década de 1940, o termo "Nikkei" passou a distinguir os nipo-brasileiros tanto da geração imigrante quanto dos nipo-americanos (dos

Estados Unidos) (Lesser, 2008).

Nikkey ou Nikkei, independentemente da grafia que pode ser encontrada em diversas obras, é uma categoria que busca reunir os imigrantes japoneses e seus descendentes como um único grupo, passível de estudo e referência (Fukumoto, 1986; Lesser, 2003). Esses atores sociais que são reunidos pela categoria Nikkei nos chamam atenção por exercerem práticas associativas como forma de mediação com os conflitos ou necessidades junto à sociedade receptora.

A prática de se associar não era uma novidade para os japoneses. No próprio Japão, a constituição das famílias não se pautava exclusivamente por laços de consanguineidade, tampouco permaneceu assim na imigração. Como os acordos de imigração propunham a vinda de famílias aptas ao trabalho, diversas famílias foram compostas por terceiros, configurando assim “famílias extensas” (Handa, 1987). Essas famílias, de hábitos e costumes muito diferentes daqueles encontrados no Brasil, vinham com o intuito de enriquecer e voltar ao Japão. Tal objetivo é, no entanto, frustrado após a II Guerra Mundial, momento em que o Brasil passa a ser moradia definitiva de muitos desses japoneses imigrantes e de seus descendentes. Durante o período do início da imigração japonesa até o final da II Guerra Mundial, “os japoneses parecem ter sofridos os impactos de uma alienação por conta de uma segregação étnica, por serem uma minoria imigrante” (Tsuda, 2003, p. 124, tradução nossa). Foi em virtude da necessidade de se agrupar, que a prática associativa japonesa passou a ter importância.

Como apontou Ruth Cardoso ([1972]1995, p.113), a estrutura familiar japonesa obtinha sucesso enquanto unidade cooperativa e associativa, pois “estas unidades domésticas, recém-chegadas ao Brasil, mantiveram-se relativamente isoladas, dispersas nas colônias das fazendas”. Seu relativo isolamento favoreceu, em larga medida, a consolidação de unidades mais fortes que podiam mediar com maior facilidade os conflitos colocados, sobretudo, quanto à língua e costumes dos japoneses, que diferiam muito daqueles comuns no Brasil. Essa estratégia adotada pelos imigrantes e seus descendentes não era de todo inovadora, pois “a tradição de

associações remonta a outras formas muito antigas, variantes de associações com finalidades religiosas e recreativas” na sociedade japonesa (Cardoso, [1972]1995, p.110).

Dessa maneira, o que se pôde observar foi a constituição de associações mediadoras, com finalidades recreativas, comerciais, políticas ou esportivas no Brasil. A recorrência da prática associativa entre os japoneses e descendentes destacada pela bibliografia nos despertou o interesse pela Associação Nikkei de Uberlândia, por sua apropriação da categoria Nikkei e pelo entendimento de sua prática associativa.

A ASSOCIAÇÃO NIKKEI DE UBERLÂNDIA (ANIUDI)

A primeira colônia de japoneses no município de Uberlândia data de 1920, sendo uma comunidade no Bairro Brasil, que se consolidou ao redor de um templo xintoísta. Nas cercanias do templo, a colônia japonesa foi se formando, agregando algumas poucas famílias de Issei e Nissei (imigrantes em primeiro grau e segundo grau, respectivamente). Como em todo o processo inicial de migração japonesa no Brasil⁶, as condições de vida desses atores sociais não diferiam muito daquelas vivenciadas por seus pares rurais. Suas moradias eram casas geralmente feitas de alvenaria ou mesmo madeira, pintadas em cores vivas, com jardins bem cuidados e pequenas hortas. A colônia japonesa de Uberlândia permaneceu na mesma área por cerca de vinte anos. Com o acirramento da política de imigração internacional e da II Grande Guerra Mundial, a colônia encontrou sua extinção a partir dos primeiros anos da década de 1940. No período do Estado Novo, os imigrantes que ali ainda residiam foram perseguidos pelo Departamento de Ordem Política e Social (DOPS), os monges e demais moradores foram acusados de espionagem contra o governo brasileiro, culminando na expulsão de mulheres e crianças da região, e a prisão de monges e demais homens. Esses últimos foram encaminhados à central do DOPS em São Paulo. Até o término da II Guerra, nada se sabia desses japoneses presos. Não havia registro de sua situação, tampouco pistas de seu paradeiro. Somente após 1945, soube-se que a maioria dos presos foi libertada

e que sua maioria permaneceu na cidade de São Paulo pela facilidade de adaptação no Bairro da Liberdade – grande colônia japonesa (Silva e Pfeifer, 2010).

Por diversas décadas, o município de Uberlândia permaneceu sem um grupo mais consolidado de imigrantes japoneses, até que, com o crescimento econômico da cidade em virtude da malha rodoviária nacional, o município passou a ser moradia de descendentes de imigrantes japoneses vindos de cidades próximas, de Minas Gerais e do interior paulista.

A Associação Nikkei de Uberlândia (ANIUDI) aparece como a expressão mais institucionalizada da prática associativa de descendentes de japoneses na cidade. Não muito distantes de outros modelos do associativismo Nikkei, e das práticas associativas em geral, percebemos a centralidade dos projetos de indivíduos-chaves, atores sociais que se colocam como precursores das práticas associativas, na criação da associação. Assim, no final da década de 1980, quando os Nikkei ainda eram raros no município de Uberlândia e passavam por forte processo de estigmatização na sociedade receptora, um reduzido grupo de Nikkei, compostos por famílias pouco numerosas e de descendentes em primeiro ou segundo grau, começou a se reunir aos finais de semana para realização de práticas comumente associadas à cultura japonesa, tais como o preparo de comidas típicas, ouvir músicas tradicionais e compartilhar experiências comuns aos Nikkei, como narrativas de seus antepassados ou compartilhar problemas frequentes de inserção na comunidade local.

Desses pequenos vínculos que se formavam entre poucas famílias, reproduzindo a prática muito comum dos imigrantes japoneses e seus descendentes, criou-se uma Associação Nikkei no ano de 1988. Dessas pequenas alianças criadas entre famílias, emergiu a primeira Associação. Poucos se lembram dela e narram que durou apenas quatro anos, de 1988 a 1992. A princípio, os laços que buscaram institucionalizar a associação no final daquela década se fragilizaram no início da década seguinte, levando ao fim. Sem indivíduos-chaves para mediar e liderar em nome do grupo, ou ainda com um discurso mais marcante sobre a identidade Nikkei, aquela associação acabou por perder força.

Dez anos depois, surgia a segunda Associação Nikkei de Uberlândia. Sua criação se deu de maneira similar à primeira. Através da reativação de laços com pequenas famílias locais, que aos poucos iam se conhecendo. Inicialmente, marcada pelas práticas associativas informais, buscavam formas de se consolidarem como grupo pelo elemento catalisador de seus vínculos: a ascendência em comum, juntamente com um discurso de representantes da cultura japonesa. A prática de se reunir para pequenas celebrações de lazer mediadas pelos vínculos entre famílias de descendentes em primeiro grau acontecia frequentemente. Ainda que de forma mais ou menos fluida, os vínculos com as famílias foram ao mesmo tempo se fortalecendo e se expandindo. Havia, portanto, um grupo de Nikkei no município que crescia silenciosamente, se reunindo nas próprias residências e perpetuando (certamente não de forma estática, mas pela reelaboração) elementos da cultura de seus antepassados. Aos poucos, o número de famílias se tornou grande o suficiente para não ser comportado em apenas uma residência, inviabilizando assim as práticas Nikkei. Nesse período, início dos anos 2002, a aliança formada era constituída por cerca de cinquenta famílias. Dada a necessidade do grupo de se expandir e criar um espaço para as suas atividades em comum, almejando agregar mais Nikkei ao grupo que vinha se consolidando, preocuparam-se em criar oficialmente uma associação.

Faz-se interessante notar que, mesmo sendo criada em 2002, a Associação Nikkei não é a origem da forma associativa entre os Nikkei no município. Aquele gesto de, aos poucos, unificar e criar vínculos entre as famílias de descendentes japoneses, mantendo atividades em comum, traz a prática de associação. Ainda que de maneira não institucionalizada e diferentemente do que um número significativo de trabalhos apresenta sobre um movimento associativo com uma pauta mais reivindicativa e geralmente emergente no cenário político (Sader, 2008; Boschi, 1987), a prática de se dispor em conjunto por laços de amizade, solidariedade e vizinhança configuram a prática associativa tanto quanto a politização de suas demandas. “Falar em associação não é somente focalizar os rituais e o imaginário, os universos simbólicos, as utopias cívicas e

as denúncias públicas, mas antes estudar igualmente as formas sociais. [Elas] são meios de sociabilidade e socialização” (Cefai, Veiga e Mota, 2011, p.13).

A materialização dessa prática em um espaço de uso comum para as suas atividades, como a construção de uma sede, é antes resultado da prática associativa do que sua origem. Naquela época, a principal dificuldade era conseguir um espaço físico para ser a sede da Associação que, por escolha dos Nikkei, seria no mesmo bairro em que surgiu a primeira colônia. É justamente a partir da localização da associação Nikkei que devemos considerar suas práticas, atuação e (in)visibilidade no cenário local.

ENCONTRANDO A ASSOCIAÇÃO

A primeira barreira que se impôs na compreensão da associação Nikkei foi, justamente, encontrá-la. Apesar da crescente emergência de manifestações culturais japonesas no município de Uberlândia, algo que certamente estava escondido do público mais amplo era a Associação Nikkei de Uberlândia (ANIUDI).

Os informantes mais imediatos em contato com a cultura japonesa eram frequentadores de restaurantes japoneses e interlocutores de pesquisas anteriores: jovens cujos processos identitários eram formados por usos, desusos e ressignificações da cultura pop japonesa em Uberlândia (Silva, 2010). Daqueles que foram capazes de uma resposta positiva sobre a localização da associação, a indicação era a mesma: “Fica no Bairro Brasil”. Nenhum daqueles jovens sabia a localização exata da associação. Tampouco ela estava registrada nos catálogos de endereço da cidade.

Noutro grupo de interlocutores, estavam aqueles contatos ligados a restaurantes de comida japonesa na cidade. Sendo comum a presença de Nikkei e de pessoas que, em algum grau, tinham contato com a cultura japonesa, os restaurantes de comida japonesa proviam informações diversificadas. Ao questionar funcionários desses restaurantes, eles também diziam apenas que sabiam que a associação ficava no Bairro Brasil, mas não sabiam onde, porque não eram membros. Contudo, alguns indicaram em qual porção do Bairro eles “achavam” que ficava a

associação, fornecendo referências locais.

Dada a dificuldade na obtenção de informações precisas, fomos à procura da associação no bairro, rua por rua. Já havíamos realizado a procura nas ruas por duas vezes, sem localizar qualquer indicativo, placa, banner ou fachada que apontasse a sua existência. Já no fim da tarde, após algumas horas de procura, paramos em um sacolão⁷, onde uma balconista conversava com outra mulher. Ao perguntar sobre a Associação de Japoneses, uma das senhoras indicou o lugar exato, dando o nome e número da casa. Levou algum tempo para nos questionarmos como alguém saberia tal informação com tanta precisão, num local onde a população local mal sabia da existência de uma associação de japoneses. Não muito longe daquele estabelecimento, em frente a uma oficina mecânica, estava a sede da Associação Nikkei de Uberlândia. Uma casa comum, parecida com as demais casas do bairro, pela qual provavelmente passamos umas três vezes naquela busca. Um jardim bem cuidado à frente, com um automóvel Uno Mille branco estacionado na larga garagem/varanda, o *front* da residência possuía portões de ferro pintados de verde escuro e um interfone no baixo portão de entrada. Apertamos o botão do interfone repetidas vezes em vão. Parecia que não havia ninguém na residência naquele momento. Aguardando na calçada, na esperança de que alguém aparecesse, vimos surgir na esquina a mesma mulher loira que encontramos no sacolão, que veio em nossa direção perguntando se aguardávamos alguém da Associação. Respondemos positivamente, explicamos que se tratava de uma pesquisa e que gostaríamos de conhecer a associação. Foi então que a senhora se apresentou como Shirley, esposa do responsável pela ANIUDI. Ela entrou na residência ao lado, dizendo que chamaria o marido. Estava explicada a razão dela possuir informações tão precisas sobre a associação. Não demorou muito, um senhor de estatura baixa e traços japoneses apareceu e abriu o pequeno portão fechado com cadeado, apresentando-se como Pedrosan. Após as apresentações, dissemos o motivo da visita e ele nos convidou a entrar. Esse foi o primeiro contato com Pedrosan⁸.

Em nosso primeiro diálogo, Pedrosan se apresentou como o responsável pela associação,

mas ressaltou que o presidente era outro membro. Ele só cuidava da casa e era o professor de japonês. Puxando um calendário, ele apontou as datas em que poderíamos encontrar o presidente, Taichou-san, que normalmente comparecia na atividade culinária promovida pela associação. Quando perguntado sobre as atividades que a associação desenvolvia, Pedoro-san de pronto revelou que ela estava “meio parada”, mas que seus membros, até pouco tempo atrás, tinham um campo de *gateball* e que eles participavam todo ano do campeonato de *softball*. Além disso, a associação fornecia aulas de japonês para quem estivesse interessado, bem como realizava um evento culinário todos os meses para a comunidade local, um evento aberto, destacando que não era só para os Nikkei.

Naquele mesmo dia, Pedoro-san traçou em linhas gerais as atividades da Associação e nos orientou sobre a data do próximo evento de culinária, dando a primeira abertura para conhecermos a ANIUDI e seu funcionamento. Passadas duas semanas, comparecemos ao evento na associação e teve início, de forma mais sistemática, a pesquisa e o contato constante com seus membros⁹.

Esta pequena descrição etnográfica já aponta para um elemento importante da associação: sua visibilidade e atuação. A fachada pouco atrativa, cujo desconhecimento fica expresso na incapacidade dos moradores locais saberem a sua localização, mostra que a associação estava simplesmente ‘escondida’ no cenário urbano.

Atualmente, o local em que se encontrava a sede é um bairro de classe média, que vem paulatinamente sendo valorizado graças aos processos de reconfiguração da cidade, bastante diferente da ocupação inicial em que, no passado, o bairro figurava nas margens da cidade. A recente valorização do espaço vem modificando os valores de aluguéis naquela região. Graças à isso, e ressaltando que não havia um “caixa” para arcar com a construção de uma sede, um dos membros mais antigos da aliança entre famílias e professor de japonês dos descendentes, Pedoro-sensei, que havia recebido naquele mesmo ano uma herança em bens após o falecimento de sua mãe (*okaa-sama*), propôs que a casa herdada se tornasse a sede a ANIUDI¹⁰. Pedoro-sensei se colocou, portanto, como o mediador de uma

necessidade coletiva e, através de um acordo entre os fundadores e o presidente (Taichou-san), a associação ficou sediada naquela residência, mas não gratuitamente. O aluguel para aquela residência seria de trezentos reais mensais¹¹, adquiridos através das atividades da associação e da mensalidade dos sócios.

Estabelecida a sede, de início, a associação parecia representar mais uma extensão das relações de vizinhança, compadrio e amizade entre um grupo mais restrito de famílias. De uma experiência pessoalizada, informal e afetiva, observamos o surgimento de uma forma associativa institucionalizada. E, com propósitos variados, a ANIUDI mantinha atividades diversificadas, desde a culinária, participação política local, esportes, ensino do idioma (primeiramente para os sócios, depois para a comunidade circundante) e lazer em geral. Aos poucos, foi-se delineando fins específicos para a associação através da conduta organizada de seus atores sociais. A formação de um *projeto*, em prol do coletivo Nikkei foi tomando forma à medida que a realidade local e cultural permitiu a ampliação gradual de um *campo de possibilidades* (Velho, 2003), que foi explorado pela associação.

Como toda forma associativa, quando observamos o contexto da imigração ou de seus descendentes, devemos observar suas conquistas pois são, em larga medida, o resultado de mediações de conflitos entre a sociedade receptora e os atores sociais. Nesse sentido, uma das características fundamentais dos vínculos associativos é a busca pela garantia de direitos aos seus membros face à sociedade receptora ou comunidade local, e isso não acontece apenas com as associações de japoneses (Cardoso, 1995). Como apontam Truzzi (2005), Lesser (2001) e Vilela (2001), a integração de outros grupos étnicos na sociedade brasileira passou, também, pela esfera da organização em comunidades e associações que buscavam a conquista de direitos. A tentativa de integração e estratégias dos imigrantes e seus descendentes, na busca de adaptação no novo território ou em situações adversas, bem como o sucesso e visibilidade dessas estratégias, são apontadas por Barreto (2011, p.308):

As associações surgem não apenas como lugar de sociabilidade e de convívio entre os imigrantes, ou de resgate da identidade nacional; mas aparecem como atores fundamentais no processo político em curso que vem delineando um novo caminho para as relações entre imigrantes e nacionais. Quer como canal legítimo de diálogo com o poder público (...), quer como mediadores em situações de crise e de violação dos direitos humanos as associações e organizações de proteção ao imigrante têm conseguido abrir espaço para sua atuação e um lugar de maior visibilidade.

Seguindo tal tendência, uma primeira bandeira que se colocou como objetivo da ANIUDI foi a busca pela extensão de direitos na sociedade japonesa para os nipo-brasileiros. Segundo a legislação japonesa, a aquisição de cidadania segue padrões muito específicos e burocráticos. A constituição japonesa prevê um capítulo exclusivo sobre a nacionalidade, sendo bastante criteriosa quanto à nacionalidade para estrangeiros. Grosso modo, os filhos de pai ou mãe japoneses, desde que notificados ao ministério japonês (principalmente através de suas embaixadas) têm direito à cidadania se tal notificação for efetuada até os vinte anos¹². Para aqueles que não efetuaram tal comunicado ou registro (vale dizer, a maioria dos imigrantes japoneses que para o Brasil vieram), a lei segue o seguinte suposto em seu Artigo 5:

O Ministro da Justiça não deve permitir a naturalização de um estrangeiro a menos que ele preencha todas as condições seguintes:

1. que ele ou ela tenha domicílio no Japão por cinco, ou mais, anos consecutivos;
2. que ele ou ela tenha vinte anos de idade ou mais e de plena capacidade de agir de acordo com a lei do seu país de origem;
3. que ele ou ela tenha boa conduta;
4. que ele ou ela seja capaz de garantir o sustento por condições próprias ou capacidade, ou aqueles cujo o cônjuge ou parentes com quem vivam uma vida de despesas em comum;
5. que ele ou ela não tenha nacionalidade, ou aquisição da nacionalidade japonesa tenha causado a perda da nacionalidade estrangeira;
6. que ele ou ela nunca tenha planejado ou advogado, nem tenha formado ou pertencido a um partido político ou outra organização que tenha planejado ou advogado pela queda da Constituição do Japão, ou contra o Governo já existente, desde a promulgação da Constituição do Japão.

Portanto, a aquisição de cidadania japonesa precisa seguir um longo caminho, mesmo para aqueles que são descendentes. O visto para entrada é facilitado, mas a aquisição de dupla cidadania não. Inclusive, a mesma constituição prevê, em seu Art. 14, que para aquele indivíduo que possui pluricidadania, há de se fazer uma escolha entre a cidadania inicial ou a cidadania japonesa num período estipulado sob a pena de se perder o direito à cidadania japonesa. Caso o descendente não opte ou não se manifeste, considera-se que ele abriu mão dos vínculos que possui com o Japão.

Ciente disso, ao longo dos anos, Taichou-san buscou representatividade junto ao governo japonês para facilitar a aquisição de cidadania e direitos para os descendentes de japoneses que habitam Uberlândia. Seu contato com a política japonesa o liga diretamente com o ex-prefeito da província de Shimabara, Michitaka Maeda-san. Segundo o jornal *Participação* (1985), Maeda-san visita o município de Uberlândia com frequência por ter nascido nessa cidade. Apesar de ter moradia no Japão desde a infância, ele retorna ao município para visitar o túmulo de seu pai, enterrado num dos cemitérios da cidade.

A proximidade com o político é reforçada por Taichou-san que afirma se encontrar com Maeda-san em suas visitas à Uberlândia para tentarem ações conjuntas em prol dos Nikkei, apesar de reconhecer a dificuldade da situação.

Como nos explicou Taichou-san, Maeda-san é um representante de poder local, o ex-prefeito de Shimabara pertence à Câmara Baixa, suas propostas encontram assim dificuldades quanto à aprovação em instâncias superiores, frustrando sempre as expectativas dos Nikkei, principalmente de Taichou-san, que também desejava que Uberlândia fosse reconhecida como uma cidade-irmã japonesa em virtude da existência da associação e de “práticas japonesas” na cidade.

Este relato nos apresenta que a constituição de *accessos* (Kuschnir,2000) é fundamental no jogo político e pode possibilitar a determinados indivíduos sua conversão em mediador. Nesse caso, Taichou-san, apesar de ter *acesso* a um representante político no Japão, não consegue sucesso em função de uma configuração de forças no qual o indivíduo-chave de sua rede de contatos não detém poder suficiente para influenciar a tomada de decisões no sentido favorável à demanda dos descendentes de japoneses no Brasil.

Ao mesmo tempo que desejava a ascensão da cidade de Uberlândia à categoria de cidade-irmã mediada pelas práticas comuns à cultura japonesa, Taichou-san mantinha uma posição firme quanto à concepção desse tipo de cultura e da situação da comunidade local em relação à Associação, principalmente quanto ao poder público municipal. Segundo ele, o governo municipal dava atenção à associação apenas quando lhe interessava, concedendo destaque midiático em alguns jornais e telejornais locais, tal como anunciar as vitórias do time de *gateball* da associação, ou trazer à tona ações em parceria com a prefeitura, como plantar árvores de cerejeira num parque ecológico do município (Parque do Sabiá). De forma geral, as notícias pareciam “enquadrar” a cultura japonesa como um produto artificial, um produto a ser consumido, facilmente manipulado para outros fins destoantes com aqueles almejados pela ANIUDI.

Cerejeira pra quê? Aqui no cerrado morre rápido se não cuidar constantemente. Olha o quão bonito é **um ipê rosa e florido!** Aqui tem tantas coisas bonitas e que a comunidade não dá valor. O principal problema aqui

no município é a cultura. Nossa secretária de cultura nem sabe dizer o que é cultura! Plantar uma cerejeira não é cultura. Comer com *hashi* também não. O que precisa aqui na região é valorizar a cultura. Não só a japonesa, mas sobretudo valorizar o que temos aqui. (Taichou-san, registrado em 20 de Março de 2011, grifo nosso)

Na maioria de nossas conversas com Taichou-san ele voltava à temática da cultura. Para ele, a cultura era sempre tratada no singular e, segundo nossa percepção, seu conceito de cultura estava muito próximo ao de educação e respeito, simultaneamente. O tema da cultura era pauta, sobretudo, quando o assunto eram os demais Nikkei no município.

Certa vez, perguntado sobre a relação que a associação mantinha com os demais descendentes japoneses, sempre muito polido, Taichou-san respondeu que nem todos os descendentes que habitam o município de Uberlândia participam da ANIUDI. Segundo ele, aqueles que não participam o fazem por não valorizarem a cultura japonesa, principalmente porque não entendem o valor que a “cultura” possui para a transformação da sociedade¹³. Naquela mesma entrevista, trouxemos à tona a questão do universo juvenil mediado pela Cultura Pop Japonesa em Uberlândia (Silva, 2010) e que, naquela época, o organizador dos eventos não tinha recebido apoio da associação. Ao ser questionado sobre esse fato, Taichou-san disse que não considerava “aquilo” parte da cultura japonesa, porque era coisa de jovens, não tinha nada a ver com a cultura japonesa em si. Era mercadoria e que na época o organizador recorreu à associação principalmente na busca de patrocínio financeiro para os eventos¹⁴, uma demanda difícil de ser atendida pois a sua renda era baixa.

Quando questionado sobre as famílias e a participação Nikkei em geral, Taichou-san disse que desejava que todas as famílias participassem, mas que “a maioria delas não dá valor”. Segundo ele, a última vez que houve contagem de famílias no município, havia cerca de trezentas famílias¹⁵, mas que só quarenta faziam parte da Associação. A maioria dos descendentes estaria “perdendo os valores” da cultura japonesa. Ainda assim,

Taichou-san não apresentou estratégias ou um projeto específico para agregar novos associados. Inclusive, reafirmou algumas vezes que a associação “estava lá para todos os descendentes e famílias que quisessem participar”, adotando uma atitude passiva quanto ao assunto.

Acerca do papel da ANIUDI no cenário uberlandense, Taichou-san também apontou elementos externos que exigem certas ações da Associação. O primeiro deles é o baixo apoio da Prefeitura Municipal e do poder público em geral para as práticas de associações. Segundo ele, após algumas reuniões com a Embaixada Japonesa, era uma situação comum o fechamento das associações de imigrantes, não só as de japoneses, mas de diversos grupos em todo o Brasil. Em Uberlândia mesmo, a única que permanecia de pé era a Associação Nikkei, porque a Italiana, Sirio-Libanesa, Portuguesa, Espanhola (daquelas que se lembrava) já haviam fechado. Era difícil conseguir manter essas associações porque o poder municipal não ajudava. Contou ainda que para as práticas esportivas havia conseguido uma área no Parque do Sabiá, mais especificamente na Vila Olímpica, através de um projeto que submetido a um edital da Prefeitura¹⁶, mas que a mesma só forneceu o terreno. A própria associação teria que arcar com os custos de se construir as quadras para *softball*, *gateball* ou outros esportes, o que tornou inviável a execução do projeto.

Apontou também que uma das poucas aberturas que possuía era no evento da feira gastronômica do Mercado Municipal¹⁷ que acontece toda terceira quinta-feira do mês e que, mesmo assim, a ANIUDI tinha atuação limitada porque lá somente vendia *sushi* e *tempura*. Que eles não faziam outros alimentos porque no próprio mercado há uma loja de comida japonesa, o que poderia gerar conflitos. Para poder ter a barraca no evento, os associados tinham que se dispor a realizar todas as tarefas. Transporte, preparação de comida, montagem de barraca, compra de bebidas etc. Apesar da associação tentar repor os gastos que os membros tinham com a execução da atividade, às vezes, a participação na feira gerava prejuízo. Contudo, mesmo cientes de que não era uma ação rentável, em termos econômicos, tanto Taichou-san quanto Koku-san faziam questão de ressaltar

o papel da culinária japonesa no município e sua relação com a Associação para justificar a permanência no evento.

Para ambos, comida japonesa “virou moda” por conta de todo o discurso sobre saúde que reforçavam a comida japonesa como mais saudável. Talfato era ressaltado em jornais locais que noticiavam o crescimento no número de restaurantes na cidade¹⁸, mas que de acordo com Koku-san “comida, comida japonesa mesmo, só lá no Kiramu” –exaltando a mais antiga franquia de comida japonesa da cidade¹⁹. Ainda segundo aqueles atores, a comida era importante para a cultura japonesa, mas não era a única coisa. Koku-san então explicou que, quando ele era criança, o pai dele se reunia com outros pais, japoneses também, para fazerem *haiku*²⁰, para cantar músicas típicas ou jogar *shogi*²¹. Com exceção da culinária e de algumas escolas do idioma, não tinha mais nada relacionado à cultura japonesa na cidade – na concepção de Koku-san. O que, segundo ele, era ruim porque quem procurava a associação procurava “só por conta do festival de *yakisoba*” ou, em escala bem menor, em função das aulas de japonês. Assim, acabavam por ceder a outras atividades sem vínculo com a cultura japonesa, propostas por seus membros. As novas atividades, por exemplo, incluíam o jogo de pôker, que acontecia na associação em algumas terças e quintas de forma muito esporádica, ou por meio de atividades combinadas somente entre eles, tal como pescarias nos sítios dos associados ou retomar a antiga prática de reunir algumas famílias nas residências para o preparo de comidas típicas, como era o caso do preparo de *udon*²².

Outro indicativo da perda da capacidade de aglutinação e da legitimidade como portavoz autorizado dos Nikkei na cidade refere-se à Nihongakko (escola de japonês)²³. Esta já não recebia alunos há um bom tempo. Em seus primórdios, as aulas de aprendizado do idioma contavam com salas cheias, principalmente porque

(...)entre os imigrantes é notável a crença de que a aquisição da língua japonesa equivale *ipso facto* à aquisição do ‘espírito japonês’, ou seja, os preceitos morais peculiares à cultura japonesa. É corrente a expressão como ‘aquele

menino é honesto porque sabe falar o japonês’ ou ‘veja que a moça é preguiçosa porque ela não sabe falar japonês.’ (Izumi, 1972, p.376)

O idioma dos antepassados era, portanto, elemento de identidade Nikkei. Com o passar do tempo, os jovens que aprenderam o idioma na Gakko acabaram por buscar novos rumos, tais como o ingresso em universidades por todo o país ou fazendo parte do fenômeno *dekassegui*, valendo-se de sua herança cultural para ingressar no Japão moderno²⁴. Ao estender nossa rede de interlocutores, entramos em contato com alguns ex-alunos da *nihongakko*. Estes disseram que a associação começou oferecendo aulas de japonês apenas para associados e suas famílias, mas devido à baixa procura com o passar dos anos e com a emergência de escolas de língua japonesa no município, a ANIUDI abriu sua *gakko* para a comunidade uberlandense em geral, buscando ganhar maior visibilidade²⁵.

Quando indagado a respeito do total de alunos que se formaram pela *nihongakko* da associação, Pedoro-sensei primou por enfatizar que nos últimos anos havia alta desistência dos alunos na *nihongakko*, fato que “o deixava triste”, porque ele sabia que existiam ainda muitas famílias de japoneses no município. Preferiu não arriscar um número de alunos que formara no idioma, mas Pedoro-sensei mantinha os arquivos de todos os alunos²⁶.

Pedoro-sensei declarou que não havia mais turmas na *nihongakko* no ano de 2011. Quando alguém queria aprender o idioma, ele indicava que as aulas ocorressem ao menos duas vezes por semana e que os indivíduos que procurassem pelo idioma formassem a própria turma. Pedoro-sensei aceitava turmas a partir de dois alunos, dizendo ser o ideal uma turma de cinco a sete alunos para que o custo das aulas fosse menor e que houvesse maior possibilidade de comunicação entre os interessados na língua japonesa. Na indisponibilidade de se montar turmas ou ter horários para os alunos, a indicação era que tivessem aulas com o sensei na instituição privada em que ele era professor. Dessa maneira, a presença de alunos foi diminuindo até a sala de aula da associação se tornar apenas mais um cômodo a ser limpo semanalmente.

Apesar da baixa procura pela escola de língua

da associação, existiam outras formas mais expressivas e intermitentes da participação Nikkei na Associação. Dois eventos, ambos do mesmo tipo, dependiam de uma agenda previamente estipulada, eram eles os eventos esportivos de *softball* e *gateball*. Tais atividades esportivas acabaram restritas aos fundadores da associação que, com recursos muito escassos, participavam de campeonatos no Brasil afora sem, contudo, obterem sucesso. A quantidade de famílias associadas foi diminuindo ao longo do tempo, chegando a cerca de quarenta famílias, das quais cerca de sete ou oito frequentavam a associação no segundo domingo do mês – dia de evento culinário.

Sem projetos para a expansão da Associação, a pauta imediata que se mostrava era justamente a sua sobrevivência. A baixa procura ou participação dos Nikkei era um indicativo de problemas sérios. As políticas municipais não auxiliavam a associação, que até então se mantinha com o evento culinário e a mensalidade de seus associados. A baixa divulgação das atividades, aliada a uma certa “invisibilidade” da cultura japonesa conforme apresentada pelos líderes da associação, auxiliavam apenas para sua inclusão na agenda de poucos conhecedores dessa entidade, alguns amigos de familiares ou dos Nikkei mais antigos da cidade que apoiavam as práticas da associação.

Então, após quase dez anos de existência (inclusive aqueles antes de sua formalização jurídica), a Associação Nikkei de Uberlândia começou a apresentar indícios de seu fechamento.

1º “FIM”

A mediação cultural desenvolvida pelos atores sociais vinculados a associações refere-se, fundamentalmente, à constituição de espaços de comunicação. Na prática, o conjunto de ações volta-se particularmente para a apresentação da cultura material e para a reconstituição de performances que possam remeter à cultura de origem. O “recuperar” as tradições culturais aparece, na maioria dos casos, como uma das poucas perspectivas aglutinadoras e constitutivas da “comunidade” e sua apresentação à sociedade local como um “cartão de visitas”. É exatamente

nesse ponto que observamos o pilar de sustentação da prática associativa ruir. Enquanto os membros associados, pertencentes às famílias fundadoras buscavam aglutinar as demais famílias oferecendo como *projeto* a reprodução da cultura japonesa, de uma tradição cultural que precisava ser mantida viva, existia um outro quadro também de Nikkei que não via as práticas da associação como ‘atividades tipicamente japonesas’.

Quando lançamos o olhar para os Nikkei não associados encontramos indivíduos dispersos na teia urbana que, por opção, não participavam da ANIUDI porque não acreditavam que a associação era mediadora dos interesses da comunidade Nikkei. Os indivíduos não associados informavam que a prática associativa não tinha legitimidade em reproduzir a cultura japonesa, posto que não passava da mera reunião de um grupo limitado de famílias que realizavam certas atividades que eram, quando muito, um simulacro da “verdadeira cultura japonesa”.

Um dos nossos interlocutores não-associados, Tanegawa-san, dono de restaurante de Yakisoba, narrou sua visão e situação quanto à associação:

Associação para funcionar, como qualquer outra associação, tem que ser sem fins lucrativos, simplesmente pra sociedade mesmo. É uma entidade social pra fortalecer os laços e a cultura japonesa, pra não ser esquecida no tempo. É assim que deveria funcionar, como qualquer outra Associação. A minha opinião é essa. Porque ter uma Associação, não é nada mais, nada menos que isso, tem que ser dessa maneira. A Associação é uma maneira da gente manter o que os nossos ancestrais deixaram pra nós e isso é educação. A educação é o primeiro passo pra você conseguir alguma coisa na sua vida, e a Associação tem que estar aí pra isso, pra sua comunidade. Pra ajudar, pra educar, pra resgatar os valores que estão na educação que a gente teve. Educação, transparência, a dedicação, confiança, credibilidade com você mesmo, ser você mesmo sempre. Isso traz fortaleza²⁷ e isso traz fortaleza para a sociedade, para a família. Você se fortalece. Isso é a coisa mais simples do mundo, viver em comunhão com sua família, com sua sociedade.

Eu até ajudo como posso, mas do jeito que a Associação funciona, não tem como associar. O que eu conheço e tenho exemplo é que uma Associação ela não pode ter lucro, não precisa ter fins lucrativos. Mas ela precisa ao menos empatar. Deixar o caixa no zero. Se você tem uma Associação que todo mês você tem que se sacrificar por ela, aí chega uma hora que não dá. É igual ao comércio aqui. Se eu começo a ter que tirar do próprio bolso para cobrir gastos, uma hora eu vou à falência. Eu tenho que, ao menos, empatar os gastos com os lucros ou ter lucros. O que eu vejo e que acontece ali (se referindo à ANIUDI) é que a Associação dá prejuízo para as pessoas que estão lá. Claro, sem contar que o que aconteceu ali, entre eles mesmos, é que era um grupo de amigos que se juntou, daí formaram a Associação. Só que assim não dá, porque fica nas costas desse pequeno grupo de amigos, entende? É por isso que tem muita gente que não se junta. Como não tem nenhum descendente de japonês no poder local, aí fica difícil conseguir algo pra nós. Se tivesse alguém lá na prefeitura, que fosse descendente, aí sim dava pra montar uma associação mais forte, que dá valor à cultura dos japoneses.

Apontando a falta de apoio do poder público para as questões japonesas no município, Tanegawa-san também revelou planos para uma mudança de cenário. Disse que tinha que ter algum descendente de japonês no poder porque senão “sua comunidade nunca iria conquistar nada na cidade”, principalmente porque sabia que a cidade não era um foco da migração japonesa, marcando apenas uma tímida presença na cidade.

Quando questionado sobre sua relação com outros Nikkei do município, Tanegawa-san disse que não possuía nenhum vínculo mais profundo, mas conhecia vários por ser do comércio. Suas redes de sociabilidade com outros Nikkei extrapolaram as fronteiras do município, sendo vínculos antigos de sua estadia em outras unidades federativas. Recordou-se de Guaíra (São Paulo), cidade em que frequenta o Kaikan (Clube Nikkei):

Eu e minha família participamos muito do

Kaikan de Guaira. Lá a gente encontra com outros descendentes, os amigos da família. Lá é bom porque tem muito japonês, a comunidade lá é forte. Então a gente tem sempre assunto em comum. A família da minha esposa ainda vive lá, tão lá ainda, então quase todo Ano Novo a gente passa lá e às vezes, quando dá, a gente também vai pro Undokai²⁸. Lá tem uma comunidade grande. O meu encontro com a comunidade japonesa é lá. Muita gente daqui de Uberlândia conhece lá também. Falar de Kaikan e Undokai de Guaira, o pessoal daqui conhece porque a divulgação é muito forte. Tirando Ribeirão, o clube, Guaira é a segunda pras coisas japonesas.

Então aqui na cidade você não participa de eventos japoneses?

Cara, não dá. O que tem de evento aqui de japonês é esse da garotada dos desenhos e tudo mais. Já cheguei a levar a lojinha pra lá num desses, mas não é bem cultura japonesa né. Eu sei que lá na associação tem *Undokai*, mas que eles vão pra fora. Tinha era que ter aqui na cidade mesmo. Tirando isso, o que tem de evento japonês na cidade é um festival de culinária de um ou outro dono de loja de comida japonesa. É como eu já te falei, aqui a gente não tem uma comunidade muito unida porque tem diferença entre tempo que mora aqui, de quem é mais velho na cidade. Então, como a gente conversou naquele dia²⁹, a Associação daqui parece que não é pra todos os descendentes, é mais pro grupo deles lá. Tem muito japonês que fica de fora. E tem japonês antigo da cidade que fica de fora! Seria bom você falar com o Yoshio-san, porque ele sim tem umas coisas sérias contra a Associação. Ele é dono de uma autoescola. Na verdade, ele já é aposentado, mas os filhos dele que toma conta. <Tanegawa-san pediu a prancheta que carregávamos pra escrever o nome da autoescola e quem deveríamos procurar>. Então eu acho

que seria uma boa você conversar com ele, porque ele tá aqui já tem mais tempo.

Seguindo sua indicação, buscamos conhecer Yoshio-san. Este nos recebeu em sua residência, sendo um senhor bem humorado e comunicativo. De maneira similar à Tanegawa-san, perguntamos a Yoshio-san qual era sua visão sobre a associação e se ele participava:

De jeito nenhum! Eu não participo daquilo lá. Eu sou contra usar o nome de associação de japonês quando não faz nada pela comunidade local, pros japoneses que moram aqui. Quando foram montar aquela associação, me chamaram e eu recusei. O que eles queriam não tinha nada a ver com Associação. Lá em São Paulo, Associação é algo diferente. É pra promover a cultura japonesa, pra juntar a comunidade. Aqui eles não fazem isso. Eu já vi bem como funciona. Tem uns quatro ou cinco que mandam lá e fazem as coisas, e fazem mais pra eles mesmo. Para aquele pequeno grupo de famílias que se juntou lá. Aquilo lá não tem nada a ver com cultura japonesa. No máximo a escolinha que ensina japonês. Quando eu morava em São Paulo lá sim tinha a cultura japonesa. Os festivais, os eventos, as celebrações, as tradições tudo tinha lá. A comunidade tava sempre perto da Associação porque era lá que a gente se reunia e via outros japoneses. Era como se juntasse todo mundo que parecia igual. Era tudo japonês. Aqui eles tentam imitar o que outras Associações fazem, mas só tentam, porque não consegue. Porque o que eles fazem aqui? Ensinam japonês, tem *yakisoba* e viajam pra outra cidade pra fazer *Undokai*? Só. Tem muitas outras festividades que uma Associação de Japoneses tem que ter. A de ano novo, a de passagem das estações. Hoje em dia tem até *taiko* pra garotada. (Yoshio-sama arqueou as sombrancelhas como se indagando se havíamos entendido essa última).

Sim, o taiko são os tambores.- respondemos

Então, uma associação de cultura japonesa tem que ter isso tudo. Aqui, nem o festival de comida deles é tão japonês assim. Eu fui lá algumas vezes, não tinha nem *ramen*. Era só *soba* e o resto era comida do Brasil mesmo. Nada muito japonês. Por isso eu falo, que de japonês mesmo, só a escolinha lá. Sem contar que também, veja, eles querem manter uma Associação só entre os japoneses mesmo. Como você está pesquisando, já deve saber que tem muita coisa da cultura japonesa aqui na cidade, associação mesmo. Tem o pessoal do *bugei*³⁰, tem muitas academias de luta, tem muito restaurante de comida japonesa, tem lá o centro de cultura que às vezes dá aulas do *ikebana*³¹. Tudo isso era coisa que tinha que estar ligado na Associação, mas não tá, porque a Associação é fechada. Se não for só aquilo lá que eles querem, não entra pra Associação.

E complementou sua fala ao ser indagado se ele montaria outra associação:

Bom, agora já não dá porque eu tô aposentado, mas se fosse pra eu montar a Associação há alguns anos atrás, era chamando esse pessoal todo que faz parte, cada um com um pedacinho, da cultura japonesa aqui. Eu acho que só assim a gente poderia montar uma Associação forte, porque eu sei que a que tem anda fraca. Porque não adianta ter uma Associação de Japonês que não tem nada pra comunidade japonesa, sequer o que é da cultura japonesa. Eu lembro que às vezes eu, com a minha família, a gente reunia com as famílias de japoneses aqui da cidade e todo mundo se conhecia e foi daí que surgiu a Associação. E não foi essa que tem agora. Era uma outra que já terminou. Terminou porque o pessoal deixou de lado mesmo. Mas tínhamos planos pra aumentar as coisas de cultura japonesa. Hoje, já tem tanta coisa na cidade que, se juntasse, ia fazer diferença. Tem muita gente ligada à cultura japonesa que se juntasse, montava uma Associação forte. Então pra uma Associação ter força, tem que se vincular com as outras coisas de cultura japonesa, senão não vai pra frente.

Tanto pela fala de Tanegawa-san quanto de Yoshio-san, o primeiro Nikkei, relativamente novo no município, comerciante, não-associado, o segundo, um Nikkei de longa data na cidade, também autônomo e não-associado, parece corroborar discursos de que aqueles que não eram associados não se sentiam representados pela associação Nikkei e que, cada um ao seu modo, buscava manter vivo o discurso sobre 'a cultura japonesa'.

Ao passo que a associação e seus mediadores não conseguiam incorporar esses outros Nikkei por não se colocarem como representantes legítimos do discurso sobre a "cultura japonesa", emergia também novas formas de representação e ressignificação da cultura japonesa: o *japop*³².

Uma nova geração, de descendentes Nikkei e de não descendentes, passou a se identificar com esses elementos massificados da indústria cultural japonesa, não reconhecendo também as atividades propostas pela associação, principalmente pela recusa da associação em participar dos eventos de Cultura Pop Japonesa crescentes no município e região nos últimos anos (Silva, 2010).

Assim, o processo lento e gradual de perda de membros, inclusive das famílias mais próximas do período de fundação, a incapacidade de representar outros Nikkei não-associados e a não-identificação das práticas culturais associativas vistas como "tradicionais" pelos mediadores da associação com as novas práticas "modernas e juvenis" da cultura japonesa, corroeram aos poucos as bases da prática associativa Nikkei em Uberlândia. No ano de 2011, durante um evento culinário, Taichou-san anunciou o "fim" das atividades da ANIUDI. A dificuldade em manter as famílias unidas, associada às dificuldades financeiras da associação levaram, na visão do presidente (Taichou-san), ao seu fim.

Observamos a perda da legitimidade da prática associativa, sempre mantida com dificuldade, cujo discurso de "representantes da cultura japonesa" foi fragilizado por outros mediadores das práticas culturais. A associação Nikkei que, em seus primórdios, desenvolveu projetos para a representação e identificação de famílias locais de Nikkei, "apresentando" tradições culturais, gostos, modos de ser,

culinária, dentre outros, aos poucos foi perdendo a capacidade de representar atores sociais que seguiam outros processos e incorporavam transformações dos padrões tanto locais quanto da(s) cultura(s) japonesa(s) contemporânea e não mais dependiam da associação para mediar a consolidação de sua integração.

No curso de sua manutenção, a busca pela criação de acessos e espaços para estender as práticas de vizinhança, compadrio e reconhecimento mútuo das famílias Nikkei parece ter sido o carro-chefe da estratégia adotada pela associação. Estabelecer o diálogo com outros Nikkei, mediar a busca por novos espaços, práticas culturais, esportiva e até políticas foram decisivos para conseguir destaque durante um período de tempo maior que a primeira associação, criada nos anos 1980. Mas a associação Nikkei não encontrou sucesso para sustentar a sua legitimidade como porta-voz dos Nikkei.

A ampliação de sua capacidade de articulação política e cultural, saindo do mero encontro pessoalizado de famílias à consolidação de uma instituição não teve como contrapartida a ampliação efetiva de seu contato com novos atores sociais Nikkei.

Mas o que faltou para uma maior mobilização Nikkei? Por que a associação não conseguiu engajar mais Nikkei em suas atividades e na vida associativa? Qual a maneira de se fazer conhecer e de criar mecanismos de fixação e envolvimento de novos Nikkei? Essas são algumas das perguntas que nos fazemos e temos algumas pistas que podem nos indicar um caminho.

DESAFIOS E ALTERNATIVAS

No processo de institucionalização da *mediação cultural* desenvolvida pela associação, parece ter havido uma inflexão do movimento que inicialmente era da cultura para a política (reafirmação de valores culturais como forma de pertencimento a um passado em comum; re-significação de identidades; alternativas e estratégias para integração na sociedade local), frente ao fracasso em legitimar-se, em ser reconhecido como ator político e porta voz dos Nikkei. A legitimidade associativa para as questões culturais que ela pretende representar

não encontrou eco entre os demais Nikkei da cidade, e não julgou pertinente incorporar novas linguagens e práticas de sociabilidade e de apresentação das manifestações culturais.

A categoria de cultura japonesa passou a ser englobada por novos atores, apropriada e re-significada pelos processos de transformação cultural, cooptando a associação e redirecionando uma apresentação de si padronizada pelo discurso de representação da legitimidade sobre “a cultura japonesa” que parece querer gerir a diferença pela imputação de uma igualdade de apresentação dessa diferença.

Em outros termos, ao incentivar a teatralização da cultura japonesa pela representação de seus aspectos típico-imaginários como culinária tradicional, esportes populares no Japão, ensino do idioma, dentre outros, a associação e novos atores sociais adaptaram a categoria cultura japonesa a um instrumento definidor da legitimidade, poder e tomada de decisões acerca dos Nikkei.

O desafio de representação Nikkei não parece ser de fácil solução. De um lado temos as famílias mais tradicionais, compostas majoritariamente por Nikkei mais velhos e com a visão de uma cultura japonesa tradicional. Por outro, Nikkei de experiências diversas que não se associam por possuírem uma visão diferente sobre o que é a cultura japonesa. E ainda, numa terceira vertente, jovens que incorporam o discurso de representantes de uma nova cultura japonesa, pop, moderna, juvenil. A adaptação aos novos códigos e valores faz-se fundamental para a realização do trabalho de mediação. Se a ANIUDI conseguiu ser bem sucedida em sua atividade de mediação política e cultural em um período onde havia menos heterogeneidade entre os segmentos Nikkei no município, e os laços familiares e de vizinhança garantiam a reprodução de sua legitimidade, agora há necessidade de que a mediação seja também interna entre códigos culturais distintos, oriundos ou não de uma mesma concepção de cultura antepassada. Na tentativa de criar um discurso forte e unificador para fora, a associação esqueceu-se da diversidade que outros atores sociais e novas gerações representam, e que para pretender se tornar porta-voz dessas pessoas, primeiramente, precisará se aproximar

novamente deles e redescobrir as várias “culturas japonesas” existentes.

REFERÊNCIAS

ALBUQUERE, R.; FERREIRA, L.; VIEGAS, T. *O fenómeno associativo em contexto migratório. Duas décadas de associativismo de imigrantes em Portugal*. Oeiras: Celta, 2000.

BARRAL,É. *Otaku: os filhos do virtual*. Tradução de Maria Teresa Van Acker. São Paulo: SENAC, 2000.

_____. Entre a política e a cultura: associativismo imigrante em Portugal. In: MALAMUD, A.; FLÓREZ, F. C. *Migrações, coesão social e governação. Perspectivas Euro-Latino-Americanas*. Lisboa: ICS-Imprensa de Ciências Sociais, 2011.

BARRETO, Alessandra Siqueira. Entre a política e a cultura: associativismo imigrante em Portugal. In: MALAMUD, Andrés e FLÓREZ, Fernando Carrillo. *Migrações, coesão social e governação. Perspectivas euro-latino-americanas*. Lisboa, imprensa de Ciências Sociais, 2011.

_____. 2008. «Mediação e Mediadores: o associativismo imigrante de brasileiros em Lisboa». Comunicação apresentada no *Seminário Internacional Cidades e Estilos de Vida*, Lisboa, CIES/ISCTE, 29-30 de setembro.

BONAFE-SCHMITT, JEAN-PIERRE. La médiation: Un nouveau mode de régulation sociale. In : *Annuaire horizon local de Globenet*, 02 avril 2006.

_____. *Médiation et régulation sociale*. Lyon: Université Lyon, 1992. 189 p.

BONDU, D. *Nouvelles pratiques de médiation sociale: jeunes en difficulté et travailleurs sociaux*. Paris: ESF Editeur, 1998, 219 p.

BROWN, N. Beachboys as culture **brokers** in Bakau Town, The Gambia. *Community Development Journal*, v.27, pp.361-370, 1992.

BOSCHI, R. *A arte da associação, política e*

Democracia no Brasil. São Paulo: Vértice, 1987.

CARDOSO, R. C. L. [1972] *Estrutura familiar e mobilidade social: estudo dos japoneses no Estado de São Paulo*. Tradução de MasatoNinomiya. São Paulo: Primus Comunicação, 1995.

CASTRO, Celso. Comentários. In: VELHO, Gilberto e KUSCHNIR, Karina (orgs.). *Mediação, cultura e política*. Rio de Janeiro, Aeroplano, 2001.

CEFAÏ, D.; MELLO, M. A. S.; VEIGA, F. B.; MOTA, F. R. *Arenas Públicas: por uma etnografia da vida associativa*. Niterói: EDUFF, 2011.

FERNANDES. A. *Cresce a concorrência na culinária japonesa*. In: CORREIO DE UBERLÂNDIA. 06/11/2011. Disponível em: <<http://www.correiodeuberlandia.com.br/cidade-e-regiao/cresce-a-concorrenca-na-culinaria-japonesa/>> Acesso em: 10/12/2011.

FERRE, Isabelle. 2002. Villeet médiation: note de synthèse. *Le Cubitus*. Disponível em: http://www.cdu.urbanisme.equipement.gouv.fr/IMG/pdf/mediationnote_cle01fa31.pdf. Acesso em: 29 de Agosto de 2013.

FREYNET, Marie-France. Les médiations du travail social: (re)construire les liens. *Chroniques sociale*, 1995.

FOUTEAU, Carine. [2006]. Expulsables. Comment vivre sans papiers en France quand on est en règle dans son pays. In: BEAU, Stéphane, CONFAVREUX, Joseph, LINDGAARD, Jade. *La France invisible*. Paris : éditions La Découverte, 2008.

FUKUMOTO, M. Americanidad de los “Nikkei” em las Americas. In: III COPANI. *O Nikkei e sua americanidade*. São Paulo: Massao Ohno Editor, 1986.

GERSHON, Iiana. When Culture Is Not A System: Why Samoan *Cultural Brokers* Can Not Do Their Job. *Ethnos*, v.71, pp.533-558, December 2006.

GUILLAUME-HOFNUNG, Michèle. *La médiation*. Paris : PUF, 1995.

- HANDA, T. *O imigrante japonês: a história da sua vida no Brasil*. São Paulo: T A Queiroz, 1987.
- IZUMI, S. *A estrutura psicológica da colônia japonesa no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1972.
- KEHDY, M. O.; SILVA, D.M.; *A presença Japonesa em Minas Gerais: imigração e investimento (1908-2008)*. Belo Horizonte: Associação Mineira de Cultura Nipo-brasileira, 2010.
- KUSCHNIR, K. *O cotidiano da política*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
- LE CHAUX, P. et MEYNIER, F. *Des médiateurs sociaux à la fonction de médiation sociale: propositions en vue de la professionnalisation de la fonction de médiation sociale et de ses acteurs*. Paris: Cairingenierie, 2000. 80p.
- LESSER, J. *A negociação da identidade cultural: Imigrantes, minorias e a luta pela etnicidade no Brasil*. São Paulo: UNESP, 2001.
- _____. Japanese, Brazilians, Nikkei: A short History of Identity Building and Homemaking. In: _____ *Searching for home abroad: Japanese brazilians and transnationalism*. Minneapolis: Duke University, 2003. p. 5-20.
- _____. *Uma diáspora descontente: Os nipo-brasileiros e os significados da militância étnica 1960-1980*. São Paulo: Paz e Terra, 2008.
- LOURENÇO, A. L. C. *Otakus: Construção e Representação de si entre Aficionados por Cultura Pop Nipônica*. 2009. 365 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- LUYTEN, S. B. (ORG). *Cultura Pop Japonesa: animê e mangá*. São Paulo: Hedra, 2005.
- MAZZARELLA, W. Culture, globalization, mediation. *Annual Review of Anthropology*, v.33, pp. 345-367, October 2004.
- NAKAGAWA, H. *Introdução à cultura japonesa: Ensaio de antropologia recíproca*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- PARTICIPADÃO. *Prefeito Japonês nasceu em Uberlândia*. Ano I. n.7. Abril de 1985.
- PEACE, A. *Anthropology in the postmodern landscape: The importance of cultural brokers and their trade*. *The Australian journal of anthropology*.v.9, n.3, pp.274-284, 1998.
- SADER, E. *Quando novos personagens entram em cena: experiências, falas e lutas dos trabalhadores da Grande São Paulo (1970-1980)*. São Paulo: Paz e Terra, 2008.
- _____. *Movimentos coletivos no Brasil urbano*. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.
- SATO, C. *Cultura pop Japonesa*. São Paulo: NSP-Hakkosha, 2007.
- SILVA, F. *Otaku: a experiência do pop japonês*. Uberlândia. 2010. Monografia (Graduação em Ciências Sociais) Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2010.
- SILVA, A. P.; PFEIFER, A. A. *Álbum de Figurinhas de Uberlândia*. Uberlândia: Nobel, 2010.
- STOLCKE, V. *Cultura européia: uma nova retórica de exclusão*. Documento preparado para o congresso sobre «Etnia, nacionalismo e cultura na Europa ocidental», Universidade de Amsterdã, 24 a 27 de fevereiro de 1993.
- Disponível em: http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs_00_22/rbcs22_02.htm
- Acessado em 17 de junho de 2013.
- TRUZZI, O. M. S. *Sírios e Libanês: Narrativas de História e Cultura*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2005
- TSUDA, T. *Homeland-less Abroad: Transnational Liminality, Social Alienation, and Personal Malaise*. In: LESSER, J. *Searching for home abroad: Japanese brazilians and transnationalism*. Minneapolis: Duke University, 2003. p.121-161
- VELHO, G. *Projeto e Metamorfose: Antropologia das sociedades complexas*. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

VELHO, G.; KUSCHNIR, K. *Mediação, cultura e política*. Rio de Janeiro, Aeroplano, 2001.

VILELA, E. M. *Sírios e Libaneses: redes sociais, coesão e posição de status*. Revista Brasileira de Ciências Sociais, vol26, n.76, jul/ 2001.

Notas

1 Quando nos referimos à mediação e, principalmente à expansão de seu uso, não podemos desconsiderar seus usos e a legitimidade que a noção de mediação vem ganhando a partir da bibliografia contemporânea sobre o tema. Justificamos a ênfase na bibliografia contemporânea neste artigo, tendo em vista o número considerável da produção recente sobre essa temática específica em diversos países, com destaque para França e EUA. No entanto, cabe a ressalva de que não faremos aqui uma gênese do conceito, mas gostaríamos de destacar a importância e influência de trabalhos de autores da Escola de Chicago já na primeira metade do século XX e o de Foote-Whyte. Algumas áreas se destacam na produção a esse respeito como o Urbanismo, o Direito, a Educação (com destaque à escola), a Sociologia e a Antropologia.

2 Há uma bibliografia ampla e variada sobre mediação cultural na área da educação, com abordagens que ora se aproximam, ora se distanciam da perspectiva da antropologia e dos estudos culturais. Ver, entre outros: Jegede, O.J., & Aikenhead, G.S. (1999). Transcending cultural borders: Implications for science teaching. *Journal for Science & Technology Education*, 17; Jezewski, M.A., & Sotnik, P. (2001). *The rehabilitation service provider as culture broker: Providing culturally competent services to foreign born persons*. Buffalo, NY: Center for International Rehabilitation Research Information and Exchange; Phelan, P., Davidson, A.L., & Cao, H.T. (1991). Students' multiple worlds: Negotiating the boundaries of family, peer, and school cultures. *Anthropology and Education Quarterly*, 22, 224-250; Aikenhead, G.S. (2001). Integrating western and Aboriginal sciences: Cross-cultural science teaching. *Research in Science Education*, 31(3), 337-355.

3 Não abordaremos aqui a mediação cultural em relação ao mundo artístico, aos projetos e políticas culturais ou à dimensão da chamada gestão da produção cultural. No entanto, destacamos que um outra abordagem crítica pode ser encontrada, por exemplo, nos estudos sobre globalização e na tradição dos estudos culturais, como o artigo de Mazzarella (2004) que a partir de uma revisão da literatura explora as contradições entre modelos substancialistas e essencialistas de cultura a partir de teorias da globalização e dos medias, enfocando a mediação a partir do último termo.

4 Pode-se pensar que neste caso a educação também pode ser lida como uma espécie de *processo*

civilizador ou civilisatório (Elias, 1990) imputado aos recém-chegados.

5 Disponível em: <http://www.uuworld.org/2002/04/feature1b.html>

6 A imigração japonesa para o Brasil inicia-se, oficialmente, com a chegada do navio Kasato Maru ao porto de Santos em 1908. Dentre os diversos intuitos da elite brasileira, estavam a aplicação da força de trabalho japonesa nas lavouras que sofriam com a falta de trabalhadores (pois os negros e italianos deixavam as fazendas) e a tentativa de um “embranquecimento” da nação, depois ressignificado e usado contra os japoneses sob a forma de um “perigo amarelo”. Para mais, c.f. Cardoso, 1995 e Handa, 1987;

7 Sacolão é um termo comum para armazéns que oferecem frutas, legumes e verduras, bem como alimentos básicos como arroz e feijão.

8 Note-se que a forma como aquele Nikkei se apresentou é diferente daquela que aqui o retratamos visto que, em virtude da relação pesquisador-pesquisado, num contexto permeado por interações moldadas por elementos culturais japoneses, mantém-se a formalidade em lidar com o pesquisado considerando sua cultura. Uma vez que um dos pesquisadores participava das aulas de Pedoro-san na *nihongakko* (escola de japonês), o honorífico “-sensei” passa a ser empregado toda vez que nos referimos ao professor. Para mais sobre as formas de tratamento japonês, c.f. Nakagawa, 2008.

9 Registro de diário de campo: 07/09/2010 – Primeira incursão após delimitação do campo.

10 A antiga residência de sua *okaa-sama*, localizada ao lado da sua, possuía um portão de acesso lateral permitindo a transição entre ambas as residências, o que em marcava sua relação distinta com o lugar em comparação aos demais membros e, em alguns momentos, indicava alguns conflitos.

11 Para efeito de comparação, uma estimativa de valor para o aluguel de uma residência daquela proporção no mesmo bairro gira entre mil e dois mil reais.

12 A lei da nacionalidade (Lei No. 147 de 1950, alterada pela LeiNo.268 de 1952, a Lei no.45 de 1984, a Lei no.89 de 1993 e Lei No.147 de 2004). A maioria no Japão é a partir dos 20 anos.

13 Interessante notar que, em contrapartida, ao conversar com uma descendente nikkei, filha do dono de um dos mais famosos restaurantes de comida típica japonesa em Uberlândia, ela afirmou que a família não participava da associação justamente porque eles não consideravam que a associação fazia coisas tipicamente da cultura japonesa.

- 14 Dados de pesquisa anterior (Silva,2010) apontam que o organizador do principal evento de Cultura Pop Japonesa no município, chamado Tsukai, recorreu à Associação em busca de patrocínio financeiro, pois até então, seus eventos não recebiam verba dos projetos municipais da lei de incentivo à cultura.
- 15 Pedoro-sensei, posteriormente, apontou que a estimativa de Taichou-san era baseada num pequeno censo realizado pela antiga associação na década de 1990. Dando um palpite sobre a quantidade de famílias Nikkei no município em 2011, Pedoro-sensei disse que, por causa do crescimento da cidade, já deveria haver cerca de novecentas ou até mesmo mil famílias.
- 16 Convém aqui notar que Taichou-san era professor em instituição federal de ensino, habituado a concorrer editais com projetos.
- 17 O Mercado Municipal de Uberlândia é um velho centro comercial que fornece um espaço para diversos eventos.
- 18 A reportagem de Fernandes (2011) apresenta a existência de mais de dez restaurantes especializados na culinária japonesa, todavia, o número real de estabelecimentos que servem comida japonesa é maior. Ao que tudo indica, a reportagem considerou apenas os estabelecimentos que servem comida japonesa exclusivamente.
- 19 Ainda que não pertencente à Associação, a família que gerencia o restaurante Kiramu é a responsável por eventos bianuais de gastronomia na cidade.
- 20 *Haiku* ou *haikai* (a segunda forma é mais conhecida) é uma arte japonesa de composição de versos métricos que busca eternizar um momento.
- 21 O *shogi* é um jogo de guerra similar ao xadrez ocidental.
- 22 Como os ingredientes para o preparo de *udon* eram um pouco mais caros e a técnica leva um tempo maior, eles não faziam no evento culinário (festival do *yakisoba*), mas reuniam algumas pessoas para fazerem o prato de vez em quando.
- 23 *Nihongo* = idioma japonês ou língua japonesa. *Gakko/Gakuen* = escola.
- 24 O fenômeno *dekasegui* refere-se ao movimento inverso da imigração japonesa, ou seja, os descendentes dos imigrantes japoneses, que vieram ao Brasil com o intuito de enriquecer, no final do século XX, enviavam seus filhos ao Japão, fosse para conhecer a terra de seus antepassados, fosse para trabalhar, enriquecer e, talvez, voltar ao Brasil.
- 25 Vale apontar que Pedoro-sensei, além de professor na Associação, também é professor de língua japonesa em outra instituição privada de ensino.
- 26 Em diversas situações que envolvia o repasse de informações mais profundas da Associação, os interlocutores buscavam mudar o tópico da conversa ou justificavam que não podiam fornecer documentos.
- 27 N.d.a – Quando Tanegawa-san apresentou o termo fortaleza entendemos que este evoca o imaginário da construção *ipsis litteris*, sendo utilizado em expressões variadas, o que o termo encerra são conceitos como sólido, resistente, seguro, ao mesmo tempo que combativo.
- 28 O *Undokai* é a prática de esportes em nível amador, geralmente no Outono, em que as famílias se reúnem para atividades física.
- 29 Tanegawa-san se referia ao dia em que compareci na sua loja para marcarmos uma data para entrevista. Ele havia dado uma breve explicação do que achava da associação local, sendo mais enfático no primeiro dia e ponderado na entrevista.
- 30 O *bugei* a que se referia era a escola de artes marciais/militares japonesa. O município possui uma delas.
- 31 O *ikebana* é uma arte japonesa que engloba técnicas de arranjos florais.
- 32 O Japop ou Pop japonês, consequência da ocupação norteamericana no Japão após a Segunda Guerra Mundial, apresenta uma releitura globalizada de elementos de consumo de uma juventude que cresceu num Japão pós-guerra de estabilidade econômica e cultural. Seus elementos se difundiram por todo o globo. Em maior ou menor grau, desenhos animados japoneses, quadrinhos, música, estética, dentre outros, são elementos que compõe a identidade juvenil brasileira da segunda metade da década de 1990 (Lourenço, 2009; Barral, 2000; Sato, 2007; Lyuten, 2005).

Ocupações punk no Rio de Janeiro: visões de mundo e constituição das identidades

Fernanda Delvalhas Piccolo*

Resumo

O presente artigo é fruto da pesquisa “Cultura, visões de mundo e a constituição da identidade punk na sociedade urbana contemporânea”, realizada entre agosto de 2010 e janeiro de 2012, na cidade do Rio de Janeiro. Aqui, serão abordadas as visões de mundo e a constituição das identidades, tomando como universo de análise duas “ocupações” punks “auto-gestionadas”, localizadas no eixo centro-zona sul. A metodologia utilizada foi observação participante e entrevistas informais com moradores e frequentadores desses espaços. Os resultados apontam para uma mudança na identidade e no significado do que é ser punk. Se antes, era sinônimo de vestir-se de preto, usar cabelos moicanos e acessórios prateados, hoje a expressão dessa identidade alargou-se e heterogeneizou-se e, ser punk, para esses jovens, está em “ter atitude”, ser “desvinculado dos padrões da sociedade”, acreditar que “as coisas podem ser diferentes”. Para eles, o intuito das “ocupações” é para, além de um local de moradia, “fins culturais” e artísticos

Palavras-chave: Identidades; punks; ocupações; cidade.

Punk occupations in Rio de Janeiro: world views and constitution of identities

Abstract

This article is a result of the research project “Culture, world views and the constitution of punk identity in contemporary urban society”, carried out from August 2010 until January 2012, in the city of Rio de Janeiro. Here we will approach world views and constitution of identities, considering two “self-managed” punk “occupations” located in the downtown-south zone axis as our scope. The methodology used was participant observation and informal interviews with inhabitants and people who frequent such spaces. The results point out a change in identity and in the meaning of what it is to be punk. If earlier it meant wearing black, Mohican hairstyles and silver accessories, nowadays this identity’s expression has widen and heterogenized itself, and being punk for this generation is about “having an attitude”, being “detached from the patterns of society”, believing that “things can be different”. For them, the purpose of the “okupations” is, besides being a place of residence, fulfilling cultural and artistic objectives.

Keywords: Identities; punks; occupations; city.

O presente artigo é fruto do projeto de pesquisa “Cultura, visões de mundo e a constituição da identidade punk na sociedade urbana contemporânea.¹”, inserido na linha de pesquisa do IFRJ “Culturas e Identidades na sociedade contemporânea”, cujo objetivo é estudar os processos de constituição de identidades sociais, culturais, étnicas e de gênero na sociedade atual, bem como os conflitos e mediações advindos das interações de distintos grupos sociais. Nesse sentido, aqui serão abordadas a constituição das identidades na sociedade urbana contemporânea,

as visões de mundo, as percepções da arte e as ocupações/*squatts*² de jovens punks, tomando como universo de análise as ocupações/*squatts* Flor do Asfalto e Gaia, situadas em áreas centrais da cidade do Rio de Janeiro.

A pesquisa insere-se, pela sua problemática, no quadro mais amplo das reflexões sobre as cidades, seus habitantes, os modos de vida e os conflitos produzidos, vista a grande heterogeneidade que constitui o meio urbano.

Cabe lembrar que os estudos sobre as grandes cidades e seus habitantes, isto é, o modo

* Dra. Antropologia, pelo Museu Nacional (UFRJ), 2006. Professora do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio de Janeiro (IFRJ) do Curso de Bacharelado em Produção Cultural do IFRJ. Email: fernanda.piccolo@ifrj.edu.br

como os indivíduos vivem e se relacionam nas metrópoles, sob o enfoque das Ciências Sociais, desenvolve-se de forma mais sistemática com a Escola de Chicago, com Park (1979 [1916]) e Wirth (1979 [1938]). A partir dos textos de Simmel - por exemplo, "A metrópole e a vida mental" (1979 [1902]) -, fonte inspiradora da referida escola de Sociologia, começou a se formar um *corpus* teórico e metodológico sobre o estudo contextual da cidade. Anterior a este período havia diversas reflexões sobre a cidade, mas elas não formavam um *corpus* sistemático sobre o tema.

Simmel (1979) estava preocupado com a subjetividade do indivíduo frente ao desenvolvimento da sociedade industrial e da modificação dos relacionamentos entre os indivíduos. Ele percebe o surgimento de um novo estilo de vida, com novos valores, como um individualismo pautado na liberdade e na singularidade do sujeito (Simmel, 1971). As relações entre os indivíduos são marcadas pela racionalidade, pela objetividade, pela impessoalidade, pelo anonimato - ainda que relativo -, pelo grande valor atribuído ao dinheiro. As interações tornam-se, progressivamente, mais efêmeras e fugazes, isso porque, com a crescente especialização e divisão do trabalho e das atividades sociais, o círculo de contato de um indivíduo se multiplica enormemente. Dessa forma, o sujeito participa de várias redes de relações sociais, com papéis sociais diferenciados, ainda que com graus variáveis, conforme a classe e a posição social, a idade, o gênero, a cor da pele, entre outros.

Dessa forma, Park (1979) e Wirth (1973a e 1973b), seguindo Simmel em suas preocupações, mas em uma outra etapa, irão centrar-se na organização social destas metrópoles, no caso, as grandes cidades americanas como Nova York e Chicago, que são locais de contatos e evitação de pessoas vindas dos mais diversos lugares do mundo, socializadas em culturas diferentes, que interagem com aqueles nascidos e socializados nesses locais. Tudo isto contribui para a grande heterogeneidade em relação a modos e estilos de vida. Se há algo que é comum a todos esses indivíduos é o fato de viverem em um local que apresenta as características descritas acima; no entanto, elas são elaboradas e vividas pelos

sujeitos de maneira diferenciada.

Os autores acima apontam, por meio da socialização do indivíduo cidadão, para o fato de que a cidade não é simplesmente uma unidade geográfica, territorial, mas, principalmente, ela é distinguida pelo modo de vida que seus habitantes desenvolvem. E, ainda, por ser marcada por um potencial de conflito entre essa população tão heterogênea, e, na maioria das vezes, contrastante (Velho, 1980 e 2000).

Eles se preocupam, ainda, com o modo de estudar essas cidades. Nesse sentido, uma das grandes contribuições vem de Foote-Whyte (1993[1943]) que adotou a observação participante - influenciado por Malinowski, entre outros - mediante a qual pode ser possível desvendar o modo e o estilo de vida das populações tão próximas geograficamente, mas, ao mesmo tempo, tão distantes em termos cognitivos, como ele relata em sua chegada a Corneville. Podemos pensar que Benjamin (1991[1938]) quando atenta para um dos tipos sociais nascidos nas grandes cidades, o *flâneur*, já apontava para a observação como um modo de apreender essa cidade.

Seguindo esta trilha é que utilizamos, na presente pesquisa, desenvolvida entre agosto de 2010 e janeiro de 2012, uma metodologia qualitativa com a realização de observação participante e entrevistas informais. A maneira como nos aproximamos do campo foi via rede de relações sociais e desde o início foram ressaltadas algumas questões. Uma delas é que as pessoas que freqüentam ou habitam tais espaços são bastante desconfiadas quanto à presença de estranhos, principalmente, se tal estranho quer conhecer o grupo. Realizamos, além das observações participantes, cinco entrevistas informais, com quatro homens e uma mulher. Destes dois moram nas ocupações e três as freqüentam, sendo que moram em municípios da Baixada Fluminense/RJ³; um tem 23 anos, três 25 anos e um 27 anos; quanto a cor/raça dois se definiram como "brancos", um como "multiétnico", um como "pardo" e um como "preto". Em termos de escolaridade, um possui superior incompleto, três ensino médio completo, um ensino médio incompleto. Em relação aos afazeres, um faz "bicos", um é funcionário público e músico, um ajuda na horta da ocupação, um é estagiário e

um tem uma banda, com a qual faz shows.

Com referencial teórico exposto acima voltamos nosso olhar para os punks cariocas moradores e/ou freqüentadores das ocupações/*squatts* localizadas em áreas centrais da cidade.

OS PUNKS E A CIDADE

É nas cidades contemporâneas, local da efemeridade e da fluidez das relações sociais, da fragmentação, desconstrução e construção de identidades que encontramos hoje os punks que estudamos. Portanto, o punk é um fenômeno social juvenil e citadino. Indivíduos denominados ou autodenominados punk surgiram em meados da década de 70 e, naquele momento, talvez mais do que hoje, este grupo social era considerado, por setores da sociedade, como um grupo desviante das regras sociais vigentes, por sua estética, comportamentos, gostos e estilo de vida.

Cabe ressaltar que os comportamentos e identidades desviantes são construções sociais a partir das interações entre os indivíduos com distintos gostos e estilos de vida, no qual, o grupo hegemônico, entre termos de poder social, rejeita, rotula e estigmatiza grupos minoritários (em termos de poder). Assim, conforme Becker (1977: 60): “os grupos sociais criam o desvio ao fazer as regras cuja infração constitui desvio e ao aplicar essas regras a pessoas particulares e rotulá-las como marginais e desviantes”. Assim, essas definições ocorreriam dentro de um sistema de acusação, que segundo Velho (1997:58), é “[...] uma estratégia mais ou menos consciente de manipular poder e organizar emoções, delimitando fronteiras” entre os grupos aceitos e considerados “normais” e aqueles considerados “anormais”.

Nesse contexto que o estilo de vida, a visão de mundo e a identidade punk tornam-se um estigma em nossa sociedade, marcando as interações entre esses jovens e outros setores da sociedade. Segundo Goffman (1988) o estigma, isto é, os “atributos” de um indivíduo vistos como “altamente depreciativos” num determinado grupo - no caso aqui analisado, os comportamentos, a estética, os gostos e estilos de vida punk- são percebidos e definidos nas relações entre os indivíduos e aquele que possui um atributo visto como “anormal” passa a não

ser aceito plenamente nas interações sociais. Esse indivíduo, então, passa a ser percebido e tratado como um estereótipo daquilo que os considerados “normais” consideram depreciativo, e sua identidade social é reduzida a este estereótipo, a partir do qual todas as suas ações reais ou imputáveis serão lidas. É nesse sentido que esses indivíduos, nas interações sociais, são reduzidos ao estereótipo que se tem do que é ser “punk” e de suas ações em nossa sociedade - são pessoas consideradas de menor valor social, “sujas”, “rebeldes”, potencialmente perigosas (Gallo, 2008; Vianna, 2010).

Deve-se atentar ao fato que os atos desviantes são situacionais e contextuais, no sentido de que o desvio é criado, assim como visto, pela sociedade, ou melhor, por determinados grupos sociais, como aponta Becker (1997, 2008). Assim, ser punk é considerado um ato desviante em nossa sociedade conferindo um estigma aos sujeitos que compartilham de tal identidade. Goffman (1988) refere-se aos estigmas da condição do “desacreditado”, que é aquele no qual a sua marca distintiva já é conhecida ou é evidente, nesse caso os punks seriam “desacreditados” por “culpas de caráter individual”.

Nesse sentido, os cabelos moicanos, as roupas pretas com correntes penduradas, as roupas rasgadas, os brincos e pinturas faciais, que imprimiam identidade aos punks da época, eram vistos, pelos grupos hegemônicos, como sinal de rebeldia da juventude e afronte às regras sociais. E os sujeitos que assim se enquadravam ou eram enquadrados eram estigmatizados.

O movimento punk, surgido como forma de expressão musical naquele período, se fez presente como forma de protesto ao Rock and Roll produzido na época, pretendendo um retorno às origens desse estilo musical. Cabe lembrar que a própria palavra punk era usada, em Nova Iorque e na Inglaterra, para designar o que “não prestava”, isto é, “drogados, sadomasoquistas, assaltantes mirins, travestis, prostitutas adolescentes, suicidas, sonhadores” (Bivar, 2007, p. 40), isto é, era utilizada para fazer referência aos grupos considerados desviantes socialmente. No Brasil, cabe ressaltar, a palavra punk é sinônimo de algo ruim, pesado.

Para os próprios sujeitos envolvidos no movimento punk, este surge com uma ideologia

de resistência e de contracultura, buscando questionar os valores sociais e políticos vigentes na época.

Podemos dizer que o movimento Punk-Rock surge como algo embrionário já na década anterior com o nome de Garage-Rock, com bandas como Mc5, The Stooges, New York Dolls, e, no final da década de 70, espalha-se para o mundo. O punk-rock surge em Nova Iorque com a banda os Ramones e logo encontra ressonância entre parte da juventude, visto que buscava a quebra de paradigmas mediante a estética punk e do seu slogan “Faça você mesmo”. No campo musical, esta idéia causa uma ruptura na visão de que apenas músicos virtuosos poderiam tocar, sendo assim, a partir desse momento qualquer pessoa que tivesse um instrumento e uma idéia poderia tocar e se divertir (Bivar, 2007).

Já a Inglaterra, em meados dos anos 1970, atravessava uma grave crise econômica, impossibilitando que os jovens fossem absorvidos pelo mercado de trabalho. Essa situação contribuiu para o surgimento de uma forte resistência por parte da juventude. Um empresário, chamado Malcolm McLaren, dono de uma loja de roupas, denominada Sex, antenado com as novidades da cena musical de Nova Iorque, visto que ele era o empresário da banda New York Dolls, trouxe a novidade para a Inglaterra e fundou o Sex Pistols, banda essa que com sua atitude agressiva e inovadora, protestou contra a situação vigente naquele momento no país e disseminou o Punk-Rock pela Inglaterra, dando origem a várias bandas como o The Clash, The Damned (Bivar, 2007).

No entanto, cabe ressaltar que o punk não é apenas um estilo musical, mas um estilo de vida e uma visão de mundo, constituindo-se em um movimento punk. Os jovens nele inseridos são (re)conhecidos em nossa sociedade por expressarem-se não apenas pela música, mas também via uma estética impressa na moda, na poesia e em fanzines, constituindo uma identidade urbana e contemporânea (Caiafa, 1985; Turra Neto, 2004; Canevacci, 2005; Gallo, 2008; Vianna, 2010).

Isto nos remete a experiências compartilhadas da juventude, como categorias socialmente construídas, e expressas simbolicamente pelo uso de roupas, o gosto musical, pelo uso do corpo,

pela linguagem. Nesse sentido, o pertencimento social desses jovens é inscrito no corpo, isto é, os símbolos dessa identidade são expressos corporalmente.

Cabe ressaltar que a “juventude” não é um dado estabelecido pela natureza, portanto, pelo biológico, mas, sim, é uma categoria construída social e historicamente que toma como referência os processos biológicos vistos como universais. Assim, as divisões da população em faixas etárias são arbitrárias e estão relacionadas a tipos de organizações sociais, formas de controle de recursos políticos e representações sociais sobre como a vida deve ser periodizada e sobre cada etapa. Dessa maneira, há definições distintas, conforme as culturas, as classes e os grupos sociais (Bourdieu, 1983).

Como ressalta, também, Debort (2003: 53), “essas categorias são constitutivas de realidades sociais específicas, uma vez que operam recortes no todo social, estabelecendo direitos e deveres diferenciais em uma população, definindo relações entre as gerações e distribuindo poder e privilégios”⁴

Voltando ao movimento punk, na década de 70, no Reino Unido, uma parcela dele, tendo contato com as ideologias anarquistas e pré-anarquistas de pensadores como Bakunin, Godwin, Proudhon, Malatesta e de seus antecessores Locke, Rosseau, Thoreau, forma o Anarco-Punk, grupo esse que se considera mais politizado e mais consciente de seu papel ideológico na construção de seus sonhos.

No Brasil, o movimento punk chega a São Paulo, no final dos anos 70 e de lá para os dias atuais, é possível encontrarmos punk circulando por inúmeras cidades brasileiras (Bivar, 2007).

Alguns autores têm se debruçado sobre os punks, enquanto grupo social, tais como Caiafa (1985), Turra Neto (2004), Canevacci (2005), Gallo (2008), Moraes (2009), Vianna (2010), mas colocando-os como uma subcultura no espaço da sociedade, por terem surgido na contracultura juvenil dos anos 70. No entanto, hoje, tanto o conceito de subcultura como o de contracultura perdem valia, visto que como aponta Canevacci (2005), as contraculturas se dissolveram nos anos 1990, dando espaço ao surgimento das “culturas extremas”, isto é, as culturas juvenis estão em fluxo móvel, são

plurais, fragmentadas, disjuntivas, assim como as identidades produzidas. Isto porque há um processo de fragmentação e complexificação da sociedade e das identidades nela produzida (Hall, 2004).

Assim, se em determinado momento, entre os anos 1970 e 1990, era possível associar o punk a sua estética visual e musical, hoje, como veremos a seguir, isso não é mais possível, visto que ser punk assume diferentes significados e estéticas.

Neste fluxo da sociedade contemporânea, surgem as ocupações e/ou “okupações” denominadas *squatts* – lugar de moradia, de encontro, de artes, de expressão de punks na interação com outros grupos sociais citadinos. Estas ocupações⁵, surgidas, na Europa, nos anos 60, ganham força no Brasil nos anos 1990. Elas referem-se a ocupações de espaços urbanos vazios, abandonados, como no caso aqui estudado um casarão abandonado e um armazém na área do cais do porto. A grafia com “K” (“okupações”) remete ao caráter politizado dos atos e à cultura punk (Belisário, 2008). Mais recentemente, no Rio de Janeiro, o termo ocupação passou a ser qualificativo de uma série de manifestações e ações políticas juvenis, no qual além das ocupações de prédios abandonados, passaram a ocupar entidades e instituições, principalmente públicas, frente às quais se está reivindicando direitos sociais, incluindo ações tais como manifestações artísticas, acampamentos, contestações – vide o movimento Ocupa Rio⁶.

A IDENTIDADE PUNK NA CONTEMPORANEIDADE: ARTE E SQUATS

A primeira questão a ser abordada é a própria percepção do que é ser punk atualmente, para os jovens entrevistados. Para eles a definição do ser punk passa pela não rotulação, ao mesmo tempo em que não se refere mais a uma estética com roupas pretas, acessórios de prata, cabelos moicanos, mas sim a uma “atitude”, a um “ideal”, a ser “diferente”.

“De boa essa coisa de rótulos eu acho uma grande besteira, você não pode ser isso ou aquilo, ter um padrão de comportamento e ser enquadrado como um livro na estante, como livro de filosofia ou de geografia. As pessoas

sentem necessidade de se afirmar de dizer que são alguma coisa porque na verdade não são merda nenhuma, eu poderia muito bem dizer que sou punk, que sou músico, que sou preto, mas eu acho que eu sou tudo isso e nada. A parada é ser e não ficar dizendo por aí sem fazer nada. Pelo que eu vejo hoje em dia qualquer um pode ser punk, porque ao que me parece a maioria das pessoas acha que ser punk é ter uma roupa suja e rasgada e beber e se divertir com as drogas ou ter um cabelo moicano. Eu acho isso tudo uma grande merda sabe, porra vai se fuder até essa merda desses pagodeiros e funkeiros estão com essa porra de moicano na cabeça, é tudo moda agora. Para mim, punk mesmo é o cara que tem uma ideologia, que acredita que através de ações políticas pode-se mudar alguma coisa, que até não seja o mundo, mas que ele mude a si mesmo e não seja constantemente manipulado por essa sociedade de consumo capitalista que só quer te usar e descartar”. (Pedro⁷, 25 anos)

Por isso, se hoje, por exemplo, o uso de cabelos moicanos está em diversos grupos, esse deixa de ser uma marca distintiva do punk. Nesse sentido é que podemos compreender a aversão a rotulação, visto que em nossa sociedade nos relacionamos com os outros via processos de rotulação, estereotipificação e estigmatização.

Assim, os participantes da pesquisa afirmam a existência de um movimento punk heterogêneo – dos punks politizados aos não, dos usuários de drogas aos não.

“Pô, cara! Eu uso jaqueta de couro e blusa com pet, tá ligado, de refrigerante. Pô cabelo normal, raspado e tênis rasgado, velho, tá ligado [...]. O cara pode ser milionário é ser punk. Ser punk é somente um ideal, ser punk é ser desvinculado dos padrões da sociedade. Sabe porque o padrão é diferente de se vestir, falar, tipo ser você mesmo. Pela postura o punk é um movimento de autodefinição.” (Guilherme, 25 anos)

Essa luta contra a rotulação seria uma luta contra a estigmatização, que homogeneiza, que iguala gostos, roupas, pensamentos. Nesse sentido, podemos entender essa quase rejeição aos sinais diacríticos que outrora eram associados

aos punks, ao mesmo tempo e que buscam uma definição pela ideologia, pela “atitude” de inconformismo, dissolvendo o rótulo. A contradição é que, como toda definição, ela também os homogeneiza, se não na estética visual, pela estética do pensamento.

“[...] eu gosto de ser livre, de não ter preconceitos, ser anarquista, ser Punk eu acho que e isso pra mim, você não precisa ter um estereotipo específico, o que vale e o que você pensa e o que você acredita e faz. Pelas pessoas que eu convivo, as coisas que eu conheço, eu vejo que não existe mais isso de se ter que ser assim ou usar aquilo para ser Punk ou qualquer outra coisa, está tudo na sua cabeça. Tem coisas que você não pode escolher, elas são escolhidas para você, pelo menos eu acho que é assim, tipo ser punk é muito louco você querer que as coisas sejam diferentes, e ter uma outra postura na vida implica no fato das pessoas te rejeitarem, e daí você acaba se sentindo excluído de uma série de coisas”. (Fátima, 23 anos)

“Eu sou punk porque calhou de ser, entende? Eu nunca pensei nisso, mas eu sempre fui meio inconformado com as coisas que via, parecia que estava tudo errado e eu não sabia por quê. Eu ando normal, você para ser o que é não precisa de nada especial, saca, o que conta é a tua atitude, o que você faz.[...] Cara punk é todo mundo que acha que as coisas podem ser diferentes, que se cansou dessa merda toda. Ser punk é foda, tá ligado, eu não gosto dessa porra de ser rotulado, as pessoas acham que podem me colocar numa porra de papel e me entender, ou dizer como eu sou, que se foda essa porra toda, você tem que participar, tem que estar no dia a dia, para saber de verdade. Ser Punk não é só usar moicano ou ter o A da Anarquia tatuado no braço, tem que saber das coisas é ter atitude.” (Porão, 25 anos)

A definição apresentada por nossos entrevistados vai ao encontro daquela apontada por Vianna (2010), na qual ser punk não era mais preciso cometer vandalismos, ficar sem tomar banho ou ser de origem operária, mas politizar-se, entender os sofrimentos que assola

os oprimidos, não ser submisso e principalmente ser autêntico.

Assim, a construção da identidade punk está para além do estereótipo existente em nossa sociedade. Ser punk implica, para além da estética visual, uma estética do comportamento e do pensamento. Nesse sentido, a atitude a qual nossos entrevistados se referem é aquela que foge da norma socialmente estabelecida em nossa sociedade. No entanto, com a fragmentação da mesma, as regras também são diversificadas. Nos perguntamos, então, a qual regra eles se sentem marginais ou “outsiders”, no sentido apontado Becker (2008), no qual estes são aquelas pessoas que tomam outro rumo frente as regras estabelecidas pelo grupo, ou pela sociedade dominante.

No caso aqui analisado, nossos entrevistados apresentam um discurso no qual salientam uma crescente sensação de inconformismo sobre a situação política e social do país. Desta forma, os jovens referem-se a uma ruptura com a sociedade capitalista consumista, que seria, para eles, num jogo de acusação, “hipócrita”, “injusta”, “manipuladora”. A mudança reivindicada vai frente aos valores da sociedade capitalista atual, tais como o individualismo e o consumismo, que ocasionariam a alienação dos jovens. Assim, o grande inimigo é uma entidade genérica, invisível, sem rostos ou nomes próprios, mas sim “o sistema”, “os políticos”, “a sociedade capitalista”.

“a sociedade toda é uma grande merda, todo mundo preocupado em consumir, em estar na moda e ninguém tem nada na cabeça, vagabundo está viajando, todo mundo sendo manipulado o tempo todo e acha que a vida está uma beleza, não está nada, está tudo uma merda. Tu vai no hospital não tem médico, aí procura emprego, não tem emprego, tu vota no político e o cara te fode, e, assim, de boa, não é em revolta o que eu tô dizendo, é apenas a verdade que ninguém quer ver, ou prefere fingir mesmo e só tomar cerveja e ver novela. A sociedade te vê com certeza como um desocupado, como um fodido, mas eu prefiro ter consciência das coisas que estão acontecendo do que ser mais um sujeito ignorante de tudo ao meu redor, a grande maioria das pessoas permanecem no tempo da

escravidão elas estão sempre tão necessitadas por ter tudo novo, o novo celular, a nova televisão, elas são escravas do consumismo, do capitalismo e não entendem nada da política do seu país, eu por entender um pouco das coisas como são aqui prefiro ser apolítico, porque aqui as coisas são assim quem mais gasta na campanha política, tem mais votos, ninguém sabe as ideologias da coisa.” (Pedro, 25 anos)

“Eu sou contra toda essa merda de política, eu sou contra todas essas coisas organizadas pela sociedade, ele só querem manipular as pessoas, e daí permanecem no poder, tô fora disso, eu só quero fazer as minhas paradas aqui porque eu acredito nelas, agora a política só te fode.[...] Eu sou Punk, sou anarquista e eu acredito que a política é toda corrupta, não dá para acreditar em um sistema político em que só os ricos ficam mais ricos, e os pobres ficam cada vez mais pobres, eu tô cansado dessa merda toda, sabe porque? Porque aqui as coisas não são assim mesmo, os caras do poder permanecem porque a população não tem educação e não sabe votar, no Brasil é foda, a população só se fode. As pessoas acham que nós somos todos uns desocupados, que não fazemos nada para ninguém, mas a gente tem vontade de mudar o que tá errado.” (Porão, 25 anos)

“A sociedade é bem injusta, não precisa ser um sociólogo pra chegar a essa conclusão, penso que boa parte dessa injustiça se deve ao fato do voto obrigatório, é uma merda isso”. (André, 27 anos)

Para os jovens entrevistados, para que a mudança seja efetivada, é preciso atuar via arte e cultura, este último termo entendido como sinônimo do primeiro, pois são mediante suas produções que seus ideais poderiam expandir-se para além de seu grupo social.

“a cultura é fundamental para nas nossas vidas, se a gente não tiver cultura a gente não se reconhece, e aí você vira só mais um número no sistema social. A cultura, a arte é tudo aquilo que você produz para a sociedade, é uma expressão da tua verdade. Eu tinha uma

banda de punk rock e tocava baixo e guitarra, mas hoje em dia a gente só toca de vez em quando, tá geral na correria.” (Pedro, 25 anos)

“A arte é fundamental, toda a produção do homem é uma obra de arte de certa forma, porque ali tem uma parte de si, então a arte nesse contexto é uma forma de você se tornar eterno, de fazer as suas ideias se comunicarem com mais e mais pessoas em uma reação em cadeia, que não te limites” (Fátima, 23 anos)

“Nesses lugares a gente encontra muito espaço para criar arte, e a gente fala o tempo todo, é tudo muito libertário. O movimento punk no mundo todo é muito organizado, a gente se comunica com o mundo todo, saca, e tudo pensando em grupo.” (André, 27 anos)

“Eu acho que a arte, a cultura são importantes para a gente pode dizer algo, se expressar, porque dessa forma o que a gente faz tem mais valor, eu, de boa, até gostaria de fazer alguma coisa relacionada à arte, mas não tenho muito jeito para a coisa não, mas lá tem maior galera que produz várias coisas interessantes, tem poeta, músico, artista mesmo tá ligado. O bom do espaço é que todo mundo é livre para criar o que quiser, ninguém vai ficar te regulando, dizendo o que é certo ou errado, isso é bom, essa liberdade.” (Porão, 25 anos)

Nesse sentido, que as ocupações/*squatts* têm espaço, visto que estas são tomadas para além de um local de moradia, como tendo “fins culturais”, nas quais cultivam a arte, a filosofia, e, numa delas aqui analisadas, uma horta. Regularmente ocorrem nesses espaços shows, recitais de poesias e exposições de arte. Além disso, são espaços autogerido, com o lema “faça você mesmo”.

“Eu frequento lá [a Flor do Asfalto] tipo, deve ter uns 4 anos. Lá tem muitos artistas plásticos, mas a ideia é bem aquela de fazer com pouca grana, e o faça você mesmo na real.” (André, 27 anos)

“Eu não trabalho desse jeito normal, tipo

carteira assinada e tudo mais, mas eu ajudo lá na horta. E grana, cara, a grana, cara, a gente da um jeito, se vira tá ligado”. (Porão, 25 anos)

Como dito anteriormente, realizamos observação participante e entrevistas informais com membros de duas ocupações localizadas no eixo centro-sul da cidade.

A primeira a qual nos aproximamos foi a Ocupação Flor do Asfalto, localizada até final de 2011, em um galpão desativado, que seria de uma empresa de arquitetura, na área do cais do porto no Rio de Janeiro. Na época da pesquisa de campo, a ocupação abrigava cerca de 50 pessoas, sendo algumas moradoras fixas, outras transeuntes, que utilizam o espaço como hospedagem para que possam seguir em frente em suas viagens. O espaço foi dividido em dois pelos moradores. Há uma horta, que é cultivada e de onde se originam parte dos alimentos dos moradores e, no outro espaço, ficam os alojamentos. Neste espaço são realizadas uma série de atividades culturais e artísticas, como shows musicais e de malabares, assim como exposições montadas por artistas plásticos residentes da ocupação. Entre seus residentes e frequentadores não estão apenas punks, mas pessoas diversificadas, como famílias de trabalhadores que não tem condições de pagarem um aluguel, artistas que encontraram ali um espaço para se expressarem, entre outras. O espaço é também um ponto de encontro e de resistência cultural na região, permitindo que moradores da região tenham acesso a livros através de uma biblioteca comunitária, assim como a filmes e a exposições artísticas. Essas atividades, assim como a horta são espaços comuns na ocupação, no entanto, a área dos alojamentos é de acesso restrito aos moradores, a qual não tivemos acesso.

“Pô, geralmente, nas ocupações, principalmente na Flor do Asfalto, porque lá fica no centro do RJ, com acesso de encontro mais fácil. [...] O espaço estava desativado há muito tempo, então decidimos ocupar para fins culturais. Tipo, o espaço não é uma moradia fixa, a gente ficava lá um tempo daí se organizava para ir para outro lugar. [...] Sabe e um aprendizado, lá tudo é auto-sustentável, todo mundo tem que trabalhar, a gente come o que planta, todo mundo produz. A gente tem uma horta e

cultiva a comida. Lá moram os punks e outras famílias que são economicamente miseráveis. Porra quem mora lá é fudido, economicamente desgraçado! O espaço é autogestionário, por ser um espaço libertário, é livre, as pessoas tem autonomia para criar trabalhos autênticos. Tipo fotografia, poesia, música, alimentos auto-sustentáveis” (Guilherme, 25 anos).

No final de 2011, a ocupação sofreu um processo de desalojamento para o início das obras do Porto Maravilha⁸, e contra o qual os membros da ocupação realizaram uma série de eventos, marcando uma ação de resistência, como podemos ver nas imagens abaixo.

Imagem 1: Folder de divulgação de evento



Material distribuído pelos membros da ocupação

Imagem 2: Folder de divulgação de evento



Material distribuído por membros da ocupação e postado na internet (<http://pelamoradia.wordpress.com/2011/11/25/ultima-gig-da-ocupacao-flor-do-asfalto/>)

A outra ocupação, a Gaia, está localizada num bairro carioca conhecido por ser local de moradia de artísticas plásticos, próximo ao centro da cidade. Chegamos ao local num dia que estava ocorrendo um evento cultural, com uma série de atividades, tais como exibição de filmes, debates e uma série de oficinas, além de um almoço, marcando a inauguração do espaço Gaia.

É um espaço que reúne pessoas de diversos grupos, além dos punks, tais como mochileiros, músicos, artistas plásticos, poetas, rastafáris, hare-krishnas. Nesse dia, punks da ocupação Flor do Asfalto também estavam presentes ao evento. A maioria das pessoas que estavam no local tinha entre 20 e 30 anos.

O casarão em que fica a ocupação parecia star abandonada há muito tempo, estava bastante depreciada. Segundo uma entrevistada, a casa

estava vazia há uns 10 anos, e que a ocupação já tinha quase um ano, mas “que essas coisas são muito complicadas, por conta da policia e dos vizinhos”.

“A gente costuma se encontra nas ocupações para discutir sobre a filosofia da parada, para pensar o que fazer. O movimento no Rio de Janeiro e forte sim porque a galera e unida e sabe o que quer, a gente não só curte a arte da parada a gente em uma ideologia”. (Fátima, 23 anos)

Os jovens foram para as ocupações como forma de protesto tanto contra as condições políticas e sociais do país, bem como de sua própria. Por outro lado, encontraram nesses lugares, espaços para manifestarem sua criatividade.

“assim como eu não imaginava há um tempo atrás, ninguém podia imaginar que naquele espaço ali, bem no centro da cidade, num galpão velho e abandonado, pessoas estavam morando. Eu fui conhecer a ocupação através de uns amigos que me chamaram para tocar lá. Eu tinha uma banda de Punk Rock, que se chamava Foda-se, juntos com uns amigos, e um dia, em uma festa que nos tocamos, conhecemos uns caras lá da Flor. Tipo, eu já curtia a ideologia dos Punk, mas quando conheci o espaço, vi qual era a real da parada. Ser punk é atitude, é a forma de se comportar, não é como você se veste, isso não é nada, a parada é o que você faz. Eu morei por quase 2 anos eu acho, e saí porque estava quase sempre doído. [Risos!] La não tem só os punks morando tem famílias, artistas, rastafáris, tem e tudo lá.” (Pedro, 25 anos)

“Eu sempre fui meio inconformada com um monte de coisas, tipo minha família sempre teve uma condição legal, mas nem por isso eu era alienada das coisas, nunca gostei de ser tratada diferente, de ser uma patizinha. Eu vim morar aqui na ocupação porque eu queria ter uma convivência mais próxima com as coisas que eu acredito, não estava a fim de me sentir vazia, sem utilidade”. (Fátima, 23 anos)

É a partir das ocupações/squatts que podemos compreender o processo apontado por Gallo (2008), para o qual os punks contemporâneos não apresentam a pretensão revolucionária tal como concebida pela esquerda tradicional, entretanto, não deixam de ser políticos, pois promovem um combate diário e em pequena escala.

Ainda, se por um lado, esses punks reivindicam uma atuação “libertária”, por outro, não deixam de ter disciplina e regras bem definidas. Regras estas que tornariam possível a autogestão, entendida como havendo a participação de todos para tomadas de decisões, cuidar da horta, fazer a comida, entre outras atividades.

“Aqui no começo foi difícil de acostumar, sabe o pessoal tem várias regras, tudo é muito organizado. Todo mundo acha que a gente é Punk, anarquista e que a gente vive na desordem, no caos, maior besteira isso, na real a gente tem muita disciplina, para tudo que a gente faz tem uma votação, tudo é decidido em conjunto, a gente vê o que é melhor para o coletivo, e dessa forma a gente não invade o espaço dos outros, a gente tem uma coisa muito boa que a gente aprende lá na ocupação, tipo todo mundo é igual, a gente tenta tratar a todos da mesma forma, todo mundo que aparecer por lá vai ver que é assim mesmo. Lá na ocupação tem de tudo e uma grande família.” (Fátima, 23 anos)

“A gente lá na Flor do Asfalto vive em comunidade e tem regras, e a gente tá fazendo as coisas [...]. Cara, eu moro lá na ocupação tem uns 3 anos, sabe e tem maior galera lá, tipo nem todo mundo é Punk e geral vive em harmonia, todo mundo relax, a parada lá e a seguinte: todo mundo tem que ajudar a manter o espaço de boa, então todo mundo ajuda em todos os trabalhos e todo mundo vota para as decisões, a gente é uma comunidade, saca. Cada um tem o seu espaço lá dentro apesar de uma comunidade, a gente tem a nossa intimidade e todo mundo respeita o espaço do outro, e é por isso que a parada dá certo, porque todo mundo contribui.[...] A gente lá tem sempre uma série de atividades, todo segundo domingo do mês, eu acho que é o segundo ou o quarto, sei lá

esqueci” (Porão, 25 anos)

Notamos mediante as falas dos entrevistados que esse grupo, aparentemente definido como sem leis e sem regras por aqueles que os observam de fora, tem na sua estrutura regras bem definidas de convivência, que devem ser seguidas por todos os habitantes da ocupação. Ao observamos o comportamento e o discurso destes jovens punks, fica claro que assim como eles se sentem excluídos pela sociedade pelas regras que estão estabelecidas, assim como pelos conceitos que foram criados como certo ou errado, toda pessoa que não participar do grupo e de seu modo de gerir terá a mesma sensação, pois será excluído e privado de sua liberdade de escolha e de decisão.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo deste artigo apresentamos uma análise da constituição das identidades na sociedade urbana contemporânea, as visões de mundo, as percepções da arte e as ocupações/*squatts*⁹ de jovens punks, tomando como universo de análise as ocupações/*squatts* Flor do Asfalto e Gaia, situadas em áreas centrais da cidade do Rio de Janeiro.

Vimos que ser *punk*, expressar-se como tal ou identificar-se com a visão de mundo *punk* é um fenômeno da juventude. Ainda, salientamos a complexidade e heterogeneidade das identidades *punk* na cidade do Rio de Janeiro, as quais, por meio das ocupações/squats, convivem com outras identidades, compartilhando experiências cotidianas e expressões artísticas.

Os habitantes e frequentadores dessas “ocupações” são, em sua maioria jovens, que transformam tais espaços em pontos de encontro de pessoas inseridas em grupos distintos, que expressam seu “inconformismo” com a “injusta” sociedade em que vivemos, com a política “manipuladora” e “corrupta” e buscam “a liberdade”. Se antes o punk era sinônimo de vestir-se de preto, com cabelos mocainos e acessórios prateados, hoje a expressão dessa identidade alargou-se e ser punk, para esses jovens, está “na cabeça”, em “ter atitude”, ter “outra postura na vida”, ser “desvinculado dos padrões da sociedade”, acreditar que “as coisas

podem ser diferentes”.

Cabe ressaltar que a sociedade urbana contemporânea é complexa e heterogênea, na qual diversos grupos com estilos de vida interagem, abrindo espaço para acusações de desvio e conflitos advindos desses encontros. Nesse sentido, a presente pesquisa torna-se fundamental, pois visa estudar as visões de mundo, a constituição da identidade de grupos *punks*, bem como são estabelecidas as relações sociais entre este grupo e a sociedade abrangente.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALMEIDA, M.I.M. e EUGENIO, F (orgs.). *Culturas jovens: novos mapas do afeto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.
- BECKER, H. *Outsiders: estudos da sociologia do desvio* Rio de Janeiro, Zahar, 2008.
- _____. *Uma teoria da ação coletiva*. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.
- BELISÁRIO, A. *Okupar é resistir: squatters unem cultura punk e anarquismo* (Online). Revista de Historia.com.br (2008). Disponibilidade <http://www.revistadehistoria.com.br/secao/artigos/okupar-e-resistir>. Acesso (10/07/2013).
- BIVAR, A. *O que é punk*. São Paulo, Brasiliense, 2007.
- BOURDIEU, P. A “juventude” é apenas uma palavra. In: _____. *Questões de sociologia*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983. p.112-121.
- CAIAFA, J. *Movimento punk na cidade: a invasão dos bandos sub*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- CANEVACCI, M. *Culturas Extremas: mutações juvenis no corpo das metrópolis*. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.
- DEBERT, G. G. A antropologia e o estudo dos grupos e das categorias de idade. In: BARROS, M. M. L. (org.) *Velhice ou Terceira Idade?* 3º ed. Rio de Janeiro: FGV, 2003. p.49-68
- FOOTE-WHYTE, W. *Street Corner Society: the social structure of an italian slum*. 4º ed. Chicago: The University of Chicago Press, 1973.
- GALLO, I. C. D'Á.. Punk: cultura e arte. *Varia História*, Belo Horizonte, v. 24, n. 40, p.747-770, jul./dez, 2008.
- GOFFMAN, Erving. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1988.
- HALL, S. *A identidade na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2004.
- LIMA, A. L.M. *Squat: espaço de sociabilidade e (re) invenção do social*. Trabalho apresentado na RAM, 20009. Disponível em < www.ram2009.unsam.edu.ar/.../GT%2050-%20Ponencia%20%5BLima%5D.pdf>, acessado em <10/03/2011>.
- MEAD, M. *Sexo e temperamento*. 3º ed. São Paulo: Perspectiva, 1988.
- MORAIS, J. Territórios e territorialidades punks em Goiânia: resistência de uma cultura juvenil. *OBSERVATORIUM: Revista Eletrônica de Geografia*, v.1, n.2, p.2-19, jul. 2009.
- PAIS, J.M. e BLASS, L.M.S. (orgs.) *Tribos urbanas: produção artística e identidades*. São Paulo: Annablume, 2004.
- PARK, R. E.. A cidade: sugestões para a investigação do comportamento humano em meio urbano. In: VELHO, O. G. (org.) *O fenômeno urbano*. 4ºed. Rio de Janeiro: Zahar, 1979 [1916]. p.26-67
- REZENDE, C. B. Diversidade e identidade: discutindo jovens de camadas médias urbanas. In: VELHO, G. (org.) *Individualismo e juventude*. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ, 1990. p.07-24 (Comunicação do PPGAS n.18)
- SIMMEL, G. A metrópole e a vida mental. In: VELHO, O. G. (org.) *O fenômeno urbano*. 4ºed. Rio de Janeiro, Zahar, 1979 [1902]. p.11-25.
- TURRA NETO, N. *Enterrado vivo: identidade punk e território em londrina*. São Paulo: UNESP, 2004.

VELHO, G. Violência, reciprocidade e desigualdade: uma perspectiva antropológica. In: VELHO, G. e ALVITO, M. (orgs.) *Cidadania e violência*. 2º ed. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ: FGV, 2000. p.11-25.

_____. *Individualismo e Cultura: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea*. 4º ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

_____. O antropólogo pesquisando em sua cidade: sobre conhecimento e heresia. In: VELHO, G. (coord.) *O desafio da cidade: novas perspectivas da antropologia brasileira*. Rio de Janeiro: Campus, 1980. p.13-22.

VELHO, G. e DUARTE, L.F.D. (orgs.). *Juventude contemporânea: culturas, gostos e carreiras*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2010.

VIANNA, Alexander Martins. *Crítica à visão 'apocalíptica' Anarcopunk* (Online). Revista Espaço Acadêmico, n. 4, p. 38-45, jan., 2010. Disponibilidade <http://www.periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/index>. Acesso (25/05/2010)

WIRTH, L. WIRTH, Louis. Os desafios da cidade e da metrópole. In: FERNANDES, Florestan (org). *Comunidade e sociedade: leituras sobre problemas conceituais, metodológicos e de aplicação*. São Paulo: Editora Nacional e Edusp, 1973a [1944]. p. 501-514

_____. Delineamento e problemas da comunidade. In: FERNANDES, Florestan (org). *Comunidade e sociedade: leituras sobre problemas conceituais, metodológicos e de aplicação*. São Paulo: Editora Nacional e Edusp, 1973b [1956]. p. 82-95

Notas

1 Agradecemos ao IFRJ/CNPq/FAPERJ pelo apoio financeiro. A pesquisa contou com a participação do bolsista de iniciação científica Victor Iotte Lara, do Curso Superior de Tecnologia em Produção Cultural, do IFRJ..

2 Sobre as ocupações/squatts em diferentes cidades brasileiras ver, entre outros, Gallo (2008) e Lima (2009).

3 A Baixada Fluminense refere-se a região metropolitana do Rio de Janeiro, sendo que seus limites não são consensuais nem em números de

habitantes, nem de municípios, e agrupa municípios com características socioculturais e geográficas bastante distintas. No entanto, a região, como um todo, é estigmatizada pelos meios de comunicação e pela sociedade do entorno, como sendo *locus* da violência, da carência de serviços públicos, da corrupção policial e política.

4 Diversos autores tomaram a juventude e os fenômenos sociais relacionados como objeto de análise, entre outros, Bourdieu (1983); Mead (1971); Rezende (1990); Pais e Blass (2004); Almeida e Eugenio (2006); Velho e Duarte (2010).

5 O termo ocupação é largamente utilizado pelos movimentos sociais, ver por exemplo os sem-terra. Ele refere-se, portanto, a um termo nativo, com múltiplos significados, mas com o referente de ocupar, de tomar o lugar e preenchê-lo, com pessoas e ações que antes ali não estavam e que não são vistas, pelo poder público e por setores da sociedade, como legítimas de estarem ali. Por isso, essas mesmas ações são lidas pelos meios de comunicação e pela polícia como invasões.

6 Em agosto de 2013, havia nas redes sociais, pelo menos 11 páginas de manifestações deste tipo, tendo no nome o prefixo “ocupa”, com referência ao Rio de Janeiro.

7 Todos os nomes aqui utilizados são fictícios.

8 O Porto Maravilha é um mega projeto de revitalização da área portuária do município do Rio de Janeiro, com obras, entre outras, de infraestrutura e construção de Museus (para informações, ver, <http://portomaravilha.com.br/web/sup/OperUrbanaApresent.aspx>).

O projeto tornou-se alvo de inúmeras manifestações contrárias a sua implementação, devido associação com grandes empresas e associações empresariais, além da especulação imobiliária, que desalojaria pobres e tornaria este espaço inacessível às camadas populares.

9 Sobre as ocupações/squatts em diferentes cidades brasileiras ver, entre outros, Gallo (2008) e Lima (2009).

Reconstrução identitária em processos de reassentamento: a experiência de moradores em programas de habitação social

Ana Paula Serpa Nogueira de Arruda*

Resumo

Este artigo se propõe analisar o impacto social da política de produção de moradias populares sobre os moradores assistidos e suas possibilidades de reconstrução identitária em meio a processos de reassentamento. O objeto deste estudo será o município de Campos dos Goytacazes-RJ que vem nos últimos 13 anos produzindo diversos conjuntos populares. Para tanto, propomos analisar a política municipal de remoção de favelas neste município, a partir da percepção e relatos dos moradores reassentados. Analisaremos o caso do conjunto habitacional da Aldeia, construído em 2001, uma vez que este constituiu um dos primeiros passos deste tipo de política, que ainda está sendo realizada na cidade. Além do caso da Aldeia, também propomos uma reflexão sobre os novos conjuntos habitacionais produzidos pelo atual programa municipal, o “Morar Feliz”, e se estes tem demonstrado maior preocupação com aspectos sociais.

Palavras-chave: Habitação Social, Processos de Reassentamento, Reconstrução Identitária.

Identity reconstruction in resettlement processes - the residents experience in housing programs

Abstract

This article aims to analyze the social impact of production politics of popular habitation over the residents assisted and the possibilities of their identity reconstruction under these resettlement processes. The object of this study will be the city of Campos dos Goytacazes-RJ, that has been producing several popular houses over the last 13 years. Therefore, we propose analyzing the slum removal policy in this city, from the perceptions and reports of the habitants resettled. We will analyze the case of Aldeia social housing quarter, built in 2001, since this represents one of the first steps of this kind of policy, which still has been held in the city. Besides the case of Aldeia, we also propose the reflection about the new social housing quarters produced by the current local program, “Morar Feliz” (“Live Happy”), and if these has demonstrated deeper concerns about social aspects.

Keywords: Social Housing, Resettlement Process, Identity Reconstruction.

INTRODUÇÃO

Atualmente, em meio ao auge do “Minha Casa, Minha Vida”, os programas habitacionais tem ganhado destaque no cenário nacional, assinalando a viragem da economia brasileira. Por outro lado, a construção de conjuntos habitacionais e o reassentamento de populações, especialmente de áreas faveladas e comunidades periféricas, para outros espaços da cidade, requer uma política reflexiva e articulada com as demandas destes grupos locais, tendo em vista suas complexas realidades sociais. Justifica-se, assim, a elaboração de pesquisas e estudos que dêem voz a estes moradores removidos,

evidenciando suas diversas necessidades, bem como suas opiniões sobre estes projetos, buscando de fato uma incorporação destes à cidade, no que consiste também à participação e deliberação sobre estes programas habitacionais.

Neste sentido, embora a política de reassentamento, por meio da construção de conjuntos habitacionais, tenha um caráter transformador, uma vez que promove deslocamentos espaciais de moradores que vivem em locais definidos como impróprios, muito mais que uma alteração espacial, estas famílias transferidas passam por uma mudança em outras áreas de suas vidas. Esta transformação também é social, simbólica e identitária, podendo

* Mestre em Políticas Sociais/ UENF. Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política / UENF. E-mail: serpanogueira@gmail.com

modificar também os mecanismos sociais que induzem ao fortalecimento ou rompimento dos sentimentos de pertencimento existentes nos locais anteriormente ocupados.

Sendo assim, estes processos de realojamento requerem também uma consideração sobre os processos identitários dos moradores destas localidades alvo dos programas habitacionais, o que demonstraria uma preocupação contínua com a preservação das redes de sociabilidade, fazendo com que o processo de remoção seja menos traumático, e que o impacto sobre os vínculos sociais destas populações seja minimizado.

Mais do que objetivos numéricos, é necessário ponderar as variáveis sociais na elaboração de projetos habitacionais, que uma vez consideradas, levam a uma melhor apropriação social destes novos espaços, possível de serem reconhecidos coletivamente a partir de elementos comuns entre seus moradores. Isto se daria através do apreço e integração destas redes e laços coletivos, através da associação de moradores, igrejas e comércios populares, por exemplo, e que funcionam enquanto equipamentos de identificação e símbolos de apropriação, não somente na elaboração dos projetos habitacionais, como também na sua implantação. Responder a este desafio, que também inclui uma demanda habitacional cada vez mais alta, através da constituição de projetos inovadores, mais inclusivos e participativos, tem sido o desafio das administrações brasileiras, não apenas das metrópoles, mas também das cidades de porte médio.

No caso de Campos dos Goytacazes, o maior Pólo Regional do Norte Fluminense, atualmente com 465.000 pessoas, a resposta às demandas habitacionais do município, através da construção de conjuntos habitacionais municipais ganhou impulso nos últimos 13 anos. A cidade já possui mais de 33 conjuntos habitacionais populares, distribuídos por toda sua malha urbana.

Em virtude dos *royalties* do petróleo¹, o município possui um PIB que o coloca como um dos municípios mais ricos na economia nacional, permitindo que seus programas habitacionais sejam financiados com recursos próprios. Também por este motivo, o município é palco de disputas entre seus diferentes grupos políticos,

que levaram ao afastamento de prefeitos, por problemas de gastos orçamentários. Vale destacar que, em meio a este contexto, sobressaem-se políticas de cunho “populista”, buscando forte apoio popular, dentre elas os programas de habitação social, marcadas pela gratuidade das moradias. Assim, a remoção de moradores de favelas e áreas de risco para casas populares é tratada como solução para a questão habitacional pelo município.

De caráter emergencial e pouco reflexivo, a política habitacional em Campos atua desta forma: moradores de diferentes favelas são removidos para um mesmo conjunto habitacional. Isto porque, carente de um planejamento e diagnóstico prévio, desconsideram-se as identidades culturais, a história local e os laços de pertencimento estabelecidos pelos moradores dos deferentes territórios. Desta forma, tão logo as famílias começam a ocupar estes conjuntos habitacionais, já passam a enfrentar diversas dificuldades, desde falta de serviços e equipamentos urbanos até conflitos entre vizinhos, o que gera uma sociabilidade e ação comunitária limitada.

Neste sentido, este artigo traz uma análise sobre como o impacto da política de produção de moradias populares tem atuado sobre os moradores e suas possibilidades de reconstrução identitária em meio a processos de reassentamento. Para tanto, propomos analisar a política municipal de remoção de favelas do município de Campos dos Goytacazes, a partir da percepção dos principais atores envolvidos: moradores reassentados. Foi definido como um dos objetos deste estudo o conjunto habitacional da Aldeia, construído em 2001, uma vez que este constituiu um dos primeiros passos deste tipo de política, que ainda está sendo implementada na cidade.

Ademais, a escolha do conjunto Aldeia deve-se ao fato de que foram removidas para o mesmo famílias da favela da Aldeia, localizada às margens do Rio Paraíba do Sul, bem como de outras áreas da cidade, o que acarretou problemas na sociabilidade local. Desta forma, interessa saber como esta reconfiguração espacial afetou a identidade coletiva e os laços sociais, e se estes puderam ser reconstruídos no conjunto habitacional. Também é importante conceber se

existe uma conformação entre a configuração do conjunto habitacional e a apropriação social deste espaço pela população nele reassentada, sobretudo no que consiste à capacidade de gestão deste novo território através de equipamentos comunitários.

Além do caso da Aldeia, também queremos refletir sobre os novos conjuntos habitacionais produzidos pelo atual programa municipal, o “Morar Feliz”, entregues recentemente aos moradores. Com a meta de edificar e doar à população de favelas e áreas de risco o equivalente a 10 mil moradias, este projeto, propagandeado como o maior programa habitacional municipal do Brasil, entregou, até o momento, 5.426 moradias, distribuídas em 14 conjuntos habitacionais. O reassentamento em um ritmo acelerado e, desta forma, pouco reflexivo, de um grande contingente de famílias de áreas degradadas para os residenciais, tem representado, no discurso oficial, a aquisição de uma melhor qualidade de vida urbana pelos beneficiados deste programa.

Entretanto, a complexidade deste novo programa também parece se revelar pelas inúmeras dificuldades a que parecem estar submetidos os novos moradores para que alcancem sua efetiva integração nesses novos espaços de convivência, compelida, cabe dizer. Também por meio de conversas com moradores de conjuntos do Morar Feliz, refletiremos sobre estes possíveis erros, principalmente no que consiste, enquanto objeto deste estudo, à preservação de laços sociais existentes nas comunidades anteriores, o que coloca a seguinte questão: estaria o atual Programa Morar Feliz repetindo os erros dos projetos habitacionais anteriores, desconsiderando, assim, o impacto social de suas ações?

Finalmente, quando falamos em análises de pós-ocupação, pode-se pensar primeiramente no impacto econômico e edílico dos conjuntos habitacionais edificados sobre as populações nele abarcadas. Observa-se que as consequências sociais na vida dos moradores, como eles se adaptam socialmente à nova realidade, e ao novo território, bem como a reconstrução de suas identidades culturais são pontos pouco considerados pelos gestores urbanos.

Esta reflexão sobre a remoção de favelas

nos permite visionar quais as decorrências da realocação de habitantes de diferentes áreas periféricas para um mesmo conjunto habitacional, e de que forma suas identidades culturais podem vir a ser (re)construídas nestes novos espaços. Como afirma Velho (2002), quando lidamos com pesquisas no universo urbano, temos a necessidade de considerar este como uma sociedade “complexa”, possuidora de características heterogêneas. Desta forma, nosso esforço é pensar toda a complexidade presente nestes dois projetos, entendendo os aspectos identitários na construção do conjunto habitacional Aldeia, em 2001, assim como refletir sobre o recente programa Morar Feliz, entregue em 2011 e 2012.

Assim, através de um viés etnográfico, por meio de visitas de campo aos conjuntos e entrevistas com moradores, propomos uma reflexão sobre estes processos identitários, tendo como instrumento privilegiado a “reconstituição” da experiência mediante relatos de vida e a representação da mudança expressa pelos próprios. Além do registro das falas, foi possível observar o local em companhia dos entrevistados e líderes da associação de moradores (no caso da Aldeia), apontando as mudanças, as transformações, bem como as vulnerabilidades do local. Optei pela metodologia de entrevista semi-estruturada, tornando estes momentos mais fluidos, sem uma rigidez que constrangesse e limitasse os entrevistados. No caso do programa Morar Feliz, uma pesquisa que ainda não está concluída, também realizamos conversas com os moradores de diversos outros conjuntos, assim como nos locais de inscrição do programa.

Neste contexto, refletir sobre estes processos de realojamento e seu impacto sobre a vida das comunidades removidas, o que pouco se observa por parte das instituições gestoras destes projetos, ganha importância, sendo, desta forma, o foco deste artigo.

DA FAVELA AO CONJUNTO HABITACIONAL: A HABITAÇÃO DE UM NOVO ESPAÇO

A autoconstrução, em terreno próprio ou de terceiros, nas periferias e favelas das cidades, tem sido a forma mais comum das camadas mais

pobres “solucionarem” seus problemas de acesso à habitação. Por consequência, estes imóveis podem se localizar em áreas zoneadas para fins não urbanos, de risco e/ou de proteção ambiental, sem equipamentos e serviços públicos, sujeitas à desapropriação, reafirmando o que Kowarick (2009) aponta como a marca das nossas cidades, o “*Viver em Risco*”, sob as circunstâncias da vulnerabilidade social e da ausência de direitos, dentre eles o de habitar com segurança. Neste contexto, carece a atuação do setor público, por meio de programas habitacionais, na busca pela diminuição das desigualdades urbanas.

É fato que as cidades brasileiras enfrentam um dilema no que consiste a democratização do acesso à moradia e, por isto, existe a dificuldade em empreender projetos habitacionais que não apenas atendam às metas quantitativas, mas sobretudo reflitam sobre os modelos de habitação social, por vezes homogeneizantes, e que contrariamente acabam por corroborar em processos segregadores.

Para Guimarães (2007), o que se observou na história da habitação popular no Brasil foi a utilização de uma solução “fordista” na construção de conjuntos habitacionais, marcadas pela monotonia, repetição e pela não adequação ao modo de vida da população assistida. Isto ocorreu em muitas experiências brasileiras, desde as vilas operárias nos anos 40 e 50, dos Institutos de Aposentadoria e Pensões (IAP's), no desempenho da Fundação da Casa Popular (FCP) e, na década de 60 e 70, com o Banco Nacional de Habitação (BNH), operacionalizado através das CEABs e COHABs. Este traço histórico dos programas habitacionais populares, ainda hoje, se mantém em muitos projetos de edificação de conjuntos também marcados por este estilo de construção, homogeneizante e impessoal, muitas vezes inadequado à realidade da população.

Ressalta-se, desta forma, a importância de projetos habitacionais que integrem uma preocupação com um diagnóstico prévio dos moradores, uma implementação planejada e um acompanhamento de pós-ocupação, concebendo um avanço contrário aos possíveis efeitos perversos, como a desintegração social destes espaços. Neste território planejado, os moradores podem adquirir a disposição de reescrever suas histórias ou abandoná-las, pela não identificação

ou pelo sentimento de desenraizamento e insegurança, frente a uma ordem violenta que comumente se instala em conjuntos populares, campo aberto para esta interferência.

De acordo com Heidegger (1994), o ato de «habitar» está no alicerce da constituição do sentido da vida, nos modos de apropriação dos lugares da cidade, a partir da casa. Habitar, como obra humana, é o lócus de produção da «pequena história», aquela construída nos lugares comuns, por sujeitos comuns, na vida diária. Uma vez que possui um sentido social, e como resultado de processos sociais que conferem significado ao mundo, o habitar não se resume a apenas um lugar para dormir, mas de vínculos de permanência e manutenção.

Segundo Lefebvre (1999), embora o habitar seja considerado por muitos, equivocadamente, como “*negligenciável*”, é necessário encontrar o seu sentido. Para o autor, dentre os níveis do fenômeno urbano, “*o essencial, o fundamento, o sentido provêm do habitar*”. A relação do ser humano com a natureza e com o habitar nos seus diversos significados.

A casa, de acordo com Teixeira (2004), é o nosso canto no mundo, e muito além de abrigo e refúgio, ela faz parte do que somos, da nossa identidade. Habitar não significa apenas ocupar um terreno, somente em seu sentido edílico, mas estar ligado a elementos que garantam qualidade de vida, dentre outras coisas, e a existência de atividades econômicas, culturais, sistemas de transportes, comunicação e de abastecimento. Há também uma significação emotiva no habitar, já que este é o local das interações e da construção da história de vida dos indivíduos. Nele, as trajetórias se constroem, não somente as individuais, mas também as coletivas.

Desta forma, habitar, enquanto ação social, envolve também a formação de uma coletividade que coloca homens e mulheres em um mesmo espaço organizado, o que vai identificar uma comunidade (Lima, 2007). E, desta forma, o habitar instaura uma dimensão de comunidade, no sentido em que é comum a todos a formação de um espaço tornado emblemático e, neste sentido, carregado de significados.

A necessidade de habitar pertence a todo ser humano, e quando não lhe são dadas condições para habitar “*ele (o ser humano) a fabricará à sua*

maneira". Embora seja uma necessidade básica, ela está sujeita a um processo especulativo, decorrente de um modo de produção capitalista em que o espaço urbano é apropriado pela iniciativa privada, em detrimento do bem-estar coletivo. Assim, diante da necessidade de habitar, mas em uma sociedade em que a habitação é um privilégio, vemos as estratégias de sobrevivência da população que não possui acesso a uma casa. Dentre estas estratégias, destaca-se a favela. A favela é uma das formas de habitar diante da não possibilidade de obtenção de uma moradia formal.

Entretanto, a favela possui identidade e sociabilidade próprias. Para Burgos (2005), um aglomerado torna-se favela à medida que desenvolve um microsistema sociocultural próprio, marcado pelo estabelecimento de uma identidade territorial apoiada em instituições locais que são construídas por seus membros. Deste espaço vivido, surgem elementos de significado e de pertencimento, que são referenciais identitários agindo sob uma ótica coletiva, tais como os líderes locais, as associações mediadoras de demandas coletivas, comércio e ordem jurídica locais, elementos essenciais à integração social.

Além disto, a favela é constituída por uma rede de símbolos e significados que formam a identidade dos seus moradores que, por conseqüência, possuem as representações deste espaço vivido. É esta favela, lugar de pertencimento, também chamada de comunidade, termo que exprime segundo Bauman (2003), um lugar aconchegante, conhecido, de vivências coletivas.

Contudo, mediante o processo de remoção, esta identidade se vê ameaçada pelas inúmeras possibilidades de re-significação do novo espaço, uma nova apropriação permeada por um novo sentido. Uma vez que o pertencimento é, de acordo com Souza e Silva (2003), um "*processo de incorporação e exteriorização de atitudes que levam à constituição da identidade*", este constitui-se mais que um sentimento, já que se expressa em ações.

Desta forma, a produção de identidades não é um processo uniforme, pois depende de fatores sociais e culturais os quais os indivíduos vão constituindo ao longo da vida e de acordo com suas experiências. Assim, em um mesmo

espaço, um grupo pode partilhar de uma mesma referência identitária, uma vez que este local possui um sentido partilhado e apreendido (Gonçalvez, 1994).

Desta forma, a remoção para o conjunto habitacional pode colocar em risco laços sociais e identitários existentes nas comunidades a serem realocadas, principalmente quando suas opiniões não são consideradas na elaboração dos projetos. Não obstante, muitas vezes são edificadas conjuntos que mesclam moradores de diferentes locais, o que pode ocasionar a perda de identidades singulares, correndo o risco de que elas não se estabeleçam no novo espaço, chegando ao ponto do surgimento de conflitos de sociabilidade e de apropriação desta região. Nestas disputas de poder em processos de legitimação dos diferentes grupos presentes nestes novos territórios, a formação de "Estabelecidos e Outsiders", como apontado por Norbert Elias (2000), pode ser possível, onde os estabelecidos acabam excluindo os recentes residentes do seu convívio social, definindo a sociabilidade local, podendo permanecer por gerações.

Assim, um dos desafios fundamentais da vida na grande cidade contemporânea é o convívio da alteridade. Como já aponta Velho (2002), habitamos em cidades complexas, diferenciadas, com diversos estilos de vida, anseios, costumes e tradições. Mesmo dentro de uma única favela, pode-se encontrar estes múltiplos aspectos. A realocação de diversas favelas para um mesmo espaço pode gerar um cenário ainda mais complexo.

Por isto, como afirma Bourdieu (1997), para compreender os conjuntos habitacionais, espaços onde as pessoas são deslocadas e forçadas a coabitarem, temos que analisar as seus diversos aspectos, não isoladamente, mas conjuntamente, trazendo à tona os conflitos existentes, os dramas, as sociabilidades que não se encontram na superfície, as diversas misérias cotidianas, que por serem julgadas "pequenas", acabam por serem desconsideradas, caladas.

Dentro deste quadro de necessidades, estes homens e mulheres possuem enormes problemas, mas tão poucas formas de se fazerem ouvidos, protestando fora dos quadros instituídos, ou por vezes se fechando em suas mazelas. Entendido

como um destes espaços onde pode ocorrer a produção da miséria social contemporânea, os conjuntos habitacional, personificados por seus habitantes, necessitam ter sua voz revelada, e assim serem conhecidos seus conflitos, sociabilidades e sofrimentos, abafados sob um ideal “urbanizador”.

Neste sentido, os processos de identidade são essenciais para um estudo sobre as favelas e suas remoções. Os espaços são apropriados socialmente pelos grupos sociais que o compõem, são assim dotados de um pertencimento e de um significado que lhes é peculiar. Este deslocamento espacial típico do processo de realojamento vem acompanhado pela reconstrução de processos identitários pelos quais os atores sociais experimentam transformações, principalmente em seus sentimentos de pertença a uma comunidade, a um grupo que partilha valores e referenciais comuns.

IDENTIDADES CULTURAIS RECONSTRUÍDAS E A APROPRIAÇÃO SOCIAL DE UM NOVO ESPAÇO: A EXPERIÊNCIA VIVIDA PELOS MORADORES DO CONJUNTO ALDEIA

O conjunto habitacional da Aldeia foi edificado em 2001, um dos primeiros do município, trazendo no realojamento de população de favelas uma esperança de melhorias habitacionais, bem como da qualidade de vida de seus habitantes. Foi propagandeado como um modelo de ação pública, projetado com 400 unidades habitacionais, buscando atender famílias que moravam em área de risco da favela da Aldeia, às margens do rio Paraíba do Sul. O residencial foi construído próximo à antiga favela, e para ele foram realojados moradores da favela da Aldeia, bem como de outras áreas da cidade. Desse modo, conversando com os moradores e participando de eventos do local pude desenvolver as entrevistas². Observei que era essencial também incluir em minha análise a percepção dos moradores que vieram de outros bairros sobre o processo de remoção e configuração do conjunto como espaço comum.



Figura 1: No círculo observamos o conjunto habitacional da Aldeia. Ao longo da margem do Rio Paraíba do Sul, temos a extensão da favela da Aldeia, de onde as famílias foram removidas. (Fonte: Google Earth, 2009)

O local do conjunto é igualmente afastado da cidade e marcado pela mesma falta de trabalho, transporte e habitações de qualidade, que antes caracterizava a favela. Em 2006, foram construídas outras 110 casas. Contrariando promessas feitas aos moradores não assistidos em 2001, poucos moradores da Aldeia foram contemplados neste último projeto.

Constituída na década de 60, a favela da Aldeia, segundo relatos de moradores, inicialmente foi composta de ex-empregados da Usina Sapucaia. Com o declínio da indústria açucareira, várias famílias³ estabeleceram-se na cidade em busca de emprego, e sem dinheiro para a aquisição de uma casa, foram se instalando à beira do rio. Sem que o processo de ocupação fosse dificultado pelas autoridades municipais, muitas casas foram construídas às margens do rio e, por este motivo, sempre que o seu nível subia, muitas famílias ficavam desabrigadas. Segundo relato de seus primeiros moradores, dentre eles Joaquim, 74 anos, realojado no conjunto desde 2001:

“Foi eu que fundei ela! (conta com orgulho) fundemos aquilo dia e noite. E nós chegamos com um dinheirinho de Sapucaia que fomos dispensados. É porque lá, em 40 anos, eu posso dizer que sou um patriarca, sabe o que é? Eu sou um patriarca. Essa turma que está aí são quase tudo, como pode se dizer filho. (...) Aí, em

66, comecei a fazer casa e alugar o povo por dez cruzeiro por mês. Mas com um ano entregava a chave, a casa a eles. Porque se eu alugasse eles arcava. E se eu vendesse eles não tinha como pagar. Eu alugava à dez cruzeiros por mês naquela época. E quando completava um ano eu dava a casa a eles. E aí nos fomos crescendo aí de noite.. E aí cresceu nossos familiares que está aí. E daí foi panhando a beira rio” (Joaquim).

Ao longo dos anos a favela da Aldeia foi se expandindo e recebendo não mais moradores das usinas em declínio, mas também de diversas áreas rurais de Campos. Segundo o Censo 2000, a Aldeia era a segunda maior favela de Campos, perdendo apenas para a da Margem da Linha, possuindo 533 domicílios e uma população de 1.885 habitantes.

Em 1987, foi criada a Associação de Moradores e Amigos da favela da Aldeia, cujo engajamento e capacidade de mobilização coletiva foram evidenciados pelos moradores. Inicialmente, suas reivindicações buscavam melhorias para a favela no âmbito da infraestrutura, saneamento básico, escolas, posto de saúde, etc. Somente a partir de 1998, a associação começou a reivindicar pela construção de casas populares para a população ribeirinha pois, segundo os entrevistados, as enchentes se tornavam cada vez mais frequentes e intensas.

Contudo, com a remoção, a própria associação pagou um preço muito caro: ocorreu o esvaziamento político e uma desmobilização, o que pudemos constatar nos relatos dos moradores. Apesar de muitos serem usuários dos serviços prestados pela associação, que serve não somente ao conjunto, mas ainda aos remanescentes da favela da Aldeia, através da recepção e distribuição de correspondências e do estabelecimento de convênios entre o poder público e a população local, por exemplo, poucos são os que a percebem como um canal eficiente para suas ações coletivas.

“Porque a associação aqui tá parada, só tem presidente. Só não age nada, está parada. Logo quando nós morava lá na beira rio tinha presidente, aí tinha reunião todo mês. Aí de mês a mês tinha a reunião lá e a gente ia. Pra falar de alguma coisa que tava faltando. Mas depois

que vim pra cá acabou. Acabou reunião, tem a associação só pra dizer que tem mas não tem não” (Tânia).

Na favela, a associação mantinha a interlocução com os órgãos públicos e parece ter sido determinante na pressão pela construção do conjunto. Em verdade, o projeto original foi marcado por inúmeros problemas, contrariando as demandas colocadas pelos moradores da favela. A exemplo de algumas famílias que desejam se mudar para o conjunto mas não foram contempladas pelo programa habitacional, pois suas casas não foram “consideradas” como construídas em área de risco de enchente. Em contrapartida, outros que tiveram suas casas selecionadas se recusaram a deixá-las, como afirma Maria, 58 anos, também transferida para o conjunto em 2001.

“Muitos vizinhos se revoltaram, não queriam mudar, muitos achavam que a casa deles tava melhor, teve muita polêmica assim (risos). Tinha gente que não deixava e que não queria que derrubasse a casa, né... Tinha gente com pena sim. Não eram todos que estavam de acordo pra sair não”(Maria).

Maria afirma ter feito sua vida no conjunto. Ela construiu um comércio que se tornou um ponto de referência no local, conferindo-lhe certa estabilidade financeira. Os seus filhos também foram assistidos com moradias, e vivem próximos a sua mãe, que se orgulha de sua trajetória no local, pois eles também tem atuado na associação de moradores. Ela afirma ter apoiado a construção do conjunto. Também Marta, 45 anos, ex- moradora da favela da Aldeia, vê com otimismo a nova vida no conjunto, mesmo residindo em uma “casa pequena”, mas que permitia ser ajustada. Ela se mudou para o conjunto com o marido e três filhos e, devido aos problemas com a enchente, apoiou a remoção:

“Muitos gostam, muitos não gostam né... Eu dou Glória a Deus porque na beira rio era muita água. A gente, quando o rio enchia, era água, a gente nunca poderia ter móvel, nunca poderia construir.”(Marta)

Entretanto, segundo os moradores, o

conjunto deveria ter sido destinado apenas aos residentes da Aldeia, como salientado pelos agentes públicos da época em reuniões com os mesmos. Em contrapartida, muitos moradores de outras localidades também foram remanejados para o conjunto, provocando certo mal estar inicial, reafirmando, e em alguns casos reposicionando, as redes sociais existentes anteriormente. A principal conseqüência parece ser o enfraquecimento dos laços sociais e da identidade coletiva anteriores, dando lugar a uma reconstrução identitária própria deste novo espaço, marcado inicialmente por desconanças ou por reconhecimento.

Neste sentido, alguns moradores entrevistados, principalmente os mais idosos, alegam não terem se adaptado ao conjunto, principalmente pelo desvinculamento de suas antigas redes de vizinhança espalhadas pelo novo espaço. Além disto, a favela da Aldeia foi formada na década de 60 às margens do rio Paraíba, o que representava uma marca da comunidade através dos muitos pescadores. Os moradores se reuniam para fazer festas, forrós, para pescar e para batizar as crianças recém nascidas, por exemplo. Entretanto, a favela enfrentava, anualmente, o problema da enchente, o que fez com que a prefeitura esquematizasse sua retirada. Mesmo nestes momentos de enchente, a comunidade permanecia unida e os moradores ajudavam uns aos outros, nos abrigos de escolas e de igrejas. Segundo relato de moradores entrevistados:

“Lá... lá era um parque de amizade. A gente convivia há muitos anos, mas separou tudo, então nunca é normal, igual, como foi. Aqui já misturou, num jeito diferente porque veio muita gente de fora, de outros bairros... entendeu? Porque lá a gente vivia assim, porta com porta. Nós sempre convivia bem, Graças a Deus, nunca brigamos, era muito bom. (Marilza)

“A favela da Aldeia era uma família. A gente se reunia na beira do rio, fazia festa, lutava pelas nossas necessidades na associação”. (Tânia)

“É porque lá eu era livre, né. A senhora não viu o meu pomar lá. Lá eu era livre! ... Ou seja, aqui (no conjunto) eu não tenho liberdade. Comia lá

um mamão, eu comia lá, a banana eu comia lá. Tudo eu pegava da horta! E se quiser um peixe, dou um tarrafada pra pegar um ... Isso sim era bom”. (Joaquim)

O reassentamento contribuiu, nestes casos, para a dissolução dos sentimentos locais que garantiam a coesão social, através de diferentes fatores, como o afastamento de vizinhos antigos, a entrada de pessoas não procedentes da favela, o aumento da sensação de insegurança e a violência. Estes sentimentos nostálgicos sobre o antigo local ainda estão presentes, como afirmou Marilza, moradora da favela da Aldeia durante 36 anos:

“O ruim lá é a água, porque todo bairro quando enchia, era água aqui ó (aponta em direção a linha da cintura)... eu ficava ilhada, porque não tinha passagem pra lá nem pra cá, então tudo que eu ia fazer era maior sofrimento mesmo... foi só devido a essa água que me tirou dali, porque eu gostava muito de lá, lá era muito bonzinho, aqui (no conjunto) já não é igual lá, aqui já é bem mais perigoso”.

“Lá era bom, tudo era ligado com a gente, mas depois que mudou pra cá... Um bocado de vizinho foi pra lá, um bocado de vizinho foi pra cá, aí ficou separado (...). Lá era mais unido, passava mal uma pessoa juntava todo mundo pra ajudar.” (Jânio)

A reconfiguração dos laços sociais, neste sentido, é fundamental em uma análise sobre remoção de favelas, e foi fundamental na configuração da sociabilidade da Aldeia. Isto demonstrou como este novo espaço é socialmente apropriado, recriado em vínculos, em referenciais que recriam identidades. Principalmente porque as relações de vizinhança são essenciais para os segmentos de renda mais baixa, um dos aspectos mais relevantes da identidade cultural. Por sua vez, na favela, estas populações utilizavam a rede de solidariedade de vizinhos e parentes, como estratégia de sobrevivência, relacionada principalmente às suas necessidades cotidianas.

No caso do conjunto Aldeia, para os moradores procedentes de outras áreas da cidade, a dificuldade em estabelecer laços sociais

no conjunto também foi relatada. Estes, por sua vez, também vivenciaram uma experiência de desterro ou desenraizamento, típica do realojamento - elementos “estranhos”, em uma vizinhança em crise. Sendo assim, tiveram que se questionar a respeito do ritual social, isto é, o que se deve fazer, a fim de evitar ser encarado com suspeita ou ser considerado estranho. De acordo com Carlos, 46 anos, oriundo de outra favela:

“Foi difícil no início... pra mim e pra minha família. A gente veio de outra favela... Então, quando a gente chegou, foi difícil pra gente se enturmar, porque o povo já vivia aqui muito anos... Isso, até eles conhecerem a gente melhor! Quando comecei a participar do time de futebol daqui, que melhorou mais!” (Carlos)

Desta forma, uma vez no conjunto, os moradores, tanto procedentes da favela da Aldeia como de outras favelas, vivenciaram a árdua tarefa de reconstruir seus laços, suas identidades culturais e de adaptar suas práticas à nova realidade, ou seja, apropriar-se deste novo espaço. Assim, no conjunto Aldeia, ao longo dos anos, foram sendo constituídas redes sociais influenciadas pelas identidades sociais de seus moradores. Observa-se, portanto uma complexa realidade marcada pelas diferentes origens de seus habitantes, e que definiu os diversos arranjos sociais que marcam o local.

Durante a pesquisa, foi possível identificar agrupamentos dos moradores de acordo com suas referências culturais. Alguns moradores oriundos da favela da Aldeia preferiam se relacionar com outros de mesma origem. Como demonstrado, determinados relatos apontam um processo de nostalgia, onde o local anterior é visto como melhor que o atual, uma situação de bloqueio ao novo e ao diferente. Por outro lado, outros moradores oriundos da favela da Aldeia têm buscado reconstruir seus laços sociais, independentemente das origens de seus vizinhos, aceitando assim os moradores de fora.

Podemos perceber o uso de redes sociais como igreja, time de futebol, e associação de moradores, por exemplo, para a reconstrução de vínculos sociais, todas elas influenciadas pelas referências culturais que os moradores vivenciaram anteriormente. O caso de Samara,

44 anos, exemplifica a utilização destas redes como uma forma de se estabelecer no local. Ex-moradora de aluguel de outro bairro, era atuante na igreja do local anterior. Samara conseguiu, através de cadastro na prefeitura, uma casa no conjunto habitacional, onde vive com três filhos. Em uma das igrejas criada pelos moradores do conjunto, ela enfrentou desconfiança, a princípio, o que foi superado posteriormente:

“O pessoal da igreja, eles falavam: “Samara, você era tão metida”. “Eu nunca fui metida!”. “Mas você mudou muito!”. “Mas eu sempre fui assim, vocês que me viam de outra forma!”. Porque você quando tá conhecendo a pessoa de início, você vê uma coisa que não é, né. Falei com ele “mas eu nunca fui metida, vocês que me julgaram mal”. Porque eu sou muito de tá aqui dentro de casa, sabe? Hoje eu saio, por exemplo, eu vou alí na casa dessa irmã (...). A igreja me ajudou a acostumar com isto aqui.” (Samara)

Através destas redes sociais, fundamentada nestas instituições locais, surge a possibilidade de relações sociais próprias do conjunto, uma vez que estas funcionam como um instrumento de agrupação de moradores, independentemente de suas favelas de origem, ou seja, favela Aldeia ou outras favelas da cidade.

Neste sentido, representam uma possibilidade de que laços de pertencimento sejam constituídos e que uma identidade cultural própria do conjunto, Aldeia, venha a ser conformada ao longo dos anos. Nestes agrupamentos, os indivíduos pertencem ou se distinguem, mas já reconfiguram uma possível identidade local. De acordo com Teresa, ex-moradora de aluguel de um outro bairro, a defesa de seu atual endereço parece configurar uma identificação com o local:

“Eu não gosto quando falam mal daqui. Eu defendo! As pessoas daqui são gente boa. Quando eu vim fiquei até com medo que falavam tanta coisa do povo daqui...mas eu vi que não é nada disso. Hoje já me sinto do lugar. Os meus vizinhos são ótimos. Eles contam cada história de quando moravam na beira rio. Coisa boa e ruim. Eles passaram por muitas dificuldades. Eu gosto de ficar ouvindo porque é a historia da vida deles”.

Entendida como um processo complexo, a produção de identidades culturais depende de elementos sociais e culturais dos indivíduos, suas trajetórias, suas situações sociais e suas referências do vivido. Em um conjunto habitacional, lugar complexo por natureza, de convivência pré-estabelecida, é importante analisar como os diferentes atributos e referências identitárias dos moradores podem resultar em uma identidade sincrética, própria deste novo território.

Ademais, a violência e a criminalidade presentes no conjunto produzem, entre os moradores, um sentimento comum de insegurança frente a uma sociabilidade limitada pelo medo. As relações sociais entre os moradores, seus relatos, partilham da aversão a uma ordem violenta que viola o direito de todos, sejam eles moradores da aldeia ou de outros bairros.

Adiciona-se também o sentimento de abandono pelo poder público, o que os coloca diante das mesmas necessidades coletivas e dificuldades de acesso a equipamentos e serviços urbanos antes vivenciada em seus locais de origem. Educação precária, transporte ineficiente, saúde sucateada, são reclamações que pautam as falas durante as entrevistas. Embora não partilhem da mesma história, da mesma origem comunitária, uma vez no conjunto, estes problemas são comuns, e em alguns pontos acabam por acarretar um reconhecimento mútuo. Contudo, atento aqui que, em meio às tensões cotidianas e uma vez que os recursos são completamente escassos, um sentimento de proteção entre aqueles oriundos da aldeia surge em algumas falas, dando conta de uma nostalgia protetora diante de uma memória comum que os congregava diante das dificuldades anteriores.

Por fim, entende-se que o conjunto pode se tornar um espaço de referencial próprio, um espaço de pertencimento, importante a seus moradores. Os processos humanos são dinâmicos e, por este motivo, quando não refletidos à priori, podem gerar efeitos não esperados. As dificuldades entre os moradores, com o tempo, talvez desapareçam à medida que os laços sociais estabelecidos na favela forem se enfraquecendo. Contudo, após dez anos, estes laços ainda se mostram presentes e pautam a reconstituição de vínculos sociais. Durante algum tempo, ainda persistirão as expressões: “*este veio da favela da*

Aldeia” e “*este não, este já veio de fora*”. E isto, por sua vez, estará acompanhado de todas as tensões possíveis a uma comunidade cujos moradores possuem origens diferentes, podendo gerar efeitos de “estabelecidos” e “outsiders”, onde o fator tempo de residência acaba por categorizar os moradores definindo as “*pessoas de bem*” e “*dignas de confiança*”.



Figura 2: A visão dos prédios da cidade a partir do conjunto habitacional Aldeia (Dezembro, 2009). Fonte: Acervo próprio

Por não considerar as especificidades dos moradores removidos, alguns projetos habitacionais acabam por não preservar os laços sociais, de pertencimento, da configuração de uma identidade cultural das favelas removidas. Em muitos projetos de habitação social, o objetivo está em alocar o maior número possível de pessoas visando, primeiramente, atingir metas quantitativas. Neste contexto, as diferentes realidades sociais dão lugar um projeto impessoal e desprovido de participação popular, em que a população não se reconhece, permanecendo em isolamento frente ao urbano.

Quando não há interesse em resguardar a história, as práticas e as relações sociais das populações realojadas, efeitos perversos, principalmente o impacto sob a sociabilidade, ressurgem em projetos mal planejados. Sem trabalhar com noção de vizinhança, e isto é recorrente, pelo menos no caso de Campos dos Goytacazes, a transferência para um conjunto habitacional pode ser mais complexo que o considerado pelos planejadores urbanos. Assim, pessoas de áreas diferentes – em alguns

momentos até rivais - são colocadas em um mesmo conjunto, e como veremos no próximo ponto, isto também aconteceu no atual programa Morar Feliz: uma constatação que, sobretudo, a política habitacional pouco reflete sobre os erros de projetos passados.

ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE O PROGRAMA MORAR FELIZ

Como vimos, a política de remoção pode apresentar consequências quanto aos aspectos de sociabilidade não previstas por seus planejadores. Entretanto, muitos programas habitacionais de interesse social trazem, em sua justificativa, as melhorias em relação às moradias e inclusão urbana dos moradores. Os moradores são removidos das favelas e áreas de risco sob um discurso de que, nos conjuntos habitacionais, receberão não somente uma casa, mas uma vida digna. Não obstante, este é o caso do programa habitacional “Morar Feliz”, em Campos dos Goytacazes.

Durante a campanha para a prefeitura de Campos, em 2008, a atual prefeita anunciou, através do programa “Morar Feliz”, a construção de 10.000 casas para a população carente. O seu objetivo, conforme relata os objetivos do programa, era propiciar aos que residem em áreas consideradas de risco, como a população ribeirinha, melhores condições de vida, habitação digna e cidadania.

Iniciado em 2009, o “Morar Feliz” construiu mais de 5.100⁴ unidades habitacionais, distribuídas em 12 conjuntos habitacionais, localizados em bairros periféricos. O programa habitacional apresenta tendência de continuidade, uma vez que está prevista a implantação de sua segunda fase, com a edificação de mais 4.900 moradias. Como não foi concluída a meta de 10 mil casas, a segunda fase foi postergada para a segunda gestão da prefeita, reeleita em 2012.

Conforme proferido em discurso de entrega de um dos conjuntos, o programa, de acordo com a prefeita, é inédito no Brasil, pois não se trata da construção de casas do tipo popular, mas “casas decentes, com qualidade e dimensões invejáveis para muitas famílias da classe média”. É uma política, como costuma afirmar, de bom exemplo de aplicação dos royalties do petróleo.



Figura 3: Propaganda do Morar Feliz na entrada da cidade (Dezembro de 2011).

Fonte: Acervo próprio

Segundo os gestores do Morar Feliz, as famílias que moravam em locais de risco foram priorizadas no atendimento, seguidas das assistidas pelo aluguel social (um aluguel pago pela prefeitura aos moradores que não tem onde morar) e dos moradores de áreas de vulnerabilidade social e econômica, que se cadastraram espontaneamente nos órgãos assistenciais. As casas foram totalmente doadas pela prefeitura, e desta forma, o morador não despendeu qualquer valor por elas. Sob esta condição, os moradores receberam um termo de permissão de uso do imóvel, impedindo-os de vender, doar, trocar ou fazer qualquer outra utilização com a casa que não seja apenas para uso residencial de suas famílias.

Entretanto, ao longo da pesquisa, estamos visitando os diferentes conjuntos do Morar Feliz, e através de conversas com diversos residentes nos deparamos com várias dificuldades, que impedem a real inclusão destes moradores à cidade. A realidade dos conjuntos difere, em muitos aspectos, das expectativas dos seus planejadores. Os seus moradores reclamam de necessidades básicas, de equipamentos e serviços urbanos, fruto de uma deficiência de planejamento anterior destes espaços, uma vez que, para estes, seriam deslocados um grande contingente de famílias. Os conjuntos carecem de área de comércio, não edificada pela prefeitura, o que tem também dificulta o cotidiano dos moradores.

Em bairros já precários de serviços, o realojamento de um grande número de famílias

se tornou problemático. O caso do bairro Eldorado é um exemplo deste aspecto, uma vez que nele foram edificadas dois conjuntos, com o total de 1.280 unidades. Um desafio que surge neste novo contexto é garantir que serviços já escassos à população anterior atendam de forma satisfatória também os moradores dos conjuntos, após este incremento de demanda.

Além disto, ao conversar com alguns moradores, os ganhos anunciados pelos órgãos municipais parecem estar comprometidos, quando consideradas as dificuldades enfrentadas na realidade diária dos conjuntos, que vão desde tensões entre vizinhos a problemas com a manutenção das residências levando, em alguns casos, à comercialização das mesmas. Junta-se a isto a sensação de insegurança, também presente em alguns conjuntos do programa cuja criminalidade se faz presente, limitando ainda mais um sentimento coletivo, bem como a constituição de laços sociais.

Também no caso do Morar Feliz, moradores de diversas áreas da cidade foram alocados para os conjuntos, sem uma preocupação acurada com a distribuição da vizinhança anterior. Este também tem sido um motivo para tensão entre os moradores, o que é acrescido do fato de que foram alocados em casas geminadas. A tipologia das residências tem sido um motivo de conflitos entre os moradores e uma das suas maiores reclamações, como apontamos nos relatos, em virtude de problemas com ruídos, falta de privacidade, confusões entre crianças e jovens das diferentes casas, dentre outros.

Em alguns relatos, fica evidente a falta de identificação com os novos espaços, levando algumas famílias a trocarem de casas entre si, pelos diversos conjuntos, em busca de uma melhor adaptação. Cabe esclarecer, nas falas dos moradores, uma aprovação quanto à casa e um cuidado em esclarecer que estas residências são melhores que as anteriores, muitas das quais localizadas em áreas de risco. Entretanto, alguns moradores ponderam sobre as diversas dificuldades do cotidiano, o que pareceria mais fácil de ser enfrentado diante de um apoio vicinal, e até mesmo das associações comunitárias, presentes nos locais anteriores, mas dissolvidas após a ida para o conjunto.

Além disto, sobre o acompanhamento dos

moradores por parte da prefeitura, a mesma definiu que alguns agentes públicos se tornassem “síndicos” dos conjuntos, e fizessem a ponte entre os moradores e o poder público. Desta forma, não se observa nenhum fomento por parte da prefeitura na capacitação dos moradores para que eles possam gerir o conjunto, participar das decisões e formar equipamentos coletivos. Ao contrário, a conjuntura se assemelha ao de uma “cidadania tutelada” pela prefeitura, tendo em vista a sua tomada de decisões sem a consulta popular, tornando os moradores mais dependentes e isolados de qualquer decisão sobre este novo espaço. Não foi observado, em nenhum conjunto visitado, qualquer equipamento comunitário, evidenciando a falta de disposição para a participação e ação coletiva. A propósito, não foi edificado nenhum espaço com esta finalidade, não se observando, desta forma, nenhum tecido associativo, nem a promoção à formação do mesmo.

Por fim, há muito que se avaliar nestes novos conjuntos, pois a pesquisa ainda prossegue, mas já é possível perceber que os problemas apontados evidenciam alguns efeitos não esperados do programa Morar Feliz, que se propõe a doar dignidade e cidadania aos seus beneficiários através da casa, de equipamentos e serviços urbanos. A falta de participação popular no programa compromete o sucesso do projeto e a apropriação social destes novos espaços por seus moradores.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As consequências de uma ruptura social da comunidade removida e a entrada de moradores de diferentes locais da cidade para conjuntos de habitação social podem revelar decorrências inesperadas. O que se observa é que não há participação das camadas populares na elaboração e construção dos projetos de habitação populares. A maioria destes programas acabam por não considerar as práticas usuais, os vínculos comunitários e a história local, já que a população removida não é ouvida na elaboração do projeto.

Neste processo, apontamos como as mudanças decorrentes da remoção para estes novos territórios podem afetar o sentimento de

pertencimento e o comunitarismo existentes anteriormente. Os conjuntos habitacionais são marcados pela coexistência de grupos heterogêneos nas suas origens sociais e culturais, deslocados para um espaço social comum. Neste sentido, é essencial dar continuidade a estudos sobre este tema, buscando entender os processos de mudanças e continuidade das identidades culturais dos moradores removidos, partindo da experiência de moradores que vivenciaram processos de realojamento.

Para entender esta realidade complexa é necessário um olhar atento, e acima de tudo escutar os moradores. A apropriação social deste novo espaço, marcado por uma reconstrução de referenciais, símbolos e vínculos sociais merece atenção na elaboração de projetos que vislumbrem não apenas o quantitativo, mas o qualitativo. Projetos que superem a impessoalidade, incorporando as expectativas de seus moradores e que aprendam com as experiências anteriores. Propomos aqui uma forma de ver projetos de habitação social de maneira singular, pensados a partir da inclusão dos moradores a serem assistidos, minimizando assim os custos sociais através do descarte de projetos homogeneizantes, que pensem a habitação sem considerar seus múltiplos sentidos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BAUMAN, Z. *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Trad. Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.
- BOURDIEU, P. *A miséria do mundo*. Petrópolis/RJ: Vozes, 2007.
- BURGOS, M. B. Cidade, Territórios e Cidadania. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, Vol. 48, nº 1, 189 - 222, 2005.
- ELIAS, N; e SCOTSON, J. L. *Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma comunidade*. Tradução Vera Ribeiro; tradução do posfácio à edição alemã, Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.
- GUIMARÃES, D. C. *Casa que eu quero ou a que me oferecem, qual a casa eu preciso? Cultura local e políticas públicas em habitação*. (Online) Anais XII Anpur 2007. Disponível em <http://www.ufpa.br/xiienanpur>. Acessado em 2009.
- GONÇALVES, H. S. Processos de reconstrução de identidades culturais em um bairro de habitação social. *Sociologia Problemas e práticas*. Nº 16 pp. 135-149, 1994.
- HEIDEGGER, M. Construir, habitar, pensar. Disponível em http://www.heideggeriana.com.ar/textos/construir_habitar_pensar.htm. Acesso em 2008.
- KOWARICK, L. *Viver em Risco: Sobre a Vulnerabilidade no Brasil Urbano*. *Novos Estudos*. São Paulo: CEBRAP, 2009.
- LEFEBVRE, H. *O direito à cidade*. São Paulo: Documentos, 1969.
- _____. *A revolução urbana*, Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999.
- LIMA, A. *Habitare e habitus — um ensaio sobre a dimensão ontológica do ato de habitar*. Rio de Janeiro: Arquitectos 091, 2007.
- SANTOS, M. S. dos. Sobre a autonomia das novas identidades coletivas: alguns problemas teóricos. *Revista brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, Vol. 13, n. 38, 151-165, 1998.
- SOUZA E SILVA, J. de. “Por que uns e não outros?” *Caminhada de jovens pobres para a universidade*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2003.
- TEIXEIRA, M. C. V. *Espaço projetado e espaço vivido na habitação social: os conjuntos Goiânia e Araguaia em Belo Horizonte*. Tese de Doutorado do Programa de Pós -Graduação em Planejamento Urbano e Regional da Universidade e Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2007.
- VALLADARES, L. A Gênese da favela carioca. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v.15, nº 44, 5-34, 2000.
- _____. (Org). *Repensando o espaço*

Urbano. Rio de Janeiro: ZAHAR editores, 1982.

_____. *Passa-se uma casa: Análise do Programa de remoção de favelas do Rio de Janeiro*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1978.

VELHO, G. *A utopia Urbana um estudo de antropologia social*. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2002.

ZALUAR, A. *A máquina da revolta: as organizações populares e o significado da pobreza*. Rio de Janeiro: Brasiliense, 1985.

ZALUAR, A. & ALUITO, M. (Orgs). *Um século de Favelas*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 1999.

Notas

1 Em 1974 foi oficialmente descoberto petróleo na Bacia de Campos. A cidade se tornou a “capital” do petróleo, e na última década, entre 2000 e 2010,

Campos recebeu 9,7 bilhões de reais em royalties e participações especiais. A construção de casas populares pelo município tem sido financiada por estes recursos. Em meio a divergências políticas com a esfera federal, o município utiliza os próprios recursos nestes programas assistenciais, que não tem só a habitação como foco, mas também o transporte público urbano subsidiado (passagem de R\$1,00) e o cheque cidadão.

2 Os nomes dos moradores foram modificados. Foram entrevistados 13 moradores: 8 procedentes da favela da Aldeia e 4 de outros bairros da cidade, mas também removidos para o conjunto.

3 Com a decadência da indústria açucareira, estas famílias abandonaram as atividades rurais em que a moradia era oferecida aos trabalhadores pelos usineiros.

4 Foram entregues 5.476 unidades, uma vez que foram concluídos dois conjuntos que haviam sido deixados inacabados pelas gestões anteriores. Embora não fizessem parte do projeto do Morar Feliz, possuindo até outra configuração edilícia, foram concluídos e incorporados aos números do programa.

Conflitos sobre os usos do espaço urbano na cidade do Rio de Janeiro: a operação “Choque de Ordem”*

Nilton Silva dos Santos**

Resumo

Neste artigo procuraremos analisar de que maneira a política de ordenação e repressão da prefeitura municipal do Rio de Janeiro, intitulada “Choque de ordem”, tem sido aplicada aos diferentes espaços da cidade. Pretendemos entender sua gênese, analisando-a como fruto de políticas regulatórias das condutas e comportamentos dos cidadãos cariocas num processo civilizatório, num sentido eliasiano, que tem obtido apoio, sobretudo dos meios de comunicação de massa. Ao mesmo tempo a regulação e privatização de espaços públicos tem impedido, sobremaneira, usos “rebeldes” por parte de importantes atores sociais, tais como vendedores ambulantes, brincantes no carnaval, moradores de rua, passeatas de movimentos sociais, etc. Entender a “natureza sociológica do conflito” (Simmel) em curso na arena urbana, na sua multiplicidade de processos de interação e de mediação, revelará a presença de surdas disputas em curso por atribuir eficácia simbólica (Delgado:2003) ao espaço público e a seus usos.

Palavras chaves: Rio de Janeiro; Conflitos urbanos; Espaço público; Gentrificação

Conflicts on the use of urban space in the city of Rio de Janeiro: the operation “Shock of Order”

Abstract

We will try in this article to analyze how the urban planning and repression policy of the municipality of the city of Rio de Janeiro, known as “Shock of Order”, has been imposed in different locations in the metropolis. We will also try to understand its genesis, analyzing the policies regulating the behavior of the carioca citizen, in a process of civilization, in the Eliasian sense, which gained support mainly of the mass media. At the same time the regulation and privatization of public spaces blocked in a significant way any rebellious and insurgent use by uncountable social actors like street vendors, carnival dancers, people living in the streets, as well as mobilizations by social movements, etc. To understand the “sociological nature of the conflict” (Simmel) taking place in the urban arena, in its multiple process of interactions and mediations, will uncover the silent presence of disputes for assignment of symbolic effectiveness (Delgado:2003) to public space and its uses.

Keywords: Río de Janeiro; Urban Conflicts; Public Space; Gentrification

*Hoje tem baile funk, tem samba no Flamengo,
um reverendo no palanque lendo o Apocalipse
(...) Cidade maravilhosa, és minha, o poente na
espinha das tuas montanhas quase arromba a
retina de quem vê.*

(Chico Buarque, “Carioca”, 2006).

Pensar a cidade, a metrópole ou o espaço público tem sido uma das tarefas mais desafiadoras, estimulantes e frutíferas com que diferentes pesquisadores, em diversas áreas, vêm trabalhando desde Georg Simmel, pelo

menos. A lição simmeliana de que a “sociedade é meramente o nome dado para um número de indivíduos conectados pela interação” serve-nos como ponto de partida.

Nesse espaço metropolitano, inúmeros fenômenos se desenrolam com seus atores sociais e suas particularidades à espera de leitores preparados para a reflexão. As festas populares, os megaeventos, as procissões, os comícios, os conflitos de rua, as trocas entre vizinhos, as marchas religiosas ou as do orgulho gay, etc são *locus* privilegiados para essa leitura analítica a

* Este texto foi apresentado nas I Jornadas Internacionais d’ Antropologia del Conflictu Urbà, realizada na Universidad de Barcelona, durante mesa em que pude compartilhar da companhia do professor José Fernandes, da Universidade do Porto. Agradeço ao convite gentil de Manuel Delgado para participar do encontro. Esta versão foi revista e ampliada em agosto de 2013.

** Professor Adjunto no Departamento de Antropologia da Universidade Federal Fluminense (UFF) e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA). E-mail: ninisants@gmail.com

partir dos materiais que temos disponíveis.

Os trabalhos de diversos estudiosos tomam o conflito urbano como momento propício a se pensar suas conexões com o poder, o lúdico, a mediação cultural, os modos de produção e reprodução tradicionais, entre outros temas. No entanto, esse oferecer-se à fruição que a rua atualizaria não deve dissimular a presença de surdas disputas em curso por atribuir uma *eficácia simbólica* (Delgado:2003) própria ao urbano e às suas múltiplas dimensões. Manuel Delgado, em seu livro *Carrer, festa i revolta: els usos simbòlics de l'espai públic a Barcelona (1951-2000)*, ao discutir os usos simbólicos do espaço público, observa que as festas populares, por exemplo, não são espaços apenas harmônicos e de culto ao passado; também, nesses eventos, os conflitos não são uma matéria estranha aos costumes; as festas anunciam as virtualidades, as energias e as potencialidades que se expressarão no tempo fazendo, desfazendo e refazendo a sociedade (p. 13).

Nesta comunicação, procuro analisar de que maneira a política de ordenação e controle da Prefeitura Municipal do Rio de Janeiro, intitulada “Choque de ordem”, tem sido aplicada aos diferentes espaços da cidade. Pretendo entender sua gênese, analisando-a como fruto de políticas regulatórias das condutas e dos comportamentos dos cidadãos cariocas num processo civilizatório, num sentido eliasiano, que tem obtido apoio, sobretudo dos meios de comunicação de massa¹. Ao mesmo tempo, a regulação e a privatização de espaços públicos têm impedido, sobremaneira, usos “rebeldes” por parte de importantes atores sociais, tais como vendedores ambulantes, brincantes no carnaval, moradores de rua, passeatas de movimentos sociais, etc.

Claro que essas práticas regulatórias, higienistas e de controle social não surgiram da noite para o dia, mas têm sido experimentadas ao longo dos anos da história republicana brasileira na cidade do Rio de Janeiro. Um dos marcos da utilização de práticas urbanísticas para o controle das classes populares, em sentido muito largo, pode ser apontado com o processo conhecido como “Bota-Abaixo” que, reformulou o perfil do centro da cidade do Rio de Janeiro, na passagem do século XIX para o XX.

Como bem descreve o historiador José

Murilo de Carvalho, em seu clássico livro *Os Bestializados: o Rio de Janeiro e a República* que não foi, a demolição de cortiços, como o famoso “Cabeça de Porco” – que abrigava, aproximadamente, quatro mil pessoas, no ano de 1892 – pelo então prefeito Barata Ribeiro, é uma das marcas desse processo de “limpeza urbana” que redundará no nascimento da primeira favela do país, situada no Morro da Favella (atualmente Favela da Providência). Somada à destruição de outros 600 cortiços, nos quais habitavam 25% da população da cidade do Rio de Janeiro, a construção de avenidas largas, como a Avenida Central – hoje chamada Avenida Rio Branco, inaugurada com festa em 15 de novembro de 1905 – e a Avenida Beira-Mar vinha fortemente inspirada pelas ideias da Europa da época, tendo sido tais obras conduzidas, pessoalmente, pelo então prefeito Pereira Passos² (1902-1906).

Tais operações na configuração espacial da cidade tornaram-na símbolo marcante de modernidade. José Murilo de Carvalho chama a atenção para a “prevenção republicana contra pobres e pretos” (1998:30) que se manifestou na perseguição movida pelo chefe de polícia do Distrito Federal no governo de Deodoro da Fonseca, Sampaio Ferraz, por exemplo, na luta contra os capoeiristas, os bicheiros e na destruição das formas de moradia popular, além das campanhas higienistas de vacinação.

Aliás, no Brasil, somos, usualmente, influenciados por ideias exógenas, como a do liberalismo político, embora muitos de nossos liberais defendessem a escravidão como forma de produção para o país, na transição do Império para a República. Nesse sentido, uma das mais recentes importações feitas foi a doutrina da Tolerância Zero, originalmente gerada nos Estados Unidos, nos marcos do governo de Nova Iorque, sob a administração de Rudolph Giuliani.

Na cidade do Rio de Janeiro, essa medida se materializa na chamada “Operação Choque de Ordem” que visa “combater a desordem nos espaços públicos” e que tem realizado, sistematicamente, operações contra prédios clandestinos e/ou construções irregulares, comércio ilegal (camelôs) e poluição visual. Em termos gerais, a pouco precisa e genérica noção de “caos urbano” serve como âncora para essa ideologia de controle e de regulamentação da

cidade e de seus cidadãos. Tanto assim que quase tudo tem sido alvo das operações da Secretaria Especial de Ordem Pública (SEOP) que, em pouco mais de quatro anos, realizou mais de quatro mil intervenções regulatórias de toda espécie, como, por exemplo, a destruição de trinta e quatro imóveis no Recreio dos Bandeirantes (Zona Oeste da cidade), a recolha de sessenta e oito moradores de rua, multa a cento e sessenta e sete carros e a prisão de duas pessoas, segundo noticiou o jornal Zero Hora, de Porto Alegre³, de 7 janeiro de 2009.

No Portal da Prefeitura da Cidade do Rio de Janeiro, lê-se que Choque de Ordem seria:

Um fim à desordem urbana.

A desordem urbana é o grande catalisador da sensação de insegurança pública e a geradora das condições propiciadoras à prática de crimes, de forma geral. Como uma coisa leva a outra, essas situações banem as pessoas e os bons princípios das ruas, contribuindo para a degeneração, desocupação desses logradouros e a redução das atividades econômicas.

Com o objetivo de pôr um fim à desordem urbana, combater os pequenos delitos nos principais corredores, contribuir decisivamente para a melhoria da qualidade de vida em nossa Cidade, foi criada a Operação Choque de Ordem. São operações realizadas pela recém-criada Secretaria de Ordem Pública, que em um ano de existência vem conseguindo devolver à ordem à cidade.

[<http://www.rio.rj.gov.br/web/guest/exibeconteudo?article-id=87137>]

É importante sublinhar que as iniciativas da administração municipal vieram na esteira da realização dos Jogos Pan-Americanos no Rio de Janeiro, em 2007. Ora, devemos ainda destacar que a prefeitura da cidade do Rio de Janeiro firmou contrato com a Rudy's Giuliani, firma de consultoria em segurança do ex-prefeito de NY, para assessorar a cidade na preparação da candidatura à sede dos Jogos Olímpicos de 2016.

Outra empresa contratada pela prefeitura do

Rio foi a catalã PROCIVESA (Promoció Ciutat Vella S.A.), com a finalidade de contribuir com a candidatura Olímpica da cidade do Rio de Janeiro. O quadro de atuação deletéria dessa empresa na cidade de Barcelona é largamente tratada na tese de Miquel Fernández, “Matar al Chino. Entre la revolució urbanística y el asedio urbano en el barrio del Raval de Barcelona,” apresentada há poucos meses na Universidade de Barcelona. Aliás, desde o governo do prefeito César Maia (1993-1996 e de 2000 a 2008), de onde saiu uma jovem liderança conservadora, o atual prefeito da cidade do Rio de Janeiro, Eduardo Paes, “se adotou no Rio de Janeiro um novo padrão de gestão urbana, de orientação neoliberal, que segue essencialmente os princípios do planejamento estratégico com influência direta do modelo catalão. Deve-se destacar que a realização de megaeventos estava presente, como estratégia, no primeiro Plano Estratégico de 1996, e que a atual conquista marca uma possibilidade renovada de construção de hegemonia com a afirmação de tal projeto. Entretanto, como indica a literatura, este gigantesco esforço de city marketing vem associado a altos custos para assegurar a posição das cidades-sede⁴”. (Sanchez, Bienestein & Mascarenhas: 2010) Dito de outra maneira, a cidade do Rio de Janeiro vive remoções de populações de áreas de “interesse olímpico”, gentrificação e reorganização do espaço urbano⁵.

A candidatura do Rio de Janeiro à Cidade Olímpica foi vitoriosa, numa aliança que juntou o então presidente da República Luís Inácio Lula da Silva (PT), o governador do Estado do Rio de Janeiro Sergio Cabral (PMDB) e o prefeito Eduardo Paes (PMDB). O anúncio da vitória do Brasil, em Copenhagem, ocorreu em 2 de outubro de 2009, e o presidente Lula afirmou que tal vitória era um marco na conquista de nossa “cidadania internacional”. Não precisamos fazer longas citações de Loïc Wacquant⁶ para saber que o desmonte do estado de Bem-Estar social (welfare state) custa o incremento do estado penal. Parece ser este o quadro no qual a cidade do Rio de Janeiro está, ou seja, em outras palavras, o da criminalização da pobreza e dos movimentos populares, além da imposição de padrões oriundos de pranchetas e de planos estratégicos de desenvolvimento. A desconsideração dos valores e significados atribuídos pelos populares

ao seu espaço de moradia, por exemplo, por parte dos planejadores urbanos, já foi tratada no clássico livro de Herbert J. Gans, *The urban villagers: group and class in the life of italian-americans* (1962), a propósito da remodelação de um bairro no West End, em Boston.

Para explicitar o argumento, a propósito do incremento do aparato repressivo na cidade, podemos apresentar outro caso recente. Em 5 de setembro de 2011, 420 oficiais da Guarda Municipal patrulharam o centro da cidade do RJ, durante 24 horas. A operação cobriu 70 ruas e praças, inclusive a Cinelândia, espaço simbólico das mobilizações cidadãs (Movimento Diretas Já, por exemplo) na cidade. A instrução da Guarda era atuar sobre os vendedores ambulantes e os panfleteiros, ocupando o espaço público. Cada guarda estava equipado com um GPS ligado à central de operações, no qual se poderia reportar, em tempo real, qualquer tipo de irregularidade, além de possuírem armas não letais, como *teasers* e spray de pimenta, além de cães adestrados. Sublinhe-se que a ênfase repressiva incide sobre trabalhadores informais, camelôs e subempregados na distribuição de propaganda em folhetos. Esse esforço tem-se constituído em corpo repressivo fixo representado pela Unidade de Ordem Pública (UOP).

Na Tijuca, bairro da Zona Norte da cidade, de perfil tradicional e que vota em candidatos de centro nas eleições, a prefeitura montou uma UOP com 220 guardas municipais para patrulhar, aproximadamente, 40 ruas, dando ênfase ao combate aos crimes de rua e aos estacionamentos de carros em sítios irregulares. A fiscalização se aplica também ao transporte de passageiros em vans, táxis e moto-táxis, além de displays promocionais em lojas e mercados.

Embora os jornais e programas policiais de rádio e televisão (estes são muito populares na cidade) apoiem largamente a “política de ordenação urbana”, algumas vozes dissonantes aparecem. Um morador da Tijuca, por exemplo, declarou que a Operação “Choque de Ordem foi uma má iniciativa, pois incide sobre pessoas que estão trabalhando e têm suas mercadorias confiscadas pelos guardas municipais. Essas pessoas necessitam destes produtos para sobreviver. Eles não oferecem qualquer alternativa para estas pessoas sobreviverem”.

Esse morador relatou que um policial expulsou um homem com limitações de locomoção que cantava na rua em troca de algumas moedas.

Tal política de regulação do espaço público se repete por toda a cidade do Rio de Janeiro. Em Ipanema, Zona Sul da cidade, num dos acessos ao Morro Pavão-Pavãozinho, um depósito utilizado por ambulantes e catadores de lata para reciclagem teve todo seu material confiscado. Em Copacabana, isopores, bebidas, cadeiras, guarda-sóis e carrinhos (os chamados “burros-sem-rabo”) foram apreendidos, e um trabalhador foi detido e levado à delegacia por não ter documento com foto. Na Lapa, Zona Central e boêmia da cidade, um depósito foi invadido por policiais e fiscais da prefeitura, que levaram toda a mercadoria (comidas, bebidas, cadeiras, isopores, etc) e não entregaram laudo de apreensão algum aos responsáveis pelo local. Uma trabalhadora indignada falou: “A gente está numa situação ruim por falta de emprego. Nem pra trabalhar a gente presta. Olha aí, estão levando tudo!” Também na Lapa, os moradores da ocupação Carlos Marighella, que abriga, aproximadamente, 60 famílias, foi invadido, e as mercadorias no local foram levadas e jogadas num caminhão de lixo!

Uma trabalhadora, de 54 anos, vendedora de verduras e legumes nas ruas do Centro nos últimos dez anos, afirma: “A gente não tem mais respeito. Não importa a idade, tem que correr porque eles (os agentes da prefeitura) não querem saber se você é velho ou é novo. Eles roubam tudo e se discutir ainda apanha. Minhas pernas já não aguentam mais essa vida, mas eu não posso largar isso porque é tudo que tenho. Crio uma neta sozinha, porque minha filha morreu e minhas contas já estão acumulando. Como vou pagar conta se não me deixam trabalhar?” Um vendedor de CD’s e DVD’s, morador de Queimados, na Baixada Fluminense, faz uma viagem de trem de uma hora e meia para vender suas mercadorias no centro do Rio. Ele afirma: “Eu não acho que isso vai melhorar. Está ficando muita gente sem trabalho. Onde eu moro todo dia vem alguém que eu conheço dizer que o patrão mandou embora. E aí vai trabalhar aonde? Na rua, que nem eu. Quanto mais eles querem acabar com o camelô, mais camelô aparece. Onde eu moro conheço muito camelô. Muita gente depende disso pra sustentar família”.

Essas iniciativas repressivas da municipalidade têm feito com que os trabalhadores, por vezes,

enfrentem fisicamente os fiscais do “Choque de Ordem”. Tal conflagração tem resultado em ferimentos de trabalhadores e guardas municipais. Vale dizer ainda que, nas coberturas televisivas, as táticas de enfrentamento utilizadas pelos vendedores ambulantes são comparadas às do tráfico de drogas. Essa interpretação dos meios de comunicação reforça, sobremaneira, a perspectiva criminalizante e discriminadora sobre os trabalhadores de rua.

O panorama não tem mobilizado fortemente os cidadãos na defesa de seus direitos. Talvez o resultado das eleições municipais terminadas no mês de outubro de 2012 nos mostre que a luta pela eficácia simbólica (Delgado:2003) está sendo vencida pelos “controladores da ordem” de plantão. O prefeito Eduardo Paes foi eleito para um segundo mandato, tendo como vice-alcaide um quadro político tradicional do Partido dos Trabalhadores do RJ, com um arco de alianças composto por mais de vinte partidos políticos, na primeira votação realizada. Durante seus programas eleitorais na televisão, a ênfase recaía sobre as transformações urbanas vividas pela cidade. O próprio Paes protagonizou uma cena inusitada durante a campanha eleitoral: um ator, caracterizado como o ex-prefeito Pereira Passos, mentor das grandes transformações urbanas da aurora da República, posou ao lado do prefeito.

Muitas dessas reformas têm contado com o apoio do governo federal, de Lula da Silva e Dilma Rousseff, do Partido dos Trabalhadores, que foram tomados por uma perspectiva neodesenvolvimentista nos seus mandatos. A transformação do Rio de Janeiro em cidade da Copa do Mundo da Fifa, em 2014, da Jornada Mundial da Juventude (JMJ) e dos Jogos Olímpicos, em 2016, catalisou essa situação a tal ponto que vemos muitos intelectuais atuando, colaborativamente, em algumas iniciativas “sociais” da prefeitura⁷, como no caso das chamadas Unidades de Polícia Pacificadora (UPP’s).

**

Muito do investimento feito na Zona Central da cidade do Rio, sobretudo, na Zona Portuária, foi dirigido ao projeto Porto Maravilha – Operação Urbana Consorciada da

Área de Especial Interesse Urbanístico da Região Portuária do Rio de Janeiro, que mudou a face daquela região, a qual já foi conhecida como a Pequena África do Rio de Janeiro, pela presença de negros e negras que ali eram comercializados, na área da Pedra do Sal, durante a escravidão e que, posteriormente, se fixaram na localidade e nos bairros vizinhos. Essa é a área também na qual se identifica o berço do samba na cidade, nos primórdios do século XX.

A Praça Mauá, tradicional área frequentada por moradores do Morro da Conceição (alguns são de origem portuguesa, outros, nordestinos que são fortemente discriminados, além de “quilombolas” e de artistas recém-chegados) e por marinheiros, prostitutas e trabalhadores populares, vem mudando seu perfil radicalmente. Tanto pela abertura dos espaços do lugar, o que facilitaria a vigilância e o controle de seus usuários, quanto pela mudança do gabarito de edificação e a reurbanização de ruas e praças do local, bem como pelo fechamento de boates de alterne ou de espaços de sociabilidades dos setores populares.

As políticas urbanísticas implementadas a partir do Instituto Pereira Passos (IPP) para essa área do Centro da cidade do Rio de Janeiro têm mesmo um caráter “civilizador”. Como observa o antropólogo José Reginaldo Gonçalves, especializado na temática do patrimônio, a “cultura” vem sendo esgrimida como argumento para normatizar práticas e condutas na localidade. Esses argumentos saem da cabeça dos técnicos do planejamento urbano do município, em sua grande maioria arquitetos com uma concepção muito própria dos usos adequados daquele espaço da cidade. Falando do trabalho de sua orientada de doutorado, Roberta Guimarães (2011), sobre o mito da Pequena África e do Morro da Conceição, Gonçalves adverte:

“ela trabalhou com vários urbanistas, entrevistando-os, e eles têm uma determinada concepção daquele espaço. Uma concepção que vai orientar os trabalhos de intervenção. O que penso, enquanto etnógrafo, é que os urbanistas deveriam ser vistos também como uma espécie de tribo. Eles também deveriam ser vistos como uma comunidade, partilhando

mitos, partilhando ritos, e isso não significa desqualificar o conhecimento deles. Pelo contrário, significa qualificá-lo: como é que esse pessoal conhece, que tipo de pergunta eles fazem, quais são os pressupostos deles. Assim como faz sentido perguntar pela comunidade dos advogados ou dos médicos. Como incluir essa dimensão? Não existe resposta pronta. Acho que é um processo político. Uma coisa bem interessante, que é demonstrar como os urbanistas operam com um determinado discurso onde há uma marcação do tempo, por exemplo, a Reforma Pereira Passos, como um marco fundamental na história da cidade. De fato é. Mas não podemos esquecer que se trata aí de um determinado enquadramento de uma memória, de uma determinada concepção de passado. Dentro desse jogo de linguagem, é perfeito, é isso mesmo. Mas do ponto de vista da população, da memória coletiva, não é isso que conta. São outras demarcações, em termos de história do Morro, e isso tem que ser considerado! Eu penso, depois de anos lidando com isso, é que as coisas se decidem mesmo no plano da discussão pública, da luta política em seus vários níveis. Se você tiver uma boa reflexão, um bom trabalho de pesquisa, isso ajuda muito, mas garantir bons resultados, não garante”.

Roberta Guimarães (2013) afirma, corroborando a observação de Gonçalves, em seu artigo “O encontro mítico de Pereira Passos com a Pequena África: narrativas de passado e formas de habitar na Zona Portuária carioca” que “as memórias e formas de habitar concebidas pelos planejadores se distinguiam de outras tantas, e cada pedra ou sobrado por eles modificado era capaz de mobilizar diferentes subjetividades, contranarrativas e conflitos. Como efeito de seus imaginários e intervenções, emergiam então no morro outros imaginários a ele associados e contrapostos” (pp.49-50).

Uma breve incursão pelo espaço reconfigurado apresenta-nos novos habitantes e frequentadores dessa localidade. Um café vendendo quiches e nhoques; a reabertura de um antigo restaurante de comida portuguesa incendiado com um visual intencionalmente

retrô e preços bem modernos; a destruição de uma ONG que trabalhava com jovens de classes populares em aulas de box, casas comerciais e albergues para jovens turistas, etc. Só continua no “novo espaço” a boate Kalesa que atende aos modernos e alternativos que aspiram a uma experiência “única” ali. Até mesmo o tradicional bloco de carnaval Escravos da Mauá, que ocupa o pé do Morro da Conceição, no Largo de São Francisco da Prinha, perdeu este ano o apoio da Prefeitura Municipal. Os moradores do Morro da Conceição já se sentem incomodados com a turistificação do local promovida nos últimos tempos. Podem-se encontrar cartazes escritos por seus moradores, que avisam: “Favor não tirar fotos de nossa casa sem autorização”. Enquanto isso, mesmo no Morro da Conceição e arredores, os preços dos aluguéis e imóveis alcançaram patamares elevados nos últimos quatro anos.

Esse quadro de mudanças aceleradas na cidade do Rio de Janeiro nos faz lembrar do diagnóstico feito por Manuel Delgado sobre o Fórum Universal das Culturas, transcrito em 2004, na cidade de Barcelona. O antropólogo afirma que a cidade de Barcelona “vive um colossal processo de urbanização e, como das outras vezes, parece requerer algum grande evento que a legitime simbolicamente”. Para Delgado, estaria em marcha um processo de higienização e de escamoteamento dos conflitos no espaço urbano com a transferência de importantes áreas da cidade para as mãos da especulação imobiliária.

Os megaeventos que a cidade do Rio de Janeiro abrigará, em 2014 e 2016, têm servido de justificativa para várias ações da municipalidade no sentido de suprimir direitos da população e de abrir brechas para os interesses do setor privado, inserindo-a no âmbito das *global cities* analisadas por Saskia Sassen (1991). O período pós-eleitoral foi farto de mudanças nos critérios de concessão de licenças e de quebra de gabaritos para construções de edifícios e de um campo de golfe, mesmo que em uma área de proteção ambiental, na Zona Oeste do Rio. A justificativa oficial para a liberação da área seria a permuta para construção de um parque em outro local da cidade.

Como explicam Pete Fussey e Gemma Galdon Clavell (2011), “em particular, e desde 1956 com a primeira menção sobre ‘legado’ olímpico em

Melbourne, tem havido uma conexão explícita entre megaeventos e a reconfiguração do meio urbano. Em anos mais recentes, megaeventos tornaram-se vinculados a uma série de políticas públicas de longo prazo que transcendem o efêmero ‘palco’ do evento real e ressoam ao longo do tempo e do lugar. Tais políticas incluem geralmente aspirações para a “regeneração” e uma melhor ‘sustentabilidade’ de uma determinada área, a securitização generalizada de geografias e toda uma reorganização da governança urbana”. Quer me parecer que a política de “Choque de Ordem” e todos os seus desdobramentos sobre a população são o custo que a sociedade carioca paga por ter se tornado parte das “cidades globais”.

Em outras palavras, “o problema é que esta pressão para uma violenta política de “fazer cidade” deverá inscrever o processo na chave do aproveitamento máximo segundo o evangelho da economia de mercado, na mais pura ótica do capitalismo imobiliário nas suas articulações atualizadas com os demais mercados: de entretenimento, de esporte, de turismo e de cultura.” (Sánchez *et alii*: 2010)

Oxalá tenhamos fissuras nesse contexto hegemônico para que múltiplos conflitos urbanos possam contrapor-se a essa dinâmica dominante, para que possamos retomar a rua e seus espaços públicos. A noção de “Choque de ordem” põe em relevo uma concepção muito particular e autoritária do que deva ser a cidade e seus usos. Tim Sieber (2008) conclui um artigo sobre Lisboa afirmando que os etnógrafos urbanos “talvez precisemos, até, de reconhecer a nossa própria necessidade das ruas e, também, do espaço público. Ao defender os direitos dos cidadãos das cidades em qualquer parte do mundo, estamos afinal a defender-nos a nós próprios, e não apenas os urbanitas que alguns de nós são. Na luta contra a actual privatização do domínio público em geral, temos também muitas das nossas próprias ruas a defender, e só algumas delas se situam na rua¹⁰” (p.62).

REFERÊNCIAS

AGIER, Michel. Antropologia da cidade: lugares, situações, movimentos. São Paulo: Terceiro Nome. 2011.

CAIAFA, Janice. Jornadas Urbanas: exclusão, trabalho e subjetividade nas viagens de ônibus na cidade do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: FGV. 2002.

CARDOSO, Ruth. Obra reunida. São Paulo: Mameluco. 2011.

CARVALHO, José Murilo de. Os Bestializados. São Paulo: Companhia da Letras. 1998.

CAVALCANTI, Maria Laura V. C. Carnaval carioca: dos bastidores ao desfile. Rio de Janeiro: EdUERJ. 2006.

CORDEIRO, Graça Índias. Um lugar na cidade: cotidiano, memória e representação no bairro da Bica. Lisboa: Dom Quixote. 1997.

_____ & VIDAL, Frédéric (orgs.). A Rua: espaço, tempo e sociabilidade. Lisboa: Livros Horizonte. 2008.

COSTA, António Firmino da. Sociedade de bairro: dinâmicas sociais da identidade cultural. Oeiras: Celta. 1999.

DELGADO, Manuel. Carrer, festa i revolta. Barcelona: Generalitat de Catalunya/Institut Català d'Antropologia. 2003.

_____. Sociedades movedizas: pasos hacia una antropología de las calles. Barcelona: Anagrama. 2007.

FERNANDÉZ, Miquel. “Matar al Chino”. Entre la revolución urbanística y el asedio urbano en el barrio del Raval de Barcelona. Barcelona: Virus Editorial. 2014. (no prelo)

FOOTE-WHYTE, William. Sociedade de esquina: a estrutura social de uma área urbana pobre e degradada. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 2005.

FORTUNA, Carlos & LEITE, Rogerio Proença (orgs.). Plural de cidades: novos léxicos urbanos. Coimbra: Almedina/CES. 2009.

GOFFMAN, Erving. A representação do eu na vida cotidiana. Petrópolis: Vozes. 1985.

HANNERZ, Ulf. Exploring the city. New York: Columbia. 1980. 2005.

JOSEPH, Isaac. El transeunte y el espacio público. Barcelona: Gedisa. 2002.

MAGNANI, José Guilherme C. Festa no pedaço: cultura popular e lazer na cidade. São Paulo: Brasiliense. 1978.

____ & TORRES, Lilian de Lucca (orgs.). Na metrópole: textos de antropologia urbana. São Paulo: EdUSP/FAPESP. 2008.

VELHO, Otávio G. O Fenômeno Urbano. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 1976.

VELHO, Gilberto. A Utopia Urbana: um estudo de antropologia urbana. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 1978.

____ & KUSCHNIR, Karina. Pesquisas urbanas: desafios do trabalho antropológico. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 2003.

SANCHÉZ, Fernanda. A reinvenção das cidades para um mercado global. Chapecó: Argos. 2003.

SANTOS, Carlos Nelson Ferreira *et all.* Quando a rua vira casa. Rio de Janeiro: FINEP/IBAM. 1985.

____. Movimentos urbanos no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Zahar. 1981.

SIMMEL, Georg. (1896) “O dinheiro na cultura moderna”; In: SOUZA, Jessé & Oëlze, Berthold. Simmel e a modernidade. Brasília: UnB. 1998.

____. (1903) “As grandes cidades e a vida do espírito”; In: Mana, vol. 11 nº 2 Rio de Janeiro.

Notas

1 Ver sobre a tema o artigo de Santos (2006) Festa, sociabilidade e espaço público: reflexões de um turista acidental na Festa de la Mare de Deu de la Mercè em Barcelona, Catalunya; In: Textos escolhidos de cultura e arte populares. Rio de Janeiro, v. 3, n.1, pp. 63-70.

2 A Prefeitura da cidade do Rio de Janeiro tem um instituto de urbanismo cujo nome homenageia Pereira Passos. No sítio do Instituto Pereira Passos, somos informados que o IPP coordenou grandes projetos urbanos como o Rio Cidade, o Favela Bairro, o Rio Orla e o Porto Maravilha.

3 A repercussão midiática nacional demonstra certo consenso sobre a validade da iniciativa de regulamentação dos espaços públicos na cidade do Rio de Janeiro.

4 Para maiores detalhes, ver o livro organizado pelos autores: O jogo continua: megaeventos esportivos e cidades. Rio de Janeiro: UERJ. 2011.

5 GAFFNEY, Christopher. “Megaeventos e dinâmicas sócio-espaciais no Rio de Janeiro, 1919-2016”; In: Journal of Latin America Geography 9 -1, 2010.

6 WACQUANT, Loïc. As prisões da miséria. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 1999.

7 Ver, com relação a esse ponto, o artigo de Susana Durão e Maria Claudia Coelho (2013) intitulado “Moral e emoção nos movimentos culturais: Estudo da ‘tecnologia social’ do Grupo Cultural AfroReggae”; In: Revista de Antropologia da USP. Vol. 55 (2), pp. 899-935.

8 GONÇALVES, José Reginaldo Santos; GUIMARÃES, Roberta Sampaio & BITAR, Nina Pinheiro. A alma das coisas: patrimônios, materialidades e ressonância. Rio de Janeiro: Mauad X/FAPERJ. 2013.

9 FIRMINO, Rodrigo. “Cidade conectada, movimentos controlados: tecnologia, espaço e megaeventos”; In: Ciência e Cultura. Vol. 64, nº3. São Paulo, 2012.

10 SIEBER, Tim. “Ruas da cidade e sociabilidade pública: um olhar a partir de Lisboa”; In: CORDEIRO, Graça Índias & VIDAL, Frédéric. A rua: espaço, tempo, sociabilidade. Lisboa: Livros Horizonte. 2008.

O fascinante mundo do game Tibia: um estudo sobre sociabilidade jovem

Vanessa Andrade Pereira*

Resumo

O objetivo deste trabalho é apresentar um *game* de aventura massivo e multiusuário (MMORPG), o Tibia, como um elemento importante da sociabilidade de um grupo de jovens frequentadores de uma lan house da cidade de Porto Alegre (RS). Apresentar-se-á as características do jogo e a forma como foi apropriado pelos jovens com a intenção de demonstrar o mapeamento de uma rede juvenil urbana que expande sua atuação ao universo paralelo global da internet bem como estreita seus laços de amizades locais através da rede digital. O trabalho pauta-se pelo método etnográfico e insere-se no campo de estudos da antropologia das sociedades complexas.

Palavras-chave: juventude, sociabilidade, internet, *game*, rede social

The fascinating world of game Tibia: a study of sociability young

Abstract

This work purpose is to present an adventure and massively multiplayer online role-playing game (MMORPG), Tibia, as a significant sociability effect on a group of young people who attends a lan house at Porto Alegre, RS, Brazil. It'll bring forward the game technical features and how it was incorporated by the group aiming to chart an urban young network that enlarges its performance to a parallel global universe in the internet and also establish close ties with neighbor's friends through the digital network. The work is oriented by the ethnographic method and it is within the anthropology field of complex societies.

Key-words: youth, sociability, internet, game, social network

*Um mundo de fantasia medieval, repleto de
aventura espera por você!*
(Site TibiaBR)

O Tibia é um jogo digital de aventura medieval de múltiplos usuários na internet, enquadra-se na definição de *massive multiplayer online RPG* (MMORPG). O *game* criado em 1997 por três estudantes alemães de ciência da computação que, posteriormente, abriram a empresa Cipsoft GmbH, a qual possui os direitos autorais sobre o *game* e o site do jogo. É jogado em terceira pessoa, ou seja, o jogador enxerga o personagem na tela, representado por um bonequinho chamado “char” (abreviação do inglês *character*) que se movimenta pela tela ao comando do teclado ou mouse. O cenário do *game* inclui florestas, desertos e cidades com comércio no estilo medieval. Não há um objetivo

específico a ser alcançado pelo jogador a fim de “vencer”, ou mudar de fase. O *game* foi elaborado para permitir a experiência de viver num mundo persistente (que funciona 24hs), matando monstros, aumentando o nível, explorando os territórios e conquistando riquezas. O jogador pode escolher a vocação do personagem entre quatro possibilidades: guerreiro, druida, paladino ou feiticeiro.

Este jogo recebe destaque especial neste trabalho porque foi o *game* mais jogado entre os jovens que rotineiramente se encontravam na X-play Lan House do bairro Jardim Botânico de Porto Alegre (RS, Brasil), local onde realizei minha pesquisa de doutoramento em Antropologia Social no ano de 2006¹.

A proposta deste trabalho é apresentar as experiências sócio-históricas de alcance e mediação das tecnologias de comunicação e

* Doutora em Antropologia Social, Professora do ICT-UNIFESP. Email: vanegaucha@gmail.com.

informação no cotidiano de jovens de camadas populares frequentadores de uma lan house e jogadores do *game* Tibia.

Há a intenção de que os dados empíricos deste trabalho possam contribuir para a análise do fenômeno da tecnologia, uma vez que são compreendidos a partir da perspectiva de autores que privilegiam a avaliação dos propósitos sociais impressos no uso das tecnologias (FEENBERG, 2002; BIJKER, 1997; PACEY, 1983) como fundamental para compreender a “conformação social da tecnologia” (MACKENZIE e WAJACMAN, 1999). Procurar-se-á aqui rastrear uma rede capaz de identificar os sujeitos, os dispositivos, as possibilidades e limitações das interações entre pessoas e objetos, enfim todo um contexto etnográfico que possa auxiliar na compreensão de uma determinada conformação social. É neste sentido que se pretende ressaltar o *game* Tibia como um mediador, um *actante* nos termos de Latour (2012), ou seja, um elemento fundamental visto não como um mero espaço de interação, mas como capaz de conduzir a determinadas ações e experimentações importantes na vida dos jovens, marcando assim sua especificidade na sociabilidade deste agrupamento juvenil. Há de se pontuar que o momento vivido pelos jovens pesquisados (em média de 17 anos) é aquele em que o lazer e a diversão têm espaço privilegiado nos afazeres cotidianos². Neste grupo, o jogo online, ou seja, por intermédio da internet, recebia atenção especial dos jovens.

A internet é a base propulsora deste tipo de jogo porque interconecta pessoas de diversas partes do globo no ciberespaço. A partir da conexão em rede, fruto de uma tecnologia desenvolvida no final do século XX e popularizada no XXI, os jogadores passaram a compartilhar universos de fantasia e imersão com uma interatividade inovadora.

Os *games* massivos são um exemplo de como a comunicação via novas tecnologias de interação digital têm ampliado a possibilidade de participação em grupos sociais distintos uma vez que o contato se dá no espaço virtual, para além dos limites geográficos ou físicos. Poder-se-ia dizer, portanto, que a interação digital, amplia os “contextos relacionais” dos sujeitos, potencializando a participação em grupos

heterogêneos e correntes culturais (BARTH, 1989) muito distintas das suas, locais.

Esse processo nada mais é do que a extensão de uma situação de alta mobilidade e aumento de estímulos experimentados pelo surgimento das grandes cidades, características já destacadas e apresentadas pelos estudiosos da “Escola de Chicago” no início do século XX (WIRTH, 1973; PARK 1973, SIMMEL, 2005). Desta forma acredita-se que o contato com grupos e círculos distintos e a interação com redes de relações mais amplas e diversificadas implica numa experiência particular que acaba por afetar o desempenho dos papéis sociais dos sujeitos urbanos (VELHO, 1981, OLIVEN, 1974). A fim de compreender essas experiências é uma preocupação deste trabalho o mapeamento dos multipertencimentos e dinâmicas sociais mediadas pelas novas tecnologias bem como das especificidades dos dispositivos tecnológicos que as viabilizam. Neste contexto, a lan house e o *game* Tibia apresentaram-se como espaços propícios para avaliar as experiências dos jovens urbanos, os quais são fruto de uma geração que possui uma familiaridade com os eletro-eletrônicos que as gerações anteriores não tiveram de modo algum. Esta familiaridade pode ser percebida pela habilidade que demonstram ao operar artefatos tecnológicos e pelo envolvimento e desejo que apresentam pela mediação dos dispositivos. O jogo digital em rede desponta como possibilidade de lazer e diversão aos jovens habituados ao mundo digital. A lan house surge no cenário urbano como espaço físico capaz de dar o suporte material necessário para este objetivo a jovens desprovidos dos bens tecnológicos necessários para os jogos online.

A LAN HOUSE

LAN significa *local area network*, ou seja, define um local onde vários computadores estão interligados. A expressão *lan house* pode ser traduzida para “casa de computadores em rede” ou “casa de jogos em rede”, como é popularmente conhecida. O grande atrativo da lan é possibilitar um local em que amigos joguem juntos, todos conectados no mesmo jogo – a favor, ou uns contra os outros. As lojas cobram uma taxa por tempo de conexão (geralmente por hora), podendo

também optar por valores promocionais para períodos longos, como o “corujão” (das 22hs às 8hs).

Com relação ao funcionamento, leis estabelecem que as lan houses não devam ser instaladas num raio de 500m dos estabelecimentos de ensino, tampouco podem permitir apostas, jogos de azar, consumo ou venda de bebidas alcoólicas.

As características mais ou menos comuns a estas lojas são: o ambiente escuro, evitando luminosidade (para não dar reflexo na tela), teclados e mouses modernos e práticos para os jogos, além de cadeiras e móveis que permitam uma postura confortável para o jogador que vai despender horas e horas no jogo. Os computadores de uma lan house – bem como a rede provedora da internet – devem ser de alta qualidade, isso porque a maioria dos jogos exige computadores de ponta, fazendo com que o processador, a memória RAM e a placa de vídeo ali existentes estejam quase sempre muito próximos dos últimos lançamentos do mercado de informática.

A lan house aqui pesquisada, entre 2005 e 2007 (momento auge deste negócio no Brasil), chama-se X-play. A loja, instalada em 2005, numa movimentada avenida do bairro Jardim Botânico (Porto Alegre-RS), mostrou-se, logo de início um local de jovens. Embora todo tipo de pessoa transitasse por ali, os jovens com média de 13 a 18 anos eram sua grande maioria. Ela dividia espaços com os demais *points* (pontos de encontro) freqüentados pelos jovens, como: os arredores das escolas próximas, as praças públicas, a cancha de futebol “dos blocos” (condomínio próximo à lan), o shopping, entre outros. A ocupação em espaços determinados e bem delimitados na cidade parece uma prática bastante usual do universo jovem, conforme já retrataram diversos pesquisadores (VELHO, 1998; MAGNANI e SOUZA, 2007; FOOTE WHYTE, 2005) demonstrando que além da ocupação territorial os jovens estabelecem uma série de códigos de convivência e linguagem singulares captadas somente pelos parceiros do grupo e responsável pela manutenção dos laços e coesão grupal.

Na X-play Lan House, o jogo funcionava como principal elemento aglutinador do grupo.

Quem dividia o “campo de batalha” nos *games* estabelecia um laço diferenciado. O grupo de jogadores estudados era composto por jovens, exclusivamente do sexo masculino, de camadas populares³ que estudavam no mesmo colégio, compartilhavam o mesmo gosto musical (pagode, funk, hip hop), usavam as mesmas roupas (estilo esportista, surfista, hip hop) e idolatravam roupas de marca e acessórios digitais (MP3, celular, câmeras digitais, *smartphones*), embora poucos o tivessem, de fato. A maioria não dispunha de computador em casa e por isto ia à lan house para ter acesso à internet. Na internet os jovens acessavam suas redes sociais (Orkut e Facebook, MSN), sites sobre *games* e, principalmente conectavam-se aos jogos online.

O “compartilhar” um mesmo *game* despontou como elemento básico para os relacionamentos e estreitamento de laços firmados na lan. A possibilidade de interação em universos fantásticos com pessoas conhecidas e outras estranhas (enfim, sujeitos de verdade e não máquinas ou robôs operados eletronicamente) é um traço singular da experiência de jogar digitalmente no início do século XXI e pode ser considerado um grande atrativo dos *games* online. A possibilidade de “jogar junto” foi ressaltada pelos jovens da pesquisa como fundamental à atividade lúdica do *game*, ou seja, o componente responsável por “dar graça ao jogo”. Nesta mesma linha, Alves (2005), ao retratar o universo dos jogos eletrônicos, destaca a lan house como lócus privilegiadamente juvenil, espaço no qual os jovens identificam-se com seus pares criando clãs e irmandades em função do jogo.

A importância que os jovens davam ao *game* era tal que organizavam seu tempo, disposição e dinheiro em função do mesmo e na manutenção de seus personagens, privando-se de horas de sono, alimentação ou mesmo dos estudos para “upar” seu personagem (termo apropriado do verbo inglês *up*, que significa a ação de aumentar o nível). Encarar a seriedade que destinavam ao ato de jogar foi o primeiro passo para me aproximar destes jovens. O jogo circunscrevia um espaço sagrado para onde eram transferidos os jovens que se conectavam e partilhavam de seus mistérios. Huizinga descreve a relação entre ritual e jogo apontando justamente uma atitude de seriedade tomada para com este, a

qual implica numa entrega “de corpo e alma” por parte do jogador, é quando “a alegria que está indissolavelmente ligada ao jogo pode transformar-se, não só em tensão, mas também em arrebatamento” (2005, p.24).

Os *games* digitais surgem como uma forma diferenciada de experienciar esta sensação arrebatamento já relatada por Huizinga como inerente ao “homo ludens” (ibidem). Compreender o game, suas qualidades e especificidades foi então o segundo passo.

O *game* Tibia, embora qualificado como “tosco” por sua qualidade gráfica inferior aos *games* 3D, era, por outro lado referido pelos jovens como tendo uma “jogabilidade” muito boa.

O DESIGN NOS GAMES – “O TIBIA É TOSCO, MAS TEM JOGABILIDADE PERFEITA”

No Dicionário de Língua Portuguesa Houaiss (2001), tosco é definido como: “feito sem apuro ou refinamento, grosseiro, rústico”. O que isto significa em termos técnicos com relação à imagem gráfica do *game* exige uma explicação um tanto mais complexa.

Podemos começar pela afirmação de que o Tibia é um *game* sem “perspectiva”. A noção de perspectiva diz respeito a uma “técnica de representação tridimensional que possibilita a ilusão de espessura e profundidade das figuras, a partir da projeção das linhas paralelas do primeiro plano para um *ponto de fuga*, de maneira que haja uma diminuição das figuras que ocupam o segundo plano da obra” (ibidem). Uma imagem com perspectiva descreve como os objetos aparecem em relação à sua distância do observador. A perspectiva permite que um artista controle a ilusão de profundidade em uma imagem no espaço que pode variar de poucos centímetros até muitos metros. Uma imagem com perspectiva modifica a métrica dos objetos a fim de causar uma impressão mais realista. Assim, objetos que estão mais próximos (do ponto de vista estabelecido) são desenhados com proporções maiores do que objetos que estão mais distantes. São as imagens em 3D, ou seja, em três dimensões, pois além de demarcarem largura e altura produzem o efeito

de profundidade, determinando a porção do espaço ocupada por um corpo.

Uma imagem sem perspectiva, ou seja, “isométrica”, possui uma métrica constante, na qual os objetos mantêm sua forma sem variação. Essa é perspectiva do *game* Tibia, ou seja, a “não-perspectiva”, ou “perspectiva isométrica”.

No Tibia, um arbusto que aparece numa paisagem de floresta não será maior ou menor conforme o jogador movimentar o personagem pela tela. Ele será sempre do mesmo tamanho. Ou seja, não importa se o *char* está longe ou perto de um objeto, ele não muda de tamanho, do ponto de vista do personagem.

Em contraste, num *game* de perspectiva, uma árvore que está “longe” aparece bem pequenina e, a medida em que o personagem anda em sua direção, a imagem aumenta de tamanho, do mesmo modo como aconteceria da perspectiva de uma pessoa que se movimenta. Ou seja, os objetos e o espaço ao redor do personagem dão a sensação de maior realismo.

As imagens em 3D produzidas eletronicamente para *games* geralmente usam a técnica de “polígonos com vértices” que produz uma série de desenhos geométricos, semelhante a uma armação de arame, sobre a qual, posteriormente, é aderida uma textura, processo conhecido como renderização: “uma vez que a imagem tenha sido renderizada numa forma de vetor ela permite ser rotada, inclinada, e vista de várias direções” (VELTMAN, 1996, p. 210).

A renderização é realizada levando em consideração a quantidade e a qualidade dos pixels (*picture element*, menor unidade de uma imagem digital) utilizados numa imagem.

Vários pixels juntos formam uma imagem e, quanto maior a sua quantidade, melhor a resolução na tela do computador. Os pixels são, como tudo no computador, um conjunto de informações binárias (bits), dispostos sobre uma matriz:

A idéia de codificar imagens através de dígitos já foi ensaiada várias vezes antes de se chegar à forma dos bits de computador. Começando pelos mosaicos romanos e passando pelos singelos bordados de nossas avós, podemos citar exemplos que vão desde a pintura pontilhista (que formava a imagem a partir de

pontos discretos ao invés de tons contínuos) até manifestações de massa recentes, como a “ola” praticada em arquibancadas de estádios, onde cada pessoa se assemelha a um bit, que pode ocupar duas posições: abaixado ou levantado, transmitindo a imagem de uma onda de alternância coordenada dessas posições (VERLE, 1996, p. 95).

A resolução de uma imagem é definida pela quantidade de pixels por polegadas ou centímetros. As empresas de *games* têm investido muito na qualidade de gráficos – desde a noção de perspectiva, até a renderização e as inúmeras texturas (grama, cabelo, pele, tronco de árvore), o que faz aumentar cada vez mais o número de *games* “3D”. Na contramão deste processo está o Tibia, um *game* “2D”, nele os pixels sofrem uma espécie de “alargamento”, o que confere aos objetos certa “suavização”, mas mesmo assim, deixa uma sensação de algo grosseiro. Isto porque, de acordo com a designer Lenara Verle, “os elementos desse jogo são ampliados e há falta de textura e detalhamento. A imagem fica ‘pixelada’, ou seja, é possível visualizar claramente os quadradinhos. Quando uma coisa está ‘pixelada’, as pessoas notam rapidamente e dá essa impressão de tosco”.⁴

Esta designer também apontou outra diferença entre o Tibia e os *games* de perspectiva, indicando a presença de uma “borda preta” ao redor dos objetos visando destacá-los do fundo. Nos *games* em 3D, há os efeitos de luminosidade, ou seja, por intermédio das sombras os objetos são destacados e definidos no espaço. É importante salientar que quanto maior a qualidade gráfica de um *game*, mais “pesado” ele irá ficar e mais exigirá do computador, requisitando um processador mais potente para dar conta da miríade de movimentos que os grafismos mais “realistas” reproduzem. Todos os *games* exigem certos requisitos do sistema (computador) para serem “rodados”. Nos *games* tridimensionais, geralmente, essa categoria de “requisitos” é dividida em duas: os “requisitos básicos” e os “requisitos recomendados”. A primeira diz respeito às especificações mínimas que um computador necessita para “rodar o *game*”, e a segunda, às ideais para que o *game* rode com excelência de desempenho. Cabe salientar

que quando os requisitos não são alcançados, a maioria dos *games* não funciona, e quando estão abaixo dos mínimos requeridos (ou mesmo com o mínimo), há uma diminuição da qualidade dos gráficos, reduzindo-se (drasticamente) os detalhes de todos os aspectos do *game* (paisagens e personagens), o que acaba afetando a na noção de realismo proposta inicialmente.

No entanto, a qualidade gráfica parece ser somente mais um componente de um conjunto complexo que compõe um *game* ou que o tornam atrativo. Há ainda outra questão importante para entender a especificidade de um *game*: sua “jogabilidade”.

Como ponto de partida para pensar este conceito (usado principalmente por *game designers*), cabe recorrer a uma definição que considera a “jogabilidade” como uma terminologia utilizada para descrever a experiência de se jogar um jogo excluindo-se os fatores de gráficos, som e narrativa. O significado do termo é amplo, refere-se mais a uma “sensação do jogador” e, portanto, pode englobar uma série de qualidades simultaneamente.

Em busca de uma definição mais precisa deste termo polissêmico, podemos observar que, desmembrando a palavra, trata-se tão somente da “habilidade” de ser “jogável”. O termo é relevante para avaliar um jogo, já que, como exposto por Huizinga, o jogo como aspecto lúdico da vida humana é algo difícil de ser objetivado, porque implica um significado simbólico conferido pelos sujeitos envolvidos na interação:

A intensidade de um jogo e seu poder de fascinação não podem ser explicados por análises biológicas. E, contudo, é nessa intensidade, nessa fascinação, nessa capacidade de excitar que reside a própria essência e a característica primordial do jogo (2005, p. 5).

Portanto, embora a qualidade gráfica seja um quesito importante e reverenciado nos *games*, ela não parece ser a razão primordial do divertimento. Como critério de avaliação a jogabilidade envolve a concentração de uma série de “objetos jogáveis” em um mesmo *game*. É neste sentido que a palavra “jogabilidade” era empregada pelos jovens ao se referirem ao Tibia.

No site do Tibia, entre as FAQ (*frequent asked*

questions), há uma pergunta em especial: “Por que jogar Tibia?”, que é respondida mediante a citação de diversos elementos que servem de parâmetro para revelar as qualidades específicas a serem consideradas no ato de jogar este game:

Porque jogar Tibia

É grátis

Sem custos adicionais, sem períodos de teste! É só criar uma conta e jogar o Tibia por quanto tempo você quiser!

Acesso rápido e fácil

Mesmo com uma Internet de conexão lenta, fazer o download do programa é uma questão de minutos.

Você pode escolher entre quatro vocações de personagens

Seja um valoroso guerreiro, um ágil paladino, um misterioso druida, ou um poderoso mago

Visual personalizado

Selecione entre várias opções de vestimenta e dê ao seu personagem a aparência de sua escolha.

Habilidade dos personagens

Incremento seu herói! Os personagens têm uma variedade de habilidades que aumentam conforme são treinadas.

Dezenas de feitiços

Imaginando alguma mágica? Você pode aniquilar seus inimigos com uma grande variedade de feitiços mortais!

Desenvolvimento ilimitado dos personagens

Os personagens podem ser aperfeiçoados cada vez mais. Sem limites!

Um grande mundo para múltiplos jogadores

Visite grandes cidades, florestas misteriosas e cavernas sombrias. O mundo de Tibia é imenso e continua crescendo!

Diversidade de criaturas

Incontáveis criaturas sinistras rondam pela terra. Depare-se com malignos orcs, poderosos dragões ou demônios mortíferos.

Centenas de itens

Encontre centenas de itens. Todos itens são únicos com características e gráficos próprios.

Quests

Realize quests perigosas por fama e fortuna. Todos jogadores têm as mesmas chances de

realizar as quests.

Invasões de monstros e outros eventos inesperados

Eventos inesperados podem acontecer no jogo a qualquer instante. E não há nada como um ataque à cidade para tornar a vida do aventureiro ainda mais excitante!

Guildas

Os jogadores podem unir-se em guildas. Reúna seus amigos numa poderosa guilda tibiana!

Vários modos de jogo

Você gostaria de ver mais ou menos mortes de jogadores? Escolha mundos diferentes para jogar Tibia, conforme sua preferência.

Regras do Tibia

Uma série de regras balanceadas asseguram que o Tibia não caia em anarquia pelo fato de disponibilizar liberdade aos seus jogadores.

Sistema de Tutorial

Nosso inovador sistema tutor garantirá que sempre haverá um jogador experiente para responder caso você tenha uma dúvida.

Controle automático contra impunidade

Um sistema automático sofisticado feito para garantir que os assassinatos no jogo nunca passem dos limites!

Comunidade massiva

Com mais de 200.000 jogadores, o Tibia é um dos maiores *games* deste tipo. Encontre pessoas de todo o mundo!

Lista de VIPs

Uma sofisticada lista de contatos assegura que você será sempre reconhecido quando seus amigos e inimigos estiverem online.

Ótima ferramenta de chat

Converse com muitos jogadores ao mesmo tempo usando os excelentes recursos de comunicação do Tibia. Papear nunca foi tão divertido!

Baixos requisitos do sistema

Não se preocupe se o seu computador não é lá muito avançado. Tibia não requer um hardware de ponta para rodar!

Interface personalizável e intuitiva

Menus e ferramentas de aviso auxiliam cada movimento seu, os controles do Tibia são fáceis e intuitivos para a aprendizagem.

Características extras possíveis

Você gostaria de obter mais do Tibia? Você

pode adquirir uma Premium Account para ter acesso a vantagens adicionais legais como casas alugadas, novos feitiços e áreas, e muito mais!

(*Why Play Tibia*, em: www.tibia.com. Tradução livre da autora, em conjunto com Anderslash, sub-administrador do site TibiaBR)

O Tibia era o *game* mais jogado na X-play, e claramente mais apreciado por qualquer outra característica que não seu grafismo. Todos concordavam que o gráfico do Tibia “*não é bom*”, observação que invariavelmente vinha seguida de “*mas...*” e algumas argumentações que diziam respeito ao aspecto de diversão e fascínio que o Tibia proporcionava, além de experiências muito excitantes. Aos aficionados, faltavam palavras mais elaboradas que pudessem exprimir tais argumentações metodicamente. No entanto, uma gíria que parecia qualificar objetos e eventos de grande apreço e inestimável valor para os jovens da X-play servia também para designar o *game*: *o Tibia é bala!*

O MUNDO FASCINANTE DE TIBIA

No início, havia apenas um grande vácuo. Estava em todo lugar e em lugar algum. (...) Ninguém sabe de onde os deuses anciãos [Fardos e Uman Zathroth] vieram ou se sempre existiram e por fim despertaram do sono infinito. Mas em algum momento eles decidiram criar um universo.
(A gênese do Tibia – O despertar dos Deuses)

Os MMORPGs (*massive multiplayer online RPG*) são *games* de aventura para múltiplos usuários, jogados através da Internet. São baseados em conceitos do RPG de mesa,⁵ transpostos, porém, para ambientes digitais multimídia. São geralmente jogados em “terceira pessoa”, de modo que o jogador enxerga a atuação do seu personagem juntamente com outros na tela do computador. Todos os detalhes descritos e desenhados nos livros de RPG de mesa serviram de inspiração para a criação de imagens nos mundos digitais – as classes dos personagens, a aparência de cada criatura, armamentos, ambientes, objetos diversos, e também noções de dia e noite – transformando o que era imaginário

num mundo representado digitalmente⁶. Há uma grande variedade de gêneros e estilos de MMORPG, mas de modo geral pode-se dizer que suas características mais marcantes seriam:

1. **Narrativa.** Como todo RPG, o MMORPG investe em uma narrativa, uma história que descreve o surgimento do mundo (pode ser medieval, futurista, fantasia etc.), dos personagens e da situação de vida momentânea.⁷

2. **Personagens.** Os personagens são geralmente divididos em categorias (classes, vocações, raças, etc.) que definem características especiais e habilidades específicas. É comum a alguns *games* (Tibia, RYL e WOW, dentre outros) a seguinte classificação: personagens com poderes mágicos (magos, padres, feiticeiros), ou com poderes relacionados à natureza (druidas, elfos, xamãs), os habilidosos e ágeis (arqueiros, paladinos) e os fortes (guerreiros, cavaleiros). Essa seria, grosso modo, uma matriz elementar que pode ser complexificada em cada *game* de acordo com a narrativa (por exemplo, no *game* EverQuest são 16 classes, no World of Warcraft são nove, enquanto no Tibia, quatro).

3. **Mundos Persistentes.** Toda narrativa de MMORPG acontece em algum espaço, um mundo gráfico interativo (um *software* instalado num servidor) criado de acordo com a narrativa onde habitarão os personagens. Esse mundo é chamado de persistente porque permanece disponível online 24hs e continuará existindo e mudando independente do personagem a ele estar conectado ou não.

4. **Itens.** Os itens são os objetos que o personagem adquire no jogo; os mais comuns sendo dinheiro, alimento, armamento e objetos mágicos.

5. **Criaturas (monstros, bichos, seres, entidades) de combate.** São geralmente objetos programados para atuar em determinada área do jogo, podendo ou não entrar em atrito com os jogadores. Quando os jogadores matam as criaturas, eles aumentam sua experiência (melhorando índices de habilidade) e *upam o level* (sobem de nível).⁸

6. **NPC.** Significa *non player character*, ou seja, um personagem que não é um jogador conectado; é um robô criado para o jogo. Os NPCs assumem diversas funções como, por exemplo, a venda de itens e o auxílio para o

novato.

7. **Agrupamentos de jogadores.** Guildas, clãs, alianças e associações das mais diversas são incentivadas entre os *players*.

8. **Quests.** São pequenas aventuras, missões que concedem recompensas aos jogadores que as realizem com sucesso.

O Meridian 59 (*Near Death Studios*, 1996) e o Ultima Online (*Electronic Arts*, 1997) popularizaram o conceito de “massive multiplayer”, dando origem à sigla MMORPG. Atualmente, alguns dos MMORPG mais conhecidos são EverQuest, Ragnarök, World of Warcraft (WOW), Priston Tale, Lineage, Neverwinter Nights, RuneScape, Silkroad Online, Risk your Life (RYL), dentre muitos outros. Neste trabalho o MMORPG analisado é o Tibia.

Mergulhando no universo de Tibia poder-se-ia descrever a seguinte cena: O *knight* segue caminhando empunhando sua potente *fire sword* por Carlin, a procura de *trolls*, *orcs*, ou *dragões* que, atacados, possam lhe conceder mais *xp*, mais *food*, mais *gp*, mais itens, mais possibilidade de *upar o level*, *o mana*. O cavaleiro deseja melhorar os *skills*, ficar forte, ser bravo, reconhecido, convidado para *quests* perigosas junto a outros *chars* e criar *guilds*.

A linguagem do parágrafo anterior refere-se a uma miríade de lugares, bichos, armamentos e funções imaginárias do mundo de Tibia. O espaço geográfico deste mundo é representado por um mapa gráfico (que pode ser consultado no site do jogo), composto por dois grandes continentes (Main e Darama) e diversas ilhas que escondem segredos e inspiram aventuras fantásticas.

A gênese do Tibia possui seis capítulos intitulados “O despertar dos deuses”, “A grande criação”, “O nascimento dos elementos”, “As primeiras criaturas”, “A era do caos”, “A criação dos humanos” e “A renovação de Tibia”. Trata-se de uma narrativa de inspiração mitológica, envolvendo deuses e poderes sobrenaturais.

A história sobre a origem e o desenvolvimento dos seres narra a façanha dos deuses na elaboração de um mundo ao qual denominaram: Tibia. Descreve, de modo geral, as dificuldades dos criadores daquele universo em manter a ordem e a harmonia a qual é constantemente

prejudicada por forças sobrenaturais malélicas conforme demonstra o resumo a seguir:

Fardos e Uman (a parte boa do deus Uman Zathroth) estavam empenhados em seu plano de criar um mundo. Conjurando deuses e noções – como a de tempo – conseguiram firmar um mundo chamado Tibia, no qual criaram os elementos (água, fogo, ar e terra). A inveja de Zathroth pelas belezas criadas por outros deuses inspirou-o a conceber monstros e criaturas abomináveis, seres malélicos instigados a exterminar o perfeito mundo inicial. Por mais que os deuses criadores do mundo se esforçassem para evitar a destruição de sua obra, as hordas de Zathroth eram muito poderosas e continuaram a devastação. Batalhas foram travadas, cidades destruídas, milhares assassinados. Os deuses tentaram em vão criar raças para lutar contra essas forças do mal, mas quase todas foram eliminadas; restaram os elfos e os anões que, para viver em segurança, esconderam-se nas profundezas da floresta e nos abrigos subterrâneos das montanhas esperando por épocas melhores. Com a experiência de suas criações anteriores, os deuses perceberam que era necessário criar uma entidade forte o suficiente para esta guerra. Eles chamaram de humanos os eleitos para a tarefa. O primeiro humano criado foi Banor, um **guerreiro**. Outros foram introduzidos nas artes da magia e seguiram a vocação de **feiticeiros**; outros ainda aprenderam os segredos da vida e da cura e se tornaram **druídas**. Banor se casou com Kirana e desta união nasceu Elane, que se tornou mestra com o arco e flecha, a primeira **paladina**.

A ligação do mundo até agora descrito na gênese do Tibia com o mundo real, de jogadores humanos, é contada no capítulo “A renovação do Tibia”. Este capítulo institui, a partir da narrativa mágica, a entrada de humanos (das almas dos jogadores) através de portais (a internet) no mundo fantástico do Tibia:

Finalmente, Banor voltou-se para os deuses para que o ajudassem, e eles responderam as suas preces. Novamente foi o sempre preparado Uman quem encontrou uma solução, uma solução que foi possível porque ele havia feito uma descoberta surpreendente: ele descobriu que além de cada estrutura da existência

havia outras dimensões, planos distantes nos quais cada deus ancião não mantinha seus poderes. Entretanto, Uman encontrou um modo de estabelecer uma conexão com esses planos alternativos de existência, e depois de muitas experiências ele aprendeu que era possível conjurar almas de criaturas vivas desses planos. Quando chegavam a Tibia essas almas podiam ser moldadas na forma humana, formando os campeões de que a raça humana desesperadamente precisava. Esta, então, foi a resposta aos problemas da humanidade, e foi colocado imediatamente em prática. Os deuses implantaram um certo número de portais mágicos em Tibia, portais que logo ficaram conhecidos como Portais das Almas. Por esses portais um fluxo constante de heróis veio ao mundo, guerreiros humanos que eram tanto habilidosos como bravos, e com a ajuda desses campeões as abomináveis hordas foram lenta mas seguramente empurradas de volta. Ao final parecia que a ordem poderia ser restaurada.

(...) Pela primeira vez o problemático mundo teve um alívio da incessante carnificina que o assolou por muito tempo.

Os humanos aproveitaram-se bem dessa oportunidade. Sob a sábia orientação dos reis Thaianeses, que são descendentes diretos de Banor, a raça está vivendo uma era dourada. As artes e as ciências prosperam, e uma cidade próspera foi fundada. Para ser sincero, a expansão humana encontrou uma resistência feroz, e de fato os destemidos heróis que ainda entram nesse mundo pelos misteriosos Portais das Almas estão ocupados o bastante lutando com as ameaças constantes postadas por todos os tipos de criaturas hostis. Mas por muito tempo a paz permaneceu, e sob essa proteção a raça humana finalmente se assentou como a espécie dominante em Tibia. Entretanto, existem inquietantes sinais de que essa gloriosa era pode estar lentamente chegando ao fim. Pelos antigos inimigos nunca terem sido dominados, e agora parece que eles estão crescendo e crescendo impacientemente. Os ferozes orcs estão agitados uma vez mais,

atacando acampamentos humanos e algumas vezes mesmo cidades maiores em ataques cruéis e bem coordenados. Os mortos-vivos começaram novamente a andar pela terra, enraizando o medo no coração dos vivos. Existem até mesmo desconcertantes relatórios de que terríveis dragões que estavam adormecidos por séculos estavam novamente deixando seus covis escondidos para oprimir. Pior que tudo, os humanos, essa curiosa raça, começaram a brigar contra si mesmo, e mais de uma vez essas tensões levaram a conflitos armados. No curso do tempo, alguns humanos até renunciaram o governo dos deuses Thaianeses e fundaram suas próprias cidades e impérios.

Pode ser que esta seja ainda outra das manobras pérfidas de Zathroth. É bem conhecido que seus mais diabólicos subordinados, os horrendos demônios, estão à espreita nas sombras, aguardando sua vez. Quem sabe – talvez Tibia esteja à beira de uma outra guerra cataclísmica, e um novo crepúsculo irá cair sobre o mundo. Apenas o Destino conhece o que o futuro tem guardado para Tibia. Vamos todos ter esperanças e orar para que a união dos humanos não quebre justamente quando for mais necessária.

(A gênese do Tibia, site do TibiaBr)

As inspirações divinas, as nomenclaturas adotadas (dos personagens e das geografias, bem como das criaturas) e as aventuras descritas que constituem a base sobre a qual se produziu a narrativa do Tibia fazem total alusão às histórias encontradas nas lendas de origem céltica⁹ e na mitologia nórdica.¹⁰

Um grande estudioso das línguas que compõem o universo mitológico encontrado nessas lendas é o inglês John Ronald Reuel Tolkien (1898-1973), escritor mundialmente consagrado por obras de fantasia que aludem a este universo mítico e a mundos imaginários baseados no “simbolismo do gênero maravilhoso” (LÓPEZ, 2004). Tolkien era especialista em línguas antigas, tendo lecionado, em Oxford, as disciplinas anglo-saxão, literatura inglesa e

inglês. Cabe citar sua obra mais difundida, um grande sucesso de vendas: “O Senhor dos Anéis”. O livro foi publicado pela primeira vez em 1954/55, sendo posteriormente traduzido para diversas línguas (mais de trinta). Em 2001, numa adaptação do diretor Peter Jackson, transformou-se em filme, consagrado com 17 Oscars e grande sucesso de bilheteria. Na versão atual, o livro foi subdividido em três volumes, conhecidos pela trilogia (no Brasil, editada pela Martins Fontes): O Senhor dos Anéis: A Sociedade do Anel (parte I), As Duas Torres (parte II), O Retorno do Rei (parte III).

A obra de Tolkien trata de aventuras em um mundo chamado “Terra-média” (do original, *Middle-earth*), inspirado em “Midgard”, aquele em que viviam os homens na mitologia nórdica. A história descreve os acontecimentos em torno de um anel com poderes mágicos, capaz de comandar e subjugar todas as raças do mundo. Os habitantes da Terra-média são de diversas raças: hobbits, anões, homens, orcs, elfos. Tolkien criou também linguagens especiais para algumas raças, mapas da Terra-média, histórias do surgimento das espécies (suas habilidades, poderes e características peculiares) e uma miríade de detalhes sobre este universo.

As similaridades do *game* Tibia com a mitologia nórdica e com a obra de Tolkien podem ser observadas de diversas perspectivas. Em todos eles, há uma narrativa de criação do mundo: enquanto em Tolkien, o mundo chama-se Terra-Média, no *game*, chama-se Tibia.

Convivem com os usuários de Tibia, uma profusão de personagens descritos por Tolkien como os “elfos” (seres imortais muito parecidos aos humanos – porém com orelhas pontiagudas e com os sentidos da audição e da visão bem mais aguçados – detentores de alguns poderes mágicos ligados à natureza, sua arma de guerra sendo o arco e flexa), os “orcs” (seres de peles enrugadas e de aspecto semelhante às dos répteis, com uma tonalidade que vai do verde musgo ao marrom escuro. Maus por natureza, são seres bárbaros de notável força e crueldade), os “anões” (raça de baixa estatura, na qual ambos os sexos são barbados; muito habilidosos no trabalho com o ferro e o cobre, habitantes das profundezas das cavernas e minas, sua arma de guerra sendo o machado), os “homens” (numerosos e variados

em espécie, habitam diversos locais na Terra-média; de caráter imprevisível, ambiciosos, são muito habilidosos com a espada), dentre outros que, certamente, tiveram alguma fonte de inspiração na obra de Tolkien – como as “larvas” e os rastejantes “rotworms” (seres rastejantes) que se escondem em cavernas muito parecidas com os lugares descritos por Tolkien:

(...) com esplendor diabólico, ele [Melkor] elaborou lugares escabrosos subterrâneos com labirintos, túneis, corredores, e masmorras impenetráveis de pedra, fogo e gelo.

Lá o Senhor das Trevas reuniu todos os poderes maléficos do mundo. Seu número parecia sem limites, e Melkor nunca se cansou de criar novas e mais terríveis formas. Espíritos cruéis, fantasmas, demônios habitavam os corredores de Utumno. Todas as serpentes do mundo foram geradas em um reino escuro que era lar de Lobisomens e Vampiros e inúmeros monstros e insetos, que se alimentavam de sangue, voavam, rastejavam e deslizavam. (...)

(TOLKIEN, J. R. R. In: site Valinor, *link*: o mundo de Tolkien/Eras do mundo/ Eras da escuridão)

Os lugares subterrâneos são bastante comuns no Tibia, todas as grandes cidades sendo formadas por (no mínimo) dois níveis, o superior e o térreo, amplamente explorados pelos jogadores que acabam percorrendo grandes labirintos encontrando formas diferenciadas de vida em cada um deles. As “cavernas” são chamadas de “caves” pelos jovens. As alusões a esses lugares escuros e assustadores aparecem também em outras obras conhecidas:

Em um episódio de *Star Wars*, Luke Skywalker entra numa caverna para encontrar um Darth Vader imaginário. Harry Potter desce à Câmara Secreta embaixo da Escola de Hogwarts e encontra seu inimigo, Lord Voldemort.

O Pesquisador Joseph Campbell, que estudou lendas de todo o mundo para encontrar semelhanças, diz que viagens subterrâneas são

uma marca registrada dos heróis. Conforme ele descreve, ingressar numa caverna é ousar encarar as partes obscuras de nossa própria mente e alma. A escuridão esconde o que é desconhecido – não somente dentro da caverna, mas dentro de nosso próprio ser (COLBERT, 2002, p. 45).

As nomenclaturas de continentes e demais lugares do *game* como Thaís, Verone, Darashia, Edron, Ferngrims Gate, Femor Hills, Plains of Havoc, Fíbula, dentre outros, fazem alusão ao modo astuto como Tolkien utilizava as palavras na criação do mundo encantado da Terra-média (Condado, Eriador, Gondor, Minas Tirith, Lórien etc.), como revela López (2004):

A palavra amada por Tolkien caracteriza-se, antes de mais nada, por representação concreta, efeito sonoro e percepção estética, ou seja, por aquilo que desperta os sentidos e os toma como veículo de contato com o *humano*. A palavra, enquanto concretização sonora, levou Tolkien a dedicar-se ao estudo do “galês” (*Welsh*). Em *Tree and Leaf*, ele deixa um exemplo muito interessante a respeito disso, menciona a palavra *cellar door*, com suas vogais bem abertas, o /l/ líquido, dando fluidez ao som e, especialmente alongando o /o/ e atribuindo-lhe prolongamento gutural, como se fosse um eco de reminiscências de profundidades ancestrais. Como a palavra significa literalmente “porta de adega”, uma expressão bastante comum, banal até, quando dissociada de seu significado, apenas se fixando em efeito sonoro, torna-se mágica, musical e encantadora. (...) A palavra torna-se *spell* “fórmula de encantamento”, do gótico *Spill*, “récita”, “conto”. Ela é matéria, dado físico, **encantador**, prendendo a nós, leitores, no canto ou conto, na realização de seu universo ficcional, enfim” (p. 33, grifos da autora).

Em seu estudo, López preocupa-se em ressaltar a engenhosidade com que Tolkien cria todo um universo utilizando-se com destreza do jogo de palavras e do gênero da “Faërie” (contos de fada, “fairy-story”), ressaltando a importância dos sons e tons mágicos como componentes fundamentais da narrativa, os quais Tolkien

utiliza habilidosamente para encantar o leitor.

A aventura narrada em *Senhor dos Anéis* foi a base dos primeiros jogos de RPG criados na década de 1970 (*Dungeons & Dragons*), servindo também para os universos dos *games* MMORPGs – algo que se pode observar não somente no Tibia, mas em diversos outros *games*, como *EverQuest*, *RYL*, *World of Warcraft*, *Ragnarok* etc., que possuem criaturas, objetos, nomenclaturas e visões de mundo inspiradas na obra deste escritor e no universo mítico recuperado em seus escritos.

A estrutura de um mundo tibiano é sempre a mesma (com dois continentes – Main e Darama, e as ilhas adicionais). A primeira pergunta que costuma ser feita a um jogador é a seguinte: em que *level* você está e em que mundo você joga? Quando usuários se referem ao “mundo”, nesse caso, trata-se do servidor utilizado.

Dados oficiais do site informam que, em 2013, há no total 81 mundos/servidores de Tibia Global localizados ou na Alemanha ou Estados Unidos, onde cerca de 950 jogadores interagem momentaneamente, podendo conectar até mais de 50 mil usuários ao mesmo tempo. O número total de usuários cadastrados no sistema é de cerca de 300 mil. Dentre estes, os brasileiros representam 50,6% dos jogadores que compartilham o campo de batalha com poloneses (14%), americanos (5,8%) e jogadores em menor quantidade de variadas nacionalidades: mexicanos, suecos, espanhóis, argentinos, portugueses, dentre outros (GUILDSTAST, 2013).

Cada servidor opera com um mesmo mapa mundial de Tibia, no qual todas as regras se repetem variando no tipo: PvP (*player versus player*, o que significa que os jogadores, além de matarem os bichos do game, podem matar-se uns aos outros), PvP- *enforced* (no qual se estimula o ataque a outros personagens) e Non-PvP (no qual não se pode matar o outro *char*). No geral os personagens não trocam de mundos (servidores), mas se o desejarem deverão respeitar uma série de requerimentos que visam desestimular esta prática, como pagar 19,95 euros e abrir mão de muitas vantagens conquistadas no servidor (como casa, guilda, itens, esposa – deve se divorciar, dentre outros).

Uma vez jogando é fundamental a prática de aumentar o nível, ou como diziam os jovens

“uppar o *level*”. O *level* aumenta (“upa”) conforme o *char* mata criaturas. Cada criatura concede um valor de “xp” – índice de experiência – para o *char*. As xps da morte de cada criatura somam-se até alcançarem uma quantidade necessária para elevar o nível do personagem. Quanto mais alto for o *level* do *char*, mais xp (fala-se “xispê”) será necessária para passar ao próximo *level*.

As criaturas no Tibia são de variados tipos. No ano da pesquisa de campo (2006), somavam um total de 267, subdivididas nas seguintes categorias: animais, insetos, anfíbios e criaturas venenosas, plantas, bárbaros, piratas, humanos, anões, elfos, primatas, lagartos, minotauros, chakovas, goblinóides, orcs, trolls, gigantes, criaturas marinhas, mortos-vivos, criaturas mágicas, dragões, demônios, faraós, bosses, criaturas de desafios específicos, triangle of terror, the ruthless seven. Cada criatura tem uma imagem, um nome, um índice de HP e de Exp (xp). O HP (*hit point*) define o número de golpes a serem acertados para que ela morra, ou seja, o HP refere-se a uma potência de vida. Depois de morta, ela concede uma quantidade de experiência para o jogador – por exemplo, um rato “dá 5 de xp”, enquanto uma “Hydra dá 2100”.

Cada criatura carrega consigo objetos diferenciados que são chamados de *loot*, dos quais o jogador pode apropriar-se, “abrindo o corpo” (ação feita clicando com o mouse na criatura morta). O *loot* é aleatório, uma criatura pode ou não possuir certa quantidade de itens a serem saqueados depois de morta. O *loot* de animais consiste geralmente em *food* (presunto, queijo, carne, ovos), mas eles também podem “dar itens” – por exemplo, o *loot* de um rato pode ser queijo, moedas (de 1 a 4) e minhocas, enquanto o *loot* de uma criatura mais forte, e mais difícil de matar, como a Hydra dá ao aventureiro (corajoso) a possibilidade de encontrar Boots of Haste (raro), Moedas, Ham, Hydra Egg, Knight Armor (raro), Life Crystal, Meat, Medusa Shield (raro), Ring of Healing, Royal Helmet (raro), Small Sapphire, Stone Skin Amulet e Warrior Helmet (raro). Um detalhe importante é que cada jogador também tem seu *loot*, ou seja, os pertences que carrega. Assim, quando é morto por um *char*, dá ao oponente a chance de pilhar seus objetos da mesma forma que acontece com o *loot* das criaturas. Quando o *char* morre em combate

com uma criatura, perde aleatoriamente alguns itens e retorna ao portal inicial imediatamente.

As criaturas são programadas para ocupar determinada área no mapa do game, embora tenham alguma autonomia de movimentação, podendo, por exemplo, seguir os personagens a fim de atacá-los. Sua localização, no entanto, se restringe a locais definidos. Depois que são mortas, é necessário aguardar um tempo para que “surjam” novamente. A este processo – como se nascessem do solo – chama-se “reaparecimento” (*respawn*, em inglês, conforme se referem os jovens). O renascimento constante garante a presença contínua de criaturas, indispensáveis para upar. Cada cercania possui um grupo de criaturas que a habita. Certamente, o jogador não encontrará múmias na floresta de Tiquanda, assim como não encontrará plantas carnívoras no deserto de Darama. Tudo visa certo equilíbrio ecológico do mundo tibiano. A geografia variada com o povoamento de entes fantásticos específicos a certos redutos torna o processo de matar e upar um tanto mais complexo (divertido). O jogador deve explorar as diversas regiões do mapa a fim de encontrar oponentes e lugares adequados para caçar, elevando assim suas habilidades, seu *level* e melhorando sua experiência de jogo e, evitando a todo custo morrer.

Existem duas modalidades de jogadores: os *free* e os *Premium Account* (PA). O Tibia é grátis, ou seja, disponível para qualquer usuário jogar, por tempo indeterminado, no entanto são reservadas vantagens especiais para jogadores que adquirem a *Premium Account*. O valor para transformar uma conta simples em uma *premium* é de EUR 7.45 por um mês, EUR 19.95 por três meses, EUR 34.96 por seis meses ou EUR 59.95 por um ano. O acesso de áreas restritas, a utilização de um sistema de transporte mais eficiente, a possibilidade de conquistar itens específicos (roupas, magias, armamentos, aluguéis de residências) e a bonificação de índices que ajudam a derrotar criaturas são alguns benefícios que a PA concede ao jogador que opta por pagar para jogar o game.

No entanto, a possibilidade de jogar “de graça” era um atrativo importante para os jovens de camadas populares da X-play Lan House que elegeram dentre muitos *games* MMORPG existentes, o Tibia.

JOGANDO TIBIA NA LAN HOUSE

A atividade do jogo, na lan house, envolvia mais do que uma excitação momentânea, um momento de descontração, ou prazer. O Tibia configurava uma rotina que implicava em empenho, não era como uma festa do final de semana, ou uma ida ao shopping. Ele exigia dedicação, às vezes, noites inteiras em claro, ou momentos de fome prolongados quando evitavam sair da frente da tela. No jogo, aqueles jovens tinham uma vida, transformavam-se em bravos guerreiros ou temidos feiticeiros, envolviam-se em aventuras fantásticas que garantiam a diversão e a cumplicidade que fortalecia os laços de lealdade entre os amigos. Através do *game* eles aprendiam inglês, informática e desenvolviam habilidades de fazer negócios vendendo personagens a dinheiro de verdade.

Como já relatado, a lan transformou-se rapidamente em um ponto de encontro juvenil, reunindo jovens do bairro que nem sempre utilizavam os serviços da loja, mas permaneciam aglomerados nas escadas da entrada ou mesmo no espaço interno, conversando.

O fato da loja ser “controlada” por dois jovens de perfil muito semelhante ao público que consumia seus serviços tornava o ambiente bastante peculiar. A gestão do negócio respeitava muito mais padrões de reciprocidade subjetiva do que de racionalidade administrativa em função do lucro. Quero dizer com isso que a X-play tinha um funcionamento muito diferenciado, comparativamente a todas as demais que visitei. Em primeiro lugar, sempre houve a intenção dos donos em ressaltar que se tratava de um “ambiente familiar”. De fato, a gerência do negócio era feita em família: Paulo, Marta e os filhos, apelidados de Tosco (17 anos) e Léo (24, o idealizador do negócio). Tosco e Léo que eram “de fora do bairro” (moradores da cidade vizinha de Porto Alegre, Viamão) logo foram incorporados como moradores e inseridos numa rede de amizades local.

O fato da casa de jogos estar localizada em um bairro e ser uma loja de rua (com a porta da frente dando diretamente para a calçada), e não dentro de um shopping ou centro comercial, fazia com que os freqüentadores mais assíduos

fossem os moradores das proximidades, pessoas que já se conheciam de outros âmbitos (vizinhança, escola, shoppings) e que também se encontravam ali. Essa disposição estrutural e a ocupação juvenil faziam da lan e de seus freqüentadores, uma “grande família”. Gentilezas e favores tornaram-se elementos essenciais nas relações diárias entre os proprietários e os usuários. Cabem, aqui, alguns exemplos: o fato de Tosco ter dado permissão para um menino dormir por dois dias na lan porque se desentendera com os pais; o fato de um jovem ter levado amendoim doce feito por sua mãe para Léo, porque sabia que ele gostava muito do doce; as “festinhas particulares” que faziam sem o conhecimento de Paulo; o fato de Léo ter intercedido junto ao pai para permitir um “clã de CS” que jogaria grátis em troca da distribuição de panfletos de propaganda da lan no bairro; os almoços deliciosos feitos pela avó de um dos jovens que eram “filados” por Tosco e Léo. Há de se pontuar também a troca de serviços entre a lan e a locadora de filmes, vizinha de porta, que utilizava a conexão com a internet da lan e permitia aos proprietários da loja retirar filmes de graça. Uma série de informações pessoais era compartilhada pelos jovens usuários e os proprietários da lan house, a qual incluía dados sobre a vida privada, histórias passadas e dramas familiares de cada um, fortalecendo ainda mais os laços de companheirismo.

Portanto a objetividade e racionalidade, comum nas relações comerciais de sociedades industrializadas, era pouco visível, vigorando somente com aqueles que usavam o micro de modo funcional, ou seja, os desconhecidos que precisavam consultar a internet. Essas pessoas não passavam de transeuntes, simplesmente “pipocando” na lan, por lá aparecendo uma ou duas vezes e depois sumindo, sem deixar vestígios. Entravam despercebidos e saíam do mesmo modo.

Quem partilhava rotineiramente na convivência da rede de relacionamento dos jovens da lan compreendia rapidamente que “o tempo de conexão” era o bem de troca dos donos da X-play. Ser proprietário do negócio reservava um status muito especial para Léo e Tosco. A maioria sabia que era essencial estar de bem com eles para ter livre acesso dentro da casa de jogos

e, se possível, contar com a sua benevolência para ganhar alguns minutos de jogo gratuito. Não havia um controle ostensivo por parte dos pais no gerenciamento e controle de caixa, até porque os mesmos não dominavam o *software* utilizado. Este fato permitia aos filhos ter liberdade para privilegiar determinados amigos (concedendo horas de jogo) sem conhecimento dos pais.

Este relato revela as relações entre os proprietários e os jovens da lan (com aqueles e entre eles). Ele expressa a estética de uma rede social coesa, fundamentada num conhecimento íntimo e de assistência mútua entre os sujeitos envolvidos.

O jogo era mais um espaço para o exercício desta sociabilidade local singular no qual o grupo poderia fortalecer suas relações de cordialidade, testar sua lealdade e claro, divertir-se.

Dentro da lan, o Tibia era jogado pelos seguintes amigos (denominados sempre pelo apelido): Gaúcho (16 anos), Mentira (20), Dabota (17), Culi (17), Chuck (16), Latininho (15), Seninha (12), SurfRoots (18), Guiga (13), Cyclops (16), Shwasnega (17) e Thekiller (16).

Todos iniciavam jogando como *free*, assim permanecendo durante boa parte da pesquisa de campo. A *Premium Account* (PA) só podia ser adquirida com cartão de crédito, o que dificultava sua obtenção, já que nenhum deles o possuía. Era muito difícil conseguirem os cerca de sessenta reais da PA e nas poucas vezes, quando tinham o dinheiro na mão, ainda precisavam procurar uma pessoa com cartão de crédito disposta a colocar a PA na sua conta.

A PA fornecia um status diferenciado para o jogador pelas vantagens especiais que acabavam melhorando o nível do personagem em tempo reduzido. Culi, Mentira, Gaúcho, SurfRoots, Shwasnega e Thekiller costumavam obter com mais facilidade a PA – sendo que nunca em período contínuo, geralmente por uma temporada, em seguida ficando *free* até conseguirem o dinheiro novamente. Os outros conseguiam eventualmente uma PA, jogando *free* a maior parte do tempo. O maior gasto que tinham era com o acesso à internet na lan house. Os jovens reservavam seu dinheiro para investir em horas de jogo.

Existiam algumas promoções bastante utilizadas pelos meninos da lan, como a “pague

R\$ 10 e jogue o dia todo” – ou seja, das 14h às 23h (nove horas, no total); ou o “corujão” (também a R\$ 10). Todas as duas contavam com, no mínimo, oito horas de jogo, sem intervalos, exceto pequeníssimas e rápidas pausas para se ir ao banheiro ou comprar/comer um lanche, de modo que realmente faziam valer o dinheiro empenhado.

No ano da pesquisa de campo (2006), dois jovens em especial foram os que mais fizeram uso da promoção “pague dez e jogue o dia todo”, no ano de 2006, Culi e Gaúcho. Na ocasião, Culi ainda recebia seguro desemprego pelo trabalho de officeboy e sempre tinha um trocado. Gaúcho ganhava uma mesada e algum dinheiro de seu padrinho que, segundo seu relato, é “bem de vida”. No entanto, alguns corujões motivavam todos que faziam um esforço para arrecadar fundos e garantir que virariam a noite juntos jogando. Tosco (o filho do dono e caixa da loja, de 17 anos) não só facilitava o pagamento como, algumas vezes, fingia não perceber que alguém havia “esquecido” de pagar. Em outros momentos, deixava alguns amigos pagarem só a metade, na confiança de que acertariam o resto depois (o que nem sempre acontecia). Havia também situações em que permitia que alguns jogassem de graça em troca de algum favor, como ir buscar um lanche, ou até mesmo porque o amigo seria indispensável numa batalha.

O bom gerenciamento do pouco dinheiro que estes jovens ganhavam dos pais era essencial para garantirem qualquer minuto valioso de jogo. Por exemplo, um jovem recebeu R\$ 8,00 da mãe para pagar a conta do bar do colégio, acabou pagando apenas R\$ 5,00, dando um “desdobre” no “tio do bar” e guardando os outros R\$ 3,00 para jogar. As formas de se conseguir dinheiro não se davam somente por intermédio dos pais, o Tibia também se transformou numa fonte de arrecadação eventual, pois os jovens comercializavam os próprios personagens do jogo quando estavam com level alto (um personagem de *level* 20 valia em torno de R\$ 25,00).

Um exemplo do uso do Tibia para captar recursos foi quando o jovem Chuck precisou complementar o dinheiro que ganharia da mãe para fazer uma viagem à praia com os amigos. No verão gaúcho a praia é o melhor lugar para aproveitar as férias escolares onde se concentram

os melhores locais de festas e badalação. Chuck considerou que obteria algum dinheiro da mãe, mas talvez não o suficiente para a passagem e gastos adicionais, sendo assim, resolveu *upar* rapidamente um *char* na expectativa de vendê-lo. O *char* recebeu total atenção do menino, em pouco tempo chegando ao *level* 20 com excelentes *skills* – habilidades devidamente treinadas – sendo vendido por um bom valor. O feito garantiu o final de semana desejado perto do mar e da badalação.

A venda de itens ou personagens não é um fato novo no universo dos jogos digitais, ainda que os *games* proibam essa prática, ela ocorre rotineiramente e movimentando milhões. Existem bens imaginários (por exemplo, uma ilha) comprados por até 26.500 dólares (VIEIRA, 2005). No Brasil, já há casos de venda de personagens (no valor de 300 reais, ou mais, dependendo de sua qualificação) e de armamentos, como mostra a reportagem de Paula Leite (2006). O assunto das economias virtuais foi estudado pelo por Edward Castronova, (professor de economia da Universidade da Califórnia), o qual demonstrou que este tipo de economia, pautada pelo uso de dinheiro real na compra de bens imaginários, afetará diretamente o mundo real, já que o capital gerado pelos jogos não é contabilizado pela economia tradicional (2003).

No entanto, os jovens não usavam o jogo para “ganhar dinheiro”, esta era apenas uma eventual possibilidade usada por eles, hábeis jogadores que trocavam experiência no *game* por retorno monetário. Os personagens vendidos eram os de baixo nível, já que era necessário manter sempre os *chars* de apoio (nível elevado), responsáveis por ajudar a aumentar rapidamente o *level* dos novatos garantindo-lhes mobilidade e segurança em áreas de confronto com criaturas. O mundo em que os jovens jogavam (Shanera) era PVP (*player x player*), ou seja, no qual é liberado o ataque a jogadores e não só a criaturas. Por isso a proteção de um amigo de *level* alto torna-se fundamental à sobrevivência de outros personagens. No Tibia os personagens podem emprestar seus itens uns aos outros, essa rede de troca constante era responsável pelo sucesso dos personagens facilitando o aumento do *level* e das habilidades. O estoque de relíquias de todos os

personagens criados na lan era compartilhado amplamente e requisitado por qualquer um no momento que necessitasse. Assim, um guerreiro novato tinha seu desempenho acelerado pelo empréstimo de uma espada que, de outro modo (ou seja, jogando sozinho) custaria muito a adquirir.

Esta prática também foi apontada nos MMORPGs, Ultima Online da *Electronic Arts* e EverQuest da *Sony Online Entertainment* (KOLO e BAUR 2004; TOSCA, 2002; TAYLOR, 2006). Conforme relatam os pesquisadores, a “fusão de alianças” através dessa prática de reciprocidade garante um potencial de competitividade e resistência contra as adversidades a que o jogador novo está submetido. Portanto, a complementação de um personagem novo com itens, dinheiro e armamentos dos companheiros antigos é comum nestes *games*

No Tibia a honra de qualquer jogador estava intimamente vinculada ao respaldo da proteção dos amigos; sendo assim, dentro de um grupo de amigos não importava o *level* do *char* mais baixo e sim o do mais alto, já que seria este a garantir a segurança de todos. Na lan este *char* era a Finky'Skardufax. Personagem ímpar que permite entender a intrincada rede de relacionamento desses jovens, pois a Finky não possuía “um” dono e sim vários.

SHAREAR É A REGRA, A KNIGHT FINKY'SKARDUFAX

A guerreira chamada “Finky'Skardufax” era o orgulho dos amigos da X-play, ostentava *level* 60 e ótimos itens para batalhas. Desde o nascimento foi compartilhada por seus criadores, os jovens Crazy e Shwasnega, primos que eram vizinhos da lan house. Compartilhar, ou como falavam os meninos “sharear” (do inglês *share*), significa que ambos acessavam o mesmo personagem colaborando para seu aprimoramento. Como o Tibia é um mundo persistente (24 horas no ar) um *char* pode ficar conectado pelo tempo que desejar. Sendo que quanto mais tempo conectado e em batalha, mais elevado se torna. No entanto, essa manutenção custa horas à frente do monitor e o compartilhamento mostra-se uma possibilidade não só viável, mas indispensável para garantir a boa atuação de todos os personagens dos jovens

da lan no Tibia. Concentro-me a seguir no relato desta personagem singular que permite demonstrar a dinâmica da rede social na lan house.

Finky'Skardufax é considerada mulher por ser esse seu gênero inicial, uma fêmea *knight* de propriedade de "Clarissa" que, de acordo com Culi foi criada mulher para tentar arrecadar itens de *chars* masculinos. Usar o artifício do gênero feminino para tirar vantagem era uma estratégia bastante comum, pois, de acordo com relatos, os *chars* masculinos se comoviam com as mulheres que jogavam doando vários de seus itens e dinheiro para elas. A história de vida de Finky me foi relatada dentro da lan house X-play, com a participação de vários jovens que davam palpites, discordavam, acrescentavam dados e elementos esquecidos pelo narrador principal (no caso, Dabota). O jovem narrava tudo de forma muito resumida e sua falta de detalhamento e linearidade dificultou um pouco a compreensão do percurso e da biografia da personagem. Por outro lado, relatar a história na frente de outros jovens viabilizava tanto a inclusão de detalhes extras e a afirmação dos fatos ocorridos, como mostrava, acima de tudo, a ausência de "propriedade" de um indivíduo sobre um personagem e sua biografia. Mesmo aqueles jovens que nunca jogaram com a Finky tinham alguma contribuição a dar ou lembravam-se de algum feito interessante dela.

Finky encontrava-se próximo do *level* 20 quando Dabota foi convidado para jogar. Este jovem elevou o nível do *char* do 20 ao 32, feito bastante árduo e que lhe garantiu reconhecimento frente aos outros jogadores. De posse da senha da Finky, Dabota convidou também Guiga para "sharear", mas logo em seguida "o excluiu" (alternando a senha e impedindo o acesso ao personagem), por considerar que ele não estava se empenhando para "upar", pois havia aumentado apenas 2 *levels* em uma semana. Posteriormente, Dabota teria dividido a senha com Latininho e, juntos, uparam até o *level* 49. No entanto, um incidente no campo de batalha, um embate simples entre criaturas resultou numa tragédia: a morte de Finky. As mortes causavam desânimo geral, porque a sanção para estes casos é bastante pesada. Mesmo que a "ressurreição" do personagem seja imediata

(o *char* reaparece no templo da cidade), perde-se, além de equipamentos (toda a mochila com dinheiro e itens, além de alguma armadura aleatória), a xp, a tão valiosa "experiência" que define o "*level*". Quanto mais alto o *level*, mais se desconta de xp a cada morte. E, quanto mais alto o *level*, mais xp é necessário acumular para se passar para o próximo *level*. Esses detalhes da jogabilidade tornam o êxito de um *char* um trabalho árduo e penoso, exigindo muitas horas de conexão e atenção constante para conseguir acompanhar o trajeto do personagem na tela, evitando infortúnios.

Logo depois da morte da Finky houve uma migração para o *game* RYL (*Risk Your Life*). Era notável que quando um jogador ficava muito injuriado com uma morte, a carga de descontentamento e de aborrecimento parecia atingir a todos, por isso sempre costumavam migrar juntos para outros *games* quando acontecia de um personagem de grande porte, como a Finky, morrer.

Os meninos distraíram-se no RYL durante aproximadamente um mês e, como sempre, acabaram retornando ao Tibia. Dabota comprou definitivamente Finky'Skardufax de Shwasnega, colocou *Premium Account* e trocou o sexo para "male". E assim ficou a ficha técnica do personagem:

Quadro 1. Character Information: Finky'Skardufax

Name:	Finky'Skardufax
Sex:	Male
Profession:	Knight
Level:	58
World:	Shanera
Residence:	Thais
Last login:	May 14 2007, 23:07:07 CEST
Comment:	POSSU TAH HUNTED POSSU TEH MORRIDO PODE T DROPADU MEO MELHOR EKIP MAIS EU DIGO UMA COISA DISISTI NAUM EH UMA COISA DI HOMEM. MAS SIM LEVANTAR I LUTAR PELO RESPEITO... Um salve para todos meo amigos ki mi derao toda a força...
Account Status:	Premium Account

Fonte: Ficha técnica de jogador. Site do Tibia, acesso em 18/07/2007

Reanimados, com a PA de Finky'Skardufax, os jovens motivaram-se e buscaram ampliar os "companheiros de batalha". Para tanto, Dabota enviou, momentaneamente, os itens desse *char* para Eziris, um *char* que era de Culi, a fim de que este "upasse" o suficiente até que ficassem em pé de igualdade para enfrentar situações perigosas juntos – desde *quests*, até disputas com monstros. Finky era um guerreiro e Eziris, um mago. Vocações distintas que permitiam elaborar estratégias de ataque harmônicas para aumentar mais rapidamente o nível. Os dois sharearam Eziris durante um tempo, convidando para a tarefa o jovem Culi, e juntos uparam o mago Eziris do 24 até o 35.

Outro personagem que entrou em cena foi "Brutus Cobrão", um druida de poderes especiais que usava magia aliada às forças da natureza. "Brutus Cobrão" era também propriedade dos primos Crazy e Shwasnega, que naquele ano iniciaram seus estudos para o vestibular. Ao mesmo tempo demonstraram menos interesse no Tibia, vendendo o personagem para Culi. De posse de Brutus, Culi resolveu vender Eziris para Thekiller. Tais vendas ocorriam frequentemente, por motivos variados, que às vezes ligavam-se à obtenção de dinheiro, mas nem sempre, como neste último caso. Culi já estava empenhado com Brutus; vender Eziris possibilitava que outra pessoa (e ele procurou alguém realmente interessado e "capacitado") upasse outro *char*, garantindo um acréscimo de força e apoio para o grupo como um todo. Assim, os personagens passavam por diversas mãos, não somente quando eram vendidos, mas também quando emprestados e shareados com os amigos. A venda de um *char* de *level* alto era bastante controlada (através de avaliação coletiva com respeito ao mérito do comprador para assumir tal responsabilidade), pois o desempenho de um *char* atingia o sistema de lealdades e de préstimos do qual o grupo inteiro dependia.

Relatar a vida de um personagem significa desvendar uma rede de cooperação que se forma em função dele. Uma rede que distribui glórias e decepções para vários amigos do grupo, e acima de tudo, para o grupo como um todo. Neste contexto, não havia lugar para mérito pessoal. Sempre que alguém tentava enaltecer sua participação no sucesso de um

char, contando-me o que fizera, outro alguém, que estava de ouvidos bem atentos, gritava: "é, mas tu só conseguiu bloquear hydra porque eu tinha conseguido aquele demon shield pro *char*" (nesta frase, "bloquear" significa uma ação de confronto corporal direto executada pelo knight em batalha, "hydra" é o nome de um dragão de três cabeças muito potente no *game* e "demon shield" é um escudo leve e com ótimo índice de defesa). Quando um menino começava a relatar suas histórias de astúcias e virtudes, logo, algum outro que estivesse próximo, interrompia, complementando, avaliando e opinando sobre a situação relatada.

O consórcio, necessário para o sucesso dos personagens, esfumava a noção de propriedade – não que ela não existisse de todo, mas era bastante matizada. Neste caso, a pessoa não "possuía" o personagem, mas "estava" com ele. Isso garantia que todos partilhassem dos *chars* e suas virtudes e decepções.

Por conta da "fama", adquirida com seu alto *level* dentro da lan (chegou a 64), Finky estimulou vários jogadores a agregarem o nome "Skardufax" como uma espécie de "sobrenome", um nome de família que aludia a uma proteção visando também intimidação. Assim, surgiram na lan os personagens: Lie'Skardufax (de Mentira), Alininha'Skardufax (de Chuck), Pulguenta'Skardufax (de Denis), Zilx'Skardufax e Guiga'Skardufax (de Guiga), Yuna Shardufax (de Cyclops que, por um erro de digitação, ficou com a grafia do sobrenome errada, sendo por este motivo caçado) e Cule'skardufax.

No entanto, há também um sério risco a ser considerado ao assumir uma nomenclatura "familiar" no *game*, ou inscrever seu pertencimento a um clã, pois, ao fazê-lo, a pessoa está ligando sua personalidade à de outra(s) pessoa(s), criando um vínculo explícito. Assim, se Finky cometesse infrações, todos poderiam ser caçados, simplesmente por serem "parentes", sendo, portanto, responsáveis e responsabilizados pelos atos dele. O pertencimento, no caso, ligado ao nome (que no Tibia não pode ser trocado), cria um sistema de obrigações mútuas no qual as ações de cada um incidem sobre o grupo como um todo.

A Finky elevou o entusiasmo e aumentou a sensação de "arrebato" (HUIZINGA, 2005)

a que se entregam os jogadores envolvidos com a atividade lúdica, estimulando a participação de muitos outros amigos no game.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho apresentou um *game* de computador, o Tibia, como um componente importante para entender a sociabilidade de um grupo de jovens urbanos.

As casas de jogos em rede, conhecidas como lan houses, tornaram-se locais de encontro de jovens atraídos pela possibilidade de jogarem junto um mesmo game. Estabelecidas, a princípio, em grandes centros urbanos e turísticos, as lan houses difundiram-se rapidamente pelas cidades do interior e marcaram presença nas periferias do país, possibilitando o acesso à rede de uma camada da população que ainda não conquistou o acesso a este bem de consumo (ou seja, um computador ligado à internet). Embora a lan house aqui pesquisada não se localizasse em uma periferia, e sim em um bairro de classe média (o Jardim Botânico, em Porto Alegre), a carência no acesso à internet atingia um grupo considerável de jovens locais que se reuniam diariamente na casa de jogos. O que a princípio seria apenas um espaço para se utilizar o computador, acabou se transformando em um ponto de encontro (*point*) juvenil no bairro. O *point* se caracterizava pelo trânsito constante de jovens menores de idade (na sua maioria) que se aglomeravam no espaço interno e externo (nos degraus que davam acesso à entrada) da lan house. Um grupo diferenciado foi identificado entre diversos jovens que circulavam diariamente pelo local, tratava-se dos jogadores de *game* Tibia. Todos do gênero masculino, com idade variando entre 12 e 20 anos, que curtiam hip-hop, pagode e funk, estudavam no colégio público local e partilhavam de um mesmo estilo de vida concernente às classes trabalhadoras. Dentre muitos MMORPGs existentes, o *game* Tibia foi o mais jogado pelos jovens. No universo online do game, eles compartilhavam o campo de batalha com jovens do mundo todo. No entanto, as aventuras se mostravam mais animadas quando os amigos cotidianos ingressavam no mesmo mundo fantástico criando uma rede de conhecidos que poderia atuar conjuntamente diante de situações de perigo e adversidades. Jogar

na lan house abria a possibilidade de estarem lado a lado (virtual e fisicamente), elaborando estratégias conjuntas e vivenciando o momento de excitação que o jogo proporcionava. Um dizer jovem relatado durante a pesquisa exprime esta nova fase na experimentação de jogos digitais: “jogar sozinho não tem graça”.

O diferencial desta sociabilidade juvenil é a possibilidade de acesso à rede e aos *games* massivos os quais viabilizam espaço para práticas sociais lúdicas inexistentes nos *games* de console ou de computador offline, os quais operavam com número de participantes limitado.

Os MMORPG são uma realidade do século XXI. São frutos da maturação de uma tecnologia informacional que possibilita e fomenta o entretenimento imersivo e interativo de inúmeros jogadores em uma mesma plataforma, ou mundo digital (no caso, o servidor).

Neste trabalho foram destacadas algumas características comuns aos MMORPGs, como: a narrativa, os personagens (subdivididos em classes de acordo com certas habilidades), os mundos persistentes (que rodam 24hs), as criaturas, os NPCs (criaturas ou personagens robôs), os agrupamentos (em clãs, famílias ou arranjos sociais diversos) e as *quests*. A indústria de entretenimento parece cada vez mais empenhada na produção de jogos que buscam retratar experiências realistas, mesmo em mundos fictícios (medievais, alienígenas, futuristas). Para tanto, há de se considerar o empenho em melhorar constantemente os gráficos dos jogos através da modelagem computacional a fim de proporcionar uma maior sensação de imersão, dada pelos jogos em três dimensões (3D). No entanto, na X-play Lan House, o *game* mais jogado não era em 3D, o que permite constatar que esta não era a qualidade mais importante a ser considerada em um game. Todos os jovens reconheciam e comentavam o aspecto gráfico (“tosco”) dos desenhos pixelados do Tibia, mas para contrabalancear este fato (dele não ser em 3D), ressaltavam todas as outras qualidades consideradas indispensáveis para garantir a diversão do game. Essa miríade de qualidades próprias do *game* e as experiências pessoais que mobilizavam afetos e emoções ajudam a definir o conceito de “jogabilidade”. Neste quesito os relatos dos jovens foram bastante positivos,

exaltaram diversos elementos que retratam a capacidade de excitação e fascinação inerente ao game. Ou seja, o Tibia “tinha jogabilidade”, ou era de “ótima jogabilidade”.

Como se tratava de jovens de camadas populares foi preponderante o quesito de gratuidade do game, mesmo que ele oferecesse vantagens adicionais aos que optavam pagar. A opção de jogar *free* permitia que os conchavos envolvendo personagens e aventuras pudessem ser planejados, organizados e mantidos com ou sem a garantia de uma conta paga.

A narrativa da gênese do Tibia é visivelmente inspirada nas mitologias célticas e nórdicas e também em obras de ficção (do gênero de contos de fadas) como as do estudioso John R. R. Tolkien. Trata-se de um mundo medieval mágico compartilhado por criaturas diversas, como os anões, os orcs, os elfos, as bruxas e, dentre muitos outros, os humanos que se subdividem em classes de arqueiros, guerreiros, druidas ou feiticeiros.

Os jovens da lan house despendiam grande parte do seu tempo e dinheiro no Tibia. Neste momento da vida o jogo parecia mais interessante do que outras atividades, como o namoro, o futebol, o skate, as festinhas e até mesmo a escola. O Tibia se tornou um espaço para a sociabilidade juvenil importante, pois fortalecia o sistema de lealdade e préstimos de uma ampla rede de amizade vinculada ao mundo real, dos vizinhos e amigos do bairro Jardim Botânico. A rede de cooperação dos jovens em função dos personagens fortes e competitivos dependia também dos benefícios concedidos pelos proprietários do negócio (os quais eram também jovens e jogadores), principalmente no que se refere ao “tempo de conexão”. As horas de jogo cedidas sem o devido pagamento eram trocadas por pequenos favores que garantiam o fortalecimento dos vínculos de amizade.

O sistema de lealdade e préstimos que mobilizava a todos ficou visível quando rastreado a partir de personagens destacados dos jovens da lan, como a guerreira Finky-Skardufax. Esta personagem foi compartilhada por muitos jovens da lan, era o exemplo de sucesso pelo esforço contínuo e compromissado de amigos unidos. Mais do que isso, Finky se tornou responsável pela proteção e proliferação de uma família de

outros *chars* que foram criados na certeza de seu suporte às intempéries dos combates e perigos a que estão expostos todos os jogadores. A Finky elevou o entusiasmo do grupo todo estimulando o envolvimento e integração com o *game* Tibia. Através da Finky eram colocados à prova as habilidades, a coragem, a responsabilidade e a lealdade dos jovens uns para com os outros. Esse senso ético, despertado pelo jogo tendia a permanecer nas relações cotidianas dos jovens do bairro, reforçando o senso de comunidade local.

Este trabalho desvendou como o Tibia, a lan house e as redes de amizade (criadas ou fortalecidas por meio deles), são atores importantes da sociabilidade juvenil e que, avaliados de forma performativa, servem para captar a estética da organização social cidadina. Uma organização que tem sido tecida, cada vez mais, por ações engendradas vias tecnologias de comunicação.

O acesso aos bens digitais passa a configurar condição *sine qua non* para aqueles que querem – ou, por vezes, se vêem compelidos a – pertencer ao novo contexto social informatizado das sociedades moderno contemporâneas. O barateamento dos artefatos e as facilidades de acesso intensificam o trânsito de informações no mundo digital e estimulam a adesão de um maior número de adepto de todas as idades. No entanto, são os jovens que transitam pelo espaço virtual dos *bits* com maior desenvoltura, utilizando-o de forma persistente e vigorosa para expressar interesses (e realizar) motivações de ordens diversas (social, política, lúdica, profissional, dentre outras).

Cabe, portanto, àqueles que desejam compreender os agrupamentos juvenis urbanos, um mergulho nesse universo digital e seus meandros, seja através dos *games*, dos bate-papos, dos blogs ou das redes sociais, espaços onde a efervescência da sociabilidade jovem permite-se captar.

BIBLIOGRAFIA:

ALVES, Lynn. **Game Over: Jogos eletrônicos e violência.** São Paulo: Futura, 2005.

ANDRADE, Luiz Adolfo de. **O herói**

- informacional. Dinâmicas corporais do RPG inscritas no design do jogo eletrônico.** Trabalho apresentado na CONECO, 1º Congresso de Estudantes de Pós-Graduação em Comunicação do Rio de Janeiro, novembro de 2006. Rio de Janeiro, UFRJ. Disponível em: <http://www.uff.br/ciberlegenda/gt5_luizandrade.pdf> Acesso em 24 de maio de 2007.
- BARTH, Fredrik. “The analysis of culture in complex societies”. *Revista Ethos*, Suécia, v.54, n. III-VI, 1989.
- BIJKER, W. *Of bicycles, bakelites, and bulbs: toward a theory of sociotechnical change*. Cambridge, Mass: The MIT Press, 1997.
- CASTRONOVA, Edward. “On virtual economies”. In: *Game Studies*, vol. 3, issue 2, december 2003. Disponível em: <<http://www.gamestudies.org/0302/castronova/>> Acesso em 11 de maio de 2007.
- COLBERT, D. **O Mundo Mágico do Senhor dos Anéis: mitos, lendas e histórias fascinantes.** Rio de Janeiro: Sextante, 2002.
- FEENBERG, A. *Transforming technology: a critical theory revisited*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- FOOTE WHITE, W. **Sociedade de Esquina.** Rio de Janeiro: J. Zahar, 2005.
- FRANCHINI, A. S. e SEGANFREDO, C. **As Melhores Histórias da Mitologia Nórdica.** Porto Alegre: Artes e Ofícios, 2004.
- GUILDSTATS. Site de estatística do Tibia. Disponível em: <www.guildstats.eu> Acesso em 20 de junho de 2013.
- HOUAISS. **Dicionário Eletrônico da Língua Portuguesa.** Versão 1.0. Editora Objetiva LTDA, 2001.
- HUIZINGA, Johan. **Homo Ludens: o jogo como elemento da cultura.** São Paulo: Perspectiva, 2005.
- JONES, Gerard. **Brincando de Matar Monstros: por que as crianças precisam de fantasia,** videogames e violência de faz-de-conta. São Paulo: Conrad, 2004.
- KOLO, Castulos e BAUR, Timo. “Living a virtual life: social dynamics of online gaming”. *Game Studies*. Vol 4, issue 1, 2004. Disponível em: <<http://www.gamestudies.org/0401/kolo/>> Acesso em 11 de maio de 2007.
- LATOURE, Bruno. **Reagregando o social: uma introdução à teoria do Ator-Rede.** Salvador: Edufba, 2012.
- LEITE, Paula. “Jogos on-line criam economia paralela”. **Folha Online.** Informática, 22/01/06. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/folha/informatica/ult124u19538.shtml>> Acesso em 05 de mai. de 2007.
- LÓPEZ, Rosa S. **O Senhor dos Anéis & Tolkien: o poder mágico da palavra.** São Paulo: Arte & Ciência, 2004.
- MACKENZIE, D.; WAJCMAN, J. (Ed.) *The social shaping of technology*. Buckingham: Open University Press, 1999.
- MAGNANI, José G. C. e SOUZA, Bruna M. de (orgs.). **Jovens na Metrópole: etnografias de circuitos de lazer, encontro e sociabilidade.** São Paulo: Terceiro Nome, 2007.
- OLIVEN, Rubem G. **Metabolismo social da cidade e outros ensaios.** Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1974.
- PACEY, A. *The culture of technology*. Cambridge, Mass: The MIT Press, [1983] 1994.
- PARK, Robert E. “A cidade: sugestões para a investigação do comportamento humano no meio urbano”. In: VELHO, Otávio Guilherme (org.). **O Fenômeno Urbano.** Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1973.
- PEREIRA, Vanessa A. **Na lan house, “porque jogar sozinho não tem graça”:** Estudo das redes sociais juvenis on e offline. Rio de Janeiro: UFRJ, 2008. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2008.

- SIMMEL, Georg. “As grandes cidades e a vida do espírito (1903)”. **Mana. Estudos de Antropologia Social**, vol. 11, nº. 2, Rio de Janeiro, out. 2005.
- SITE DO TIBIA. Disponível em: <<http://www.tibia.com>>.
- SITE DO TIBIABR. Disponível em: <<http://www.tibiabr.com>>.
- SQUIRE, Charles. **Mitos e Lendas Celtas**. Rio de Janeiro: Nova Era, 2003.
- TAYLOR, T. L. **Play Between Worlds: exploring online game culture**. Cambridge: MIT Press, 2006.
- TOLKIEN, J. R. R. **O Senhor dos Anéis**. São Paulo: Martins Fontes, 2000. 3 volumes.
- TOSCA, Suzana. “The EverQuest speech community”. A slightly modified version of a paper presented at the **Computer Games and Digital Cultures Conference**, in Tampere, 2002, and printed in the proceedings edited by Tampere University Press. Disponível em: <<http://www.it-c.dk/people/tosca/everquest.htm>> Acesso em 01 de jul. de 2007.
- VALINOR: Onde a luz do antigo oeste ainda vive. Disponível em: <<http://www.valinor.com.br/>> Acesso em 20 de agosto de 2007.
- VELHO Gilberto. **Individualismo e Cultura**: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.
- _____. **Nobres e Anjos**: um estudo de tóxicos e hierarquia. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1998.
- _____. **Projeto e Metamorfose**: antropologia das sociedades complexas. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.
- VELTMAN, Kim H. “Electronic media: the rebirth of perspective and the fragmentation of illusion”. In: DRUCKREY, Timothy (ed.). **Electronic Culture – technology and visual representation**. London: Aperture, 1996
- VERLE, Lenara. “Branca de Neve e os Sete Pixels: um estudo sobre imagem digital”. **Revista FAMECOS**. Porto Alegre, nº 5, novembro de 1996. Disponível em: <<http://www.pucrs.br/famecos/pos/revfamecos/5/lenara.pdf>> Acesso em 01 de jul. de 2007.
- VIEIRA, Paulo A. **Economia de Mundos Virtuais, no mínimo Reportagem**. Disponível em: <<http://nominimo.ibest.com.br>> Acesso em 07 de nov. de 2005.
- WIRTH, Louis. “O urbanismo como modo de vida”. In: VELHO, Otávio Guilherme. (org.). **O Fenômeno Urbano**. Rio de Janeiro: Zahar, 1973.

Notas

1 Tese defendida no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, UFRJ, em 2008, sob orientação do Prof. Gilberto Velho (PEREIRA, 2008).

2 Um trabalho interessante sobre importância e necessidade da brincadeira, fantasia e imaginação emocional na infância e adolescência pode ser consultado em: “Brincando de matar monstros: por que as crianças precisam de fantasia, videogames e violência de faz-de-conta” (JONES, 2004.).

3 Por camadas populares podemos entender parcelas da população menos favorecidas economicamente, mas não somente, afinal, como esclarece Gilberto Velho (1999) é importante perceber que para além da desigualdade econômica o conceito se refere a visões de mundo e experiências sociais peculiares. Neste sentido é importante levarmos em consideração o universo complexo e heterogêneo dessa delimitação que varia em contextos históricos e geográficos diferenciados. Populares, no sentido aqui expresso, não diz respeito a jovens de periferias ou favelas e sim moradores de um bairro em transição para a classe média, o qual ainda preserva moradias populares. Os jovens estudavam em escolas públicas e moravam de aluguel. As profissões dos pais variavam entre: mecânico de automóveis, funcionário público, manicure, servente, dentre outras similares.

4 Comunicação pessoal com a designer Lenara Verle, professora do curso de Desenvolvimento de Games da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS).

5 O RPG (Role Playing Game), ou seja, o jogo de interpretação de papéis é um jogo de tabuleiro que foi verdadeira febre nos Estados Unidos, nos anos 1980. O primeiro jogo deste tipo foi “Dungeons & Dragons”, um RPG de fantasia medieval produzido por Gary Gygax e Dave Arneson e lançado nos Estados Unidos em 1974.

6 Sobre a temática das estéticas dos heróis de

RPG de mesa inscritas no design dos MMORPG, ver Andrade (2006). Sobre a dinâmica da vida social num MMORPG, consultar Kolo and Baur (2004).

7 Jogos sem narrativa de criação do mundo não são considerados MMORPGs, tal como *The Sims* e o *Second Life*.

8 O termo em inglês “up” foi totalmente apropriado e transformado em verbo pelos jovens da lan.

9 O termo celta aplica-se aos povos que viveram na Grã-Bretanha e na Europa Ocidental entre 2000 a.C. e 400 d.C. Eram civilizações da Idade do Ferro, habitantes de pequenas aldeias lideradas por chefes guerreiros. Os celtas da Europa Continental não deixaram registro escrito, mas seus deuses são conhecidos através dos conquistadores romanos, que estabeleceram elos entre muitas dessas divindades e seus próprios deuses. (SQUIRE, 2003).

10 Conforme Franchini e Seganfredo “a mitologia nórdica diz respeito aos povos que habitaram, nos tempos pré-cristãos, os atuais países escandinavos (Noruega, Suécia e Dinamarca), além da gélida Islândia. Este conjunto de mitos também teve especial desenvolvimento na Alemanha, que foi a grande divulgadora da riquíssima cultura dos nórdicos” (2004, p. 7). Vale lembrar que o Tibia foi criado por alemães.

Dimensões do Urbano: O que as narrativas indígenas revelam sobre a cidade? Considerações dos Baré sobre Manaus, AM.

Juliana G. Melo*

Resumo

Propõe-se discutir, ainda que inicialmente, as dinâmicas de inserção de indígenas em cidades brasileiras e refletir acerca de suas percepções sobre o espaço urbano. O foco recai sobre o contexto amazônico (particularmente, a cidade de Manaus) e apresenta as percepções de um grupo de índios Baré sobre o lugar. Demonstro como, a despeito das desigualdades sociais no que tange ao acesso a direitos elementares e das formas de violência a qual estão submetidos, os Baré constroem de modo singular seu cotidiano na cidade, cabendo reconhecer seu papel de agência nesse processo.

Palavras chave: Índios Urbanos; Baré; Manaus; Identidade; Justiça e acesso a direitos.

**Urban dimensions: What the indigenous narratives reveal about the city?
Baré's considerations about Manaus, AM.**

Abstract

It is proposed to discuss, although initially, the dynamics of the insertion of indigenous peoples within Brazilian cities and reflect on their perceptions of the urban space. The focus is on the Amazonian context (particularly the city of Manaus) and presents the perceptions of a group of Indians Baré over the place. I intend to demonstrate how, despite social inequalities in terms of access to basic rights and also being subjected to different kinds of violence, the Baré build uniquely their daily lives in the city, being recognized for their role in this process.

Key words: urban indians; Baré; Identity; Justice and law.

INTRODUÇÃO

Propõe-se discutir, ainda que inicialmente, as dinâmicas de inserção de indígenas em cidades brasileiras e refletir acerca de suas percepções sobre o espaço urbano. O foco recai sobre o contexto amazônico, mais especificamente, a cidade de Manaus e apresenta as percepções de um grupo de índios Baré sobre esse lugar.

À guisa de introdução, o termo Baré deriva da categoria “bari”, que quer dizer “branco” por oposição à de “negro”. O território de referência é o Alto Rio Negro, região caracterizada por intensos fluxos migratórios e acentuada diversidade cultural. Ocupam áreas de fronteiras do Brasil, da Colômbia e da Venezuela, inserindo-se secularmente em cidades amazônicas. No Brasil, foram estimados em 1500 (ISA/FOIRN, 2000).

Tratando especificamente do grupo Baré com o qual realizei pesquisa etnográfica, pode-se afirmar que ocupam a cidade de Manaus secularmente e de modo disperso. Embora na maioria das vezes inseridos nas periferias, é possível encontrá-los no centro da cidade, onde se deslocam para trabalhar, estudar, entre outros aspectos. Também costumam se reunir em torno de praças, feiras, camelódromos e em torno das associações indígenas e dos torneios de futebol (organizados com certa periodicidade pelas Associações nos finais de semana).

Mesmo considerando o modelo de vida em comunidade como ideal, a maioria não pensa em voltar definitivamente para as comunidades ribeirinhas que reconhecem como tradicionais, dizendo-se dependentes dos serviços (ainda que limitados) ofertados pela cidade (como acesso à escola, a hospitais, a empregos e ao próprio

* Doutora em Antropologia Social. Professora Adjunta do Departamento de Antropologia/PPGAS - Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Email: juliana_melo2003@yahoo.com

dinheiro). Aliás, embora o ritmo da cidade seja intermitente e contato entre os Baré (e os índios urbanos de modo geral) seja esparso durante boa parte do tempo em estão em Manaus, os Baré costumam se reunir especialmente nas festas de santos, que são realizadas em comunidades ribeirinhas próximas a Manaus e que tem a duração aproximada de 15 a 30 dias. É nesse momento, aguardado durante todo um ano, que podem empreender práticas que criam um senso de coletividade que lhes é próprio e reafirmar as redes sociais existentes entre eles.

Ressalte-se ao final que os Baré reconhecem um vínculo muito forte com o Rio Negro e especialmente com Manaus, cidade que é por eles afirmada como parte de seu território tradicional e resignificada de diversas formas, particularmente a partir da análise dos processos de transformações ambientais provocadas pelos “brancos” nestas paisagens: como soterramentos, desvios de rios, construção de portos e praças, etc. onde havia edificações indígenas. Desse modo, o lugar em que se encontra o Mercado Público de Manaus, por exemplo, é reconhecido como um igarapé no qual pescavam, que foi soterrado e que hoje passou a ser identificado como um lugar “*em que a natureza sangra*”. A rua dos Baré, por outro lado, também está associado à ideia de sofrimento (especialmente de mulheres), sendo que identificam praças como locais onde havia cemitérios e assim sucessivamente¹.

Diante do exposto, além de discutir a complexa situação que envolve os índios urbanos no Brasil, o objetivo do artigo é justamente demonstrar como os Baré constituem um imaginário próprio sobre Manaus, vinculado à sua cosmovisão e às condições por eles vivenciadas na contemporaneidade. Isto é, a despeito das desigualdades sociais e das formas de violência a qual estão submetidos no ambiente urbano, constroem de modo singular seu cotidiano na cidade como pretendo demonstrar.

O DEBATE SOBRE “OS ÍNDIOS URBANOS”: UM PANORAMA INICIAL

O debate sobre índios urbanos é bastante complexo. Na Etnologia Brasileira, Cardoso de Oliveira (1968) foi pioneiro ao tratar o tema, inaugurando um novo campo de estudo. Apesar

dos avanços teóricos recentes, as respostas são restritas. Diga-se, de passagem, que não há sequer um consenso em relação a que categoria analítica usar. São utilizados os termos “índios urbanos”, “índios citadinos” e “índios da cidade” e “índios na cidade”, categoria que me foi apresentada em campo².

Ainda é relativamente comum pensarmos o “mundo dos brancos” por oposição ao “mundo dos índios”. Segundo este modelo, o “mundo dos brancos” está para a cidade, para o indivíduo, para o afastamento da natureza, para a centralidade do pensamento científico e conceitual. Ao “mundo dos índios”, por sua vez, caberia a aldeia, o senso de coletivo, a proximidade com a natureza, prevalecendo um tipo de conhecimento sensível³.

Mesmo que estudos recentes proponham ampliar essa perspectiva, a visão está tão solidificada em nosso imaginário que pensar a conjunção entre índios e o contexto urbano torna-se, no mínimo, problemática. Em Manaus, onde se encontra uma das maiores populações de índios urbanos no Brasil⁴, a presença indígena é, quase sempre, ocultada. Ao pesquisar nesta cidade imediatamente surgirá uma primeira dificuldade. O simples fato de perguntar a uma pessoa acerca de sua identidade étnica corre o risco de ser interpretado como uma ofensa. Se a indagação é aceita, a resposta é negativa⁵. “*Aqui não tem mais índio. Índios na cidade? Eles vivem na floresta, da caça e da pesca, andam nus. Falam suas próprias línguas. Na cidade não tem índio, se tem, é vagabundo, preguiçoso e bêbado safado*”. Ou seja, tende-se a negar a presença indígena. Quando é reconhecida, é percebida como deletéria para aos povos indígenas.

A perspectiva, ainda que limitada, é bastante presente no imaginário social brasileiro e as implicações são inúmeras. Não permite, por exemplo, que percebamos que as populações indígenas, desde muito, já estão inseridas na cidade, fazem parte desse contexto e ajudam a construir o cotidiano urbano. Todavia, damos pouca importância para esses aspectos. Muitas vezes, simplesmente, não os enxergamos. Ou apenas percebemos a inserção indígena na cidade como um sinal de degradação, da assimetria e, finalmente, da sujeição dos indígenas à sociedade nacional.

Se superarmos essa visão, poderemos ter acesso a um mundo que sempre esteve à espreita de nós. Ainda que muitas sociedades indígenas estejam vivendo atualmente no contexto de suas aldeias ou “comunidades”, categoria usada no Amazonas, a “cidade” é um mundo presente. Os índios estabelecem uma relação muito próxima com esse ambiente: seja pelo consumo de bens industrializados, seja através de relações comerciais, da busca por formas de acesso ao sistema de saúde e ou de educação e, particularmente, através dos meios de comunicação. Assim, é possível afirmar que a “cidade” está na “aldeia”, assim como a “aldeia” está na “cidade”. Perceber essa dinâmica implica em reconhecer que esse processo é marcado por relações de continuidade e descontinuidade que ora aproximam a “cidade” da “aldeia” ora afastam. Há ainda a possibilidade, apresentada pelos Baré, de fusão entre esses domínios.

Por outro lado, a temática é essencial para uma compreensão mais densa da realidade contemporânea. Pesquisas recentes demonstram que a migração de índios para as cidades é fenômeno cada vez mais frequente e existem indicativos que essa população só tende a aumentar numericamente, tanto no Brasil como em outras partes do mundo (Hall, 2005). Apesar dessa configuração, é prática comum dos governos nacionais negar a existência dessas populações, o que significa privá-las do acesso a direitos fundamentais. Em Manaus, por exemplo, o acesso à sua saúde é dificultado para aqueles que se reconhecem como indígenas. Muitos não são aceitos nos hospitais, cabendo deslocar-se para um “hospital de trânsito”, que é isolado da cidade e abriga quase uma centena de índios. Estes são provenientes de diferentes regiões e estão todos compartilhando um mesmo ambiente – constituído por pequenas “ocas” de alvenaria, nas quais são fixadas inúmeras redes. É nesse contexto, compartilhando substâncias e doenças diferenciadas, que devem permanecer até que possam ter acesso a uma consulta médica – o que demora, em torno de 30 dias ou mais.

Ou seja, ainda que os índios urbanos façam parte das paisagens citadinas, ainda são percebidos como se fossem uma espécie de anomalia. Isto se reflete na ausência de políticas públicas destinadas a estes grupos

(Sisson, 2005) e pode ser verificado quando percebemos que estão inseridos em espaços periféricos, tendo maior dificuldade para ter acesso ao mercado de trabalho e ao ensino. Isto é, a prática costuma ser a de “invisibilização” desses grupos, por meio da constituição de identidades genéricas ou imposição de padrões de identidades que se constituem por meio de uma “autenticidade opressora”, orientadas por padrões de sociabilidade indígena representados como ideais e estereotipados (Bernal, 2003).

UMA APRESENTAÇÃO SOBRE OS BARÉ E SUA RELAÇÃO COM AS CIDADES AMAZÔNICAS

Embora o quadro tenha se alterado, praticamente inexitem etnografias sobre os Baré. O grupo tem sido sistematicamente tratado no âmbito do complexo cultural existente no noroeste amazônico⁶, espaço em que interagem vinte e dois grupos etnicamente diferenciados, reconhecidos como “povos rionegrinos”. Tradicionalmente faziam parte de uma extensa rede de comércio através da qual se conectavam com vários outros grupos e configuravam um sistema macropolítico e econômico regional, multiétnico e multilinguístico que envolvia uma hierarquia interétnica. Este modelo organizacional começou a se desestruturar no século XVI em virtude dos processos de colonização, dando origem a novas formações sociopolíticas (Vidal, 2002).

Ao analisar os dados históricos⁷ e remontar ao século XVII, Hill (2003) afirma que a região do Alto Rio Negro foi marcada por diferentes ciclos econômicos e processos coloniais. Em meados deste século, uma campanha de “descimentos” deslocou cerca de 20 mil indígenas de seus territórios de origem, o que exigiu a reconfiguração de suas redes sociais e deu origem a novas formas sociolinguísticas, grupos e modelos de organização política. O resultado deste processo de etnogênese, provocado por intensas lutas políticas e culturais, foi a constituição de novas identidades, como a Baré.

Apesar de inúmeros atores sociais envolvidos, cabe citar os missionários jesuítas tiveram um papel central no desenrolar desses processos locais. Foram os primeiros

a se estabelecer na região, onde construíram aldeamentos. Recrutaram indígenas, especialmente jovens e crianças, e os proibiram de realizar suas práticas rituais. Também proibiram que falassem suas línguas, cabendo, doravante, o uso do *nheengatu*⁸. Forçaram os índios ao trabalho agrícola e extrativista, inserindo-os desigualmente na economia mercantil. Alguns aldeamentos mais abastados deram origem às cidades amazônicas Manaus e São Gabriel da Cachoeira (Silva, 2001).

Em 1750 essa política, que dava grande poder à Igreja, foi reorientada. A “Amazônia” e seus povos deveriam ser “integrados” à economia nacional, cabendo incentivar a miscigenação. Leis são promulgadas e portugueses tinham privilégios, além de doações de terras, caso se casassem com mulheres indígenas (Figoli, 1982). As consequências foram inúmeras. Podemos citar: a depopulação em virtude das doenças; a desorganização de grande parte dos agrupamentos indígenas; a extinção de línguas indígenas. Muitos grupos fugiram para a Venezuela, como aconteceu com muitos Baré.

Naquele contexto, dizem os relatos indígenas, os Baré que permaneceram no Brasil estabeleceram “alianças” com os “brancos”. Ainda que as bases desse acordo sejam tensas e instáveis, a atitude foi interpretada como uma estratégia de resistência, que os possibilitaria incorporar a “alteridade” e administrar sua potência desagregadora através de um jogo relacional entre diferentes “tipos de gente”, noção ancorada em seus próprios mitos de origem como demonstrarei adiante.

Embora calculassem que os custos seriam altos, os Baré incentivaram os casamentos interétnicos e adotaram o *nheengatu*, que transformaram em seu próprio idioma. Buscaram ter acesso ao “mundo dos brancos”, tornando-se “aliados” na guerra contra outros povos rionegrinos, guias e “canoeiros”. Fundamentalmente transformaram-se em operários da construção civil e através de sua força de trabalho consolidaram projetos de construção de cidades amazônicas, particularmente, Manaus⁹. As mulheres se posicionaram como empregadas domésticas. Ou carregaram em seus ventres filhos “mestiços”, a grande maioria abandonados por seus pais “brancos”. Ao final, transformaram-se, eles

próprios, nos “índios brancos”, categoria elaborada por eles para marcar sua condição de liminaridade, de intermediadores entre dois mundos, que se fundem na própria identidade Baré. Desde meados de 1980, reivindicam o reconhecimento de sua identidade étnica, o próprio direito de existir.

ÍNDIOS EM MANAUS: FORMAS DE SOCIABILIDADE E CONDIÇÕES DE VIDA

Como disse, a dinâmica de migração para os centros coloniais e para as cidades é atividade que remonta a um longo processo histórico, sendo que os Baré estão em Manaus pelo menos desde 1669, tendo sido um dos primeiros grupos indígenas a lidar com agentes da sociedade nacional (Lasmar, 2005). Além de secular, o vínculo com Manaus é bastante peculiar. Nesse sentido, apesar das situações de adversidade, consideram que Manaus sempre foi uma espécie de grande aldeia, é parte de seu território de ocupação tradicional. Assim, analisam o processo de urbanização sob diferentes prismas, entendendo que não somente migraram para a “cidade”, mas que construíram esse espaço. Reconhecem que sua história está também inscrita neste território. Até o final do século XIX, quando começam a ser transferidos para as periferias, confirmaram que era o ritmo da aldeia que vigorava. Inclusive comunicavam-se por meio da língua *nheengatu* (Silva 2001: 45-49).

Remontando ao contexto mais recente, pode-se notar que os índios continuam fazendo parte desse espaço cidadão, e o constituindo, ainda que se insiram na maioria das vezes na condição de marginalizados e de ocupantes de lugares periféricos e favelas. O mosaico cultural que constitui o vale do rio Negro, aliás, está bem representado em Manaus. Deslocam-se pela cidade, Baré, Tariano, Tukano, Desano, Tuyuka, Arapáso, Wanano, Pira-Tapuya, Miriti-Tapuya, Baniwa, Baraçana, Karapaná, e outros – todos originários da região do alto e médio rio Negro. Estão vinculados em termos econômicos, sociais e políticos por meio de trocas matrimoniais, entre outros aspectos. Assim, “na cidade, por paradoxal que pareça, a orientação do comportamento tende a dar-se com vistas ao “universo tribal”, ou melhor, para a comunidade indígena local cidadina,

enquanto grupo minoritário urbano” (Cardoso de Oliveira, 1968: 221).

Por outro lado, mesmo vivendo em Manaus, os índios urbanos estão vinculados às suas comunidades no rio Negro. A “saúde” é sentimento presente e costumam reunir-se para falar a “gíria” (a língua indígena ou *nheengatu* no caso dos Baré, sobretudo os mais velhos) e compartilhar histórias em que a vida na comunidade é a representada como ideal. Embora não queiram retornar definitivamente para suas comunidades, costumam organizar-se e planejar viagens para desfrutar de alguns dias no “interior”, onde reafirmam as redes de reciprocidade existentes.

No caso dos Baré, até meados de 1980, era comum que “disfarçassem” sua identidade, o que contribuiu para divulgar o mito de que não existiam mais enquanto coletivo. Negar a própria identidade, porém, foi uma tentativa para se desvencilhar dos preconceitos a que estavam submetidos, fato que começa a se alterar desde os anos de 1980, em virtude de mobilização política dos povos amazônicos. Neste contexto, os índios inserem-se no centro da agenda política, lutando por melhores condições de vida e pelo reconhecimento de seus territórios tradicionais. Porém, a despeito das conquistas efetivadas, os índios urbanos permanecem sem voz. Afinal é a representação do índio “aldeado” que está sendo evocada em contraposição àquela do “urbano”. Por oposição ao índio “bravo” que “vive aldeado”, os “urbanos” são vistos como “mansos” e “civilizados” e, por um ponto de vista absolutamente estereotipado, têm sido percebidos como aqueles que perderam sua própria essência ao se aproximar de um ideal de “branco” ao qual nunca terão totalmente acesso.

Mesmo que alguns ainda ocultem sua identidade, essa dinâmica vem sendo sistematicamente modificada. Há índios urbanos que reafirmam os laços étnicos, muitas vezes por meio das organizações indígenas. Nesse contexto, usar a língua nativa passou a ter importância central, constituindo sinal diacrítico relevante. O artesanato também passou a ser valorizado e é hoje central para a reafirmação étnica e política dos povos indígenas, especialmente daqueles inseridos na cidade. A atividade permite que evidenciem sua capacidade criativa e o

dinamismo de sua identidade.

A articulação em torno de associações indígenas é um outro diferencial. O “associativismo” permite que esses grupos se associem mutuamente, criando um grupo relativamente compacto, ainda que disperso territorialmente (Pereira, 2007; Peres, 2003). No caso de Manaus, contribui para recriar as redes sociais indígenas e têm sido importantes para promover a reafirmação étnica desses grupos e para tecer novas alianças, constituindo-se como ferramenta capaz de alterar as dinâmicas de dominação. Será necessário, antes, avaliar os caminhos a serem trilhados de modo a evitar a armadilha da hiperetnicidade. Afinal, o discurso frequentemente é esquizofrênico: têm por principais referências um tipo de sociabilidade que é próprio das aldeias, ao passo que não têm conseguido desenvolver ações práticas para melhorar as condições de vida dos índios urbanos (Bernal, 2003).

Diga-se, de passagem, que em Manaus é comum aos índios urbanos passarem a reafirmar uma identidade comum, relacionada ao rio Negro e que é capaz de inserir em seu bojo todos os grupos sociais que ali se encontram. Ressalte-se que esta concepção faz parte do próprio imaginário indígena e ancora-se no mito do “Lago do Leite”. Como indica Lasmar (2005) há um relação secular entre os povos rionegrinos e as cidades amazônicas, especialmente São Gabriel da Cachoeira e Manaus (se temos por referência os índios Baré). Segundo sua análise, os Baré compartilham do imaginário dos povos Tukano acerca do “Lago do Leite” -um local mítico no qual um ancestral comum reconhecido, a Cobra Canoa, teria dado origem à própria humanidade ou “*Maxsá*”, constituída por uma extensa subdivisão hierárquica entre os *sibs*¹⁰. Os próprios “brancos” surgiram nesse contexto. Todavia, foram expulsos do *cosmos* amazônico por ter um comportamento agressivo e belicoso, valendo-se das armas de fogo para se relacionar com os outros. Ao contrário do previsto, retornaram para esse contexto, cabendo aos índios lidar com sua potência destruidora. Ou seja, a Cobra Canoa dá origem à humanidade plural, no entanto prevalece uma distinção entre dois grupos: o dos “índios do rio”, o que inclui os povos rionegrinos, e dos “índios

da floresta”, atribuída aos Maku, considerados como hierarquicamente inferiores (Figoli, idem). Na cidade esse sistema de classificação é redirecionado, havendo uma tendência em negar a diversidade e a complexidade concernente à atribuição das identidades intertribais típicas do Rio Negro.

Assim, é comum que os índios urbanos evitem assumir sua identidade ou apenas reconhecê-la no âmbito de categorias “genéricas”, como a de “povos do rio Negro”. Isto significa negar as taxonomias internas existentes. Assim, é como se as relações antes pensadas como assimétricas – através da oposição entre “índio do rio” e “índio da floresta”, fossem transformadas nas cidades, ainda que permaneçam outras estruturas elementares. Ou seja, impõe-se um novo esquema de classificação social, que opera através dos seguintes pares de oposição: “cidade” e “aldeia”; “modernidade” e “tradição”; “selvagem” e “civilizado”. Esta amálgama de representações constitui uma verdadeira filosofia social que valoriza um tipo “ideal” de índio em detrimento dos índios urbanos. Assim, é como se os verdadeiros índios fossem aqueles que estão nas “florestas”, ao passo que o índio na cidade é representado como “manso” e “domesticado”, como uma farsa (Figoli, 1982).

Em Manaus, os índios não estão concentrados em um determinado lugar, mas dispersos e diluídos pela imensidão cinza e poluída cidade de Manaus¹¹. Ainda que prefiram estar próximos do centro da cidade, é mais comum que estejam nas periferias da cidade e até mesmo em áreas que apresentam sérios riscos de vida, como em casas de palafitas localizadas às margens dos igarapés, como o de São Raimundo, entre outros, e principalmente às margens do rio Negro, que margeia Manaus.

Um dado importante a notar é que o número de jovens indígenas em Manaus é cada vez maior. Aliás, a saída de mulheres jovens da aldeia é o que mais tem marcado as comunidades rionegrinas, pois as atividades que desenvolvem são importantes para a reprodução de um modo de vida comunitário. Além de sua força de trabalho são importantes para a reprodução familiar. Ademais, as mulheres vêm geralmente sozinhas para a cidade para trabalhar em casas de famílias, o que as desloca de suas redes

sociais. Como não há controle efetivo acerca da situação, não é raro que sejam alocadas em casas de prostituição, o que corta, definitivamente, os vínculos com seus parentes. Se a condição de prostituta é marginalizada, ser uma “prostituta indígena” insere essas mulheres em duplo processo de marginalização. A tendência é negar sua existência, demarcando-lhes um lugar que as leva para fora, para “rua” (Bernal, idem).

Os jovens indígenas, por sua vez, encontram outras dificuldades e é desafiante pensar em suas formas de inserção no ambiente urbano. Para os homens, além do conflito interno por estarem lidando todo o tempo com duas lógicas diferenciadas, é complicado recriar novos vínculos afetivos e familiares, pois é difícil que consigam se casar na cidade. Afinal, na cidade as mulheres indígenas costumam dar preferência ao casamento com os “brancos”, ao passo que o casamento entre índios e mulheres “brancas” é bastante raro (Bernal, 2003; Lasmar, 2005).

Aliás, é importante acrescentar que já existem segmentos indígenas nascidos em Manaus. Assim, estamos diante não mais de “índios na cidade”, mas de “índios da cidade” – nascidos nesse contexto e muitas vezes desconhecedores das dinâmicas de vida estabelecidas em uma aldeia, cabendo buscar novas ferramentas teóricas para compreender essas novas dinâmicas de identificação.

Além dessas questões, importa notar que em Manaus houve um processo de hipervalorização da materialidade e do dinheiro. Para os índios, o dinheiro não é somente necessário, mas foi transformado em objeto de fetiche, o que altera as redes sociais indígenas, fundamentadas nas noções de dádiva e de reciprocidade, bem como gera um processo eminente de individualização do sujeito. Ressalte-se, porém, que ter acesso a esse bem é árdua tarefa para os indígenas, envolvendo negociações complicadas. As estatísticas demonstram que recebem uma quantidade muito pequena da circulação da moeda em Manaus. Um dos mecanismos capazes de alterar essa tendência tem sido a mobilização em torno das organizações indígenas (Bernal, 2003).

No entanto, se o quadro é complexo, nem tudo é assimetria. Cardoso de Oliveira (1968) mostra que na cidade os índios configuram

uma extensa rede social e isto tem também um peso positivo em termos de agência política e de inserção no contexto das políticas identitárias locais. A inserção urbana, por outro lado, fomenta a reafirmação de identidades étnicas e leva a um exercício em que se busca dotar de maior eficácia as associações indígenas, para que possam minimizar as adversidades do contexto urbano.

OS BARÉ E SUAS PERCEPÇÕES SOBRE MANAUS

Apresentado esse contexto mais geral, passo a tratar especificamente das percepções Baré sobre Manaus. O intuito é demonstrar que possuem um ponto de vista singular sobre esse contexto. Como vimos, Manaus é parte de seu território tradicional e estar nessa cidade permite que mantenham uma relação que é essencial: o contato com o rio Negro, ao qual estão interligados simbolicamente. Aliás, esta relação constitui as bases da territorialidade Baré, uma vez que estão constantemente se deslocando pelos rios, prática bastante valorizada. Afinal, a dinâmica permite que revisitem lugares e pessoas consideradas afetivamente importantes, o que ajuda a constituir sua memória.

Em relação aos seus regimes cosmológicos, prevalece entre os Baré a visão de natureza viva, dinâmica, *encantada*. Isto é, o cosmos está povoado por seres da sobrenatureza, marcados essencialmente por sua capacidade transformacional e habilidade para interagir em domínios diferenciados (natureza, cultura e sobrenatureza). Assim, acreditam que os animais são dotados de ponto de vista, possuindo famílias e sociedades e sendo protegidos pelos “donos” ou “mães” dos animais como ressaltaram em campo. Por essa perspectiva, plantas podem se transformar em animais, botos em seres humanos e assim sucessivamente. Ou seja, para eles, o *cosmos* abriga diferentes “sujeitos” que fazem parte de uma rede de relações hierarquicamente postuladas e cujas relações são instáveis, pois dependem da prática dos atores sociais.

Segundo esse modelo, compartilhado por muitos grupos ameríndios como pontuou Viveiros de Castro (1996), o mundo parece ser o “lugar das trocas”, pois seres diferentes estão

em constante interação a despeito de linguagens, naturezas e formas culturais e corporais diferenciadas. As relações entre esses domínios idealmente devem ser regidas por princípios de reciprocidade específicos, sendo este o princípio organizador típico das sociedades ameríndias, o que inclui os Baré. Ao refletir sobre Manaus, são estas as narrativas que acionam para interpretar as profundas modificações neste lugar, causadas principalmente pelos “brancos”, por seu comportamento marcadamente agressivo.

Por outro lado, se essa visão permanece, mesmo vivendo na cidade os Baré alimentam um imaginário sobre o que chamam de “vida no interior”, fundamentada na exploração de produtos da floresta e no cultivo de mandioca; na vivência em pequenos e dispersos sítios familiares, o que ajuda a definir um modo de vida caracterizado pelo movimento, pela configuração de redes amplas de parentesco e compadrio. Neste contexto, o acesso a bens da natureza é coletivo, especialmente quando existem vínculos de parentesco, co-residência ou de vizinhança, o que ajuda a compor uma filosofia social que valoriza a “gratuidade¹²”.

Ressalte-se que os Baré não apenas valorizam esse imaginário, como também o colocam em prática. Isto é, deram origem a inúmeras comunidades, mais ou menos próximas de Manaus, quase todas acessíveis através do rio Negro. Aliás, de modo geral quase todos têm uma moradia em Manaus e, outra, nessas comunidades multiétnicas. Neste contexto, valorizam simultaneamente os vínculos de consanguinidade como também as relações afetivas que se constroem no cotidiano.

Digno de nota é que, anualmente, há um tempo especial dedicado às “festas de santo”. Nesse momento, os Baré deixam Manaus e, por meio de pequenas embarcações, deslocam-se para comunidades espalhadas pelo Rio Negro. Trata-se de um momento ritual e festivo¹³, em que as comunidades, relativamente abandonadas em boa parte do ano, ficam novamente “vivas”. Embarcações trazendo pessoas e bens da cidade – como televisores, ventiladores e gêneros alimentícios – chegam frequentemente. As ruas estão cheias, bem como as casas Baré, onde se agrupam parentes e amigos de toda a região e de Manaus. Nesse contexto, todos de algum

modo se conhecem e compartilham de um mesmo imaginário, das mesmas práticas, da mesma comida a despeito de suas diferenças. Ginganas, torneios de futebol, bailes dançantes e “lanches” coletivos e gratuitos fazem parte do cotidiano. Procissões e missas realizadas pelos próprios Baré, rezadas na língua *nheengatu*, são eventos não menos importantes. Afinal, ajudam a delinear a idéia que os Baré têm de si mesmos e como parte de uma coletividade maior.

De volta à cidade, estão novamente dispersos, mas acionando suas próprias lentes culturais para pensar sua relação com a cidade. Dessa forma, relacionam Manaus ao dinheiro e a relação específica com o espaço, marcada pela sua apropriação ilimitada, o que dá origem a intensos processos de degradação ambiental. Também interpretam esses fatos a partir de suas próprias lentes culturais. Afinal, percebem que se inseriram em Manaus ao estabelecer uma espécie de aliança para com os “brancos” pela qual buscavam criar melhores condições para produzir a vida diante dos novos contextos históricos, marcados pelo signo da violência e da assimetria.

No fundo, os que os Baré pretendiam “amansar” ou “domesticar” os brancos. Ou seja o que estava em jogo era também um projeto que pretendia “*pacificar o branco*” para usar os termos de Ramos e Albert (2002). A estratégia foi incorporar, digerir essa diferença, o que se fez pelo compartilhamento de alimentos e de substâncias corporais. A cidade foi igualmente incorporada, tornando-se menos um lugar do “outro” para se transformar em seu próprio “lugar no mundo” (DiMéo, 2001). Nesse processo, foram muitas as perdas. Afinal, se Manaus transformou-se em seu lar, esse espaço passou por um processo de inexorável mudança. Assim, ainda que se vejam como “colonizadores” do espaço hoje representado por Manaus, não concordam com a devastação ambiental, com o barulho incessante, com a exigência do dinheiro para tudo e com a violência urbana que caracteriza a cidade na contemporaneidade. Contudo, se Manaus está se constituindo por oposição ao modelo ideal Baré, a percepção desse ambiente está sendo influenciada por padrões de entendimento que lhes são próprios.

Até um tempo os adultos vinham respeitando a natureza, mas a nova geração vai para a cidade e já vão se esquecendo de seus princípios e dos conhecimentos tradicionais. Ele acaba até mesmo destruindo a natureza e fica sem nada. Quando chega à cidade já não tem nada para contar, para ensinar para seus filhos. Já não sobra nada. Olha, eu sou Baré e estou aqui desde 1979. De lá para 2007, eu fico vendo, existem lugares onde se caçava, pescava tomava banho que já não existem mais. Manaus está morta. Não são grandes avenidas, não são as indústrias e os viadutos, o grande shopping que significam modernização. Não é isso que vai melhorar Manaus, é o que está matando Manaus. Manaus era vida e hoje não. Antes tinha violência, mas não era igual ao que é hoje. Manaus está cheia de galeras¹⁴ que não respeitam mais ninguém. A cidade está muito grande. Aqui não está tendo vida, Manaus está morrendo. Há tanta violência acontecendo entre os familiares hoje... Desrespeitou seus familiares, desrespeitou a própria natureza. A natureza é a mãe de todos. Apesar de tanta tecnologia, não podemos prever o que está acontecendo. A natureza está dizendo o que vai acontecer, o que podemos fazer. Mas não há ninguém preocupado em ouvir. Temo que esteja chegando o tempo em que vamos todos voltar para a Cobra Canoa, que deu origem à toda humanidade e que pode fazer essa mesma humanidade desaparecer (Celina Baré, 2007).

Todos esses fatos, ainda que apresentados sumariamente, ajudam a demonstrar que os Baré estão engajados secularmente nesse exercício relacional, que envolve “diferentes tipos de pessoas” e potências, bem como diferentes grupos indígenas e cidades brasileiras. No caso Baré, reconhecem que a força dos “brancos” tem se sobreposto àquelas indígenas e deixado seu lastro negativo. A situação de miséria de alguns índios urbanos; o fato de serem invisibilizados; de não terem acesso aos serviços de saúde ou escolar; de estarem sujeitos à violência seja invadindo um pedaço de terra, seja no envolvimento com as “galeras”, falam por si. Porém, a despeito das adversidades, reafirmam seus próprios padrões e reivindicam sua condição de existir.

No caso Baré assumem-se como um povo cuja referência básica é a ideia de “mistura” e é por isso que, de acordo com suas representações, podem ser considerados os “índios brancos”, acreditar em botos, viver em Manaus, “festejar os santos católicos” e continuar sendo Baré. Suas narrativas indicam, portanto, que é preciso dotar de maior flexibilidade nossos modelos teóricos, de forma a substituir os pares de oposição – como, por exemplo, índio:branco; cidade: aldeia – por “posições escalares que, contrastam umas com as outras de acordo com a distância relativa de um pólo a outro” (Lasmar, 2005:148). Afinal, estas não são “posições” absolutas, mas indicam formas distintas de estar e perceber a cidade.

O caso Baré, nesse sentido, pode ser representativo para pensar na relação entre índios e a cidade e mostrar a complexidade das dinâmicas envolvidas no Brasil. Pode-se afirmar que, ainda que possam ter variações, algumas das estruturas encontradas em Manaus junto aos Barés são compartilhadas por outros grupos indígenas inseridos nas cidades brasileiras: a precariedade, a assimetria, a negação de sua condição de indígenas e a falta de acesso a direitos fundamentais. Os dados indicam ainda como o debate é complexo e como, apesar dos avanços, a questão permanece mal compreendida em termos sociais e desafiante em termos teóricos, tanto na etnologia indígena como na antropologia das cidades. Enfrentar esses desafios, contudo, é essencial, pois os direitos dos indígenas na cidade tem sido sistematicamente negados. Desta feita, tem sido submetidos a situações marcadas pela adversidade que, não obstante, permanecem silenciadas - a despeito também de seu papel de agência no processo de construção do cotidiano urbano.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALBERT, Bruce. RAMOS, Alcida Rita (Org.). *Pacificando o Branco – Cosmologia do Contato Norte Amazônico*. São Paulo. UNESP. 2002.
- ARVELO-JIMÉNEZ, Nelly. “Movimientos etnopolíticos contemporáneos y sus raíces organizacionales en el Sistema de Interdependencia Regional del Orinoco”. *Série Antropologia*, 309. Brasília: Universidade de Brasília, 2001.
- BERNAL, Roberto Jaramillo. *Processus de reconfiguration de l’identité ethnique indienne à Manaus*. Tese de Doutorado. Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2003.
- CABALZAR, Aloísio & RICARDO, Carlos Alberto editores. *Povos indígenas do Alto e Médio Rio Negro: uma introdução à diversidade cultural e ambiental do noroeste da Amazônia brasileira*. São Paulo, Instituto Socioambiental/FOIRN: São Gabriel da Cachoeira, 1998.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Urbanização e Tribalismo: a integração dos índios Terena no sistema de classes*. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 1968.
- _____. *O índio e o mundo dos brancos*. Campinas: Editora Unicamp, 1996.
- DI MÉO, Guy. *Géographie Sociale et territoires*. Paris: Nathan Université, 2001.
- FÍGOLI, Leonardo. *Identidad Etnica y Regional*. (Dissertação de mestrado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Brasília: UNB, 1982.
- GALVÃO, Eduardo. “Mudança Cultural na região do Rio Negro”. In: *Encontro de Sociedades: Índios e brancos no Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- GOW, Peter. *Of Mixed Blood: Kinship and history in Peruvian Amazon*. Oxford: Clarendon Press, 1991.
- _____. “Ex-Cocama: Identidades em transformação da Amazônia peruana”. *Mana*, 9 (1), 2003.
- HALL, Stuart. *A Identidade Cultural na pós-modernidade*. RJ: Editora DP&A, 2005.
- HILL, Jonathan (org). *History, Power and Identity. Ethnogenesis in the Americas 1492-1992*. Iowa: Univeristy of Iowa, 1996.
- INGOLD, Tim. *The perception of the environment: Essays in the livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge, 2001.

- INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA). Noroeste Amazônico: *Enciclopédia: Povos Indígenas no Brasil*. In: www.socioambiental.org.br, 2006.
- ISA/FOIRN. *Mapa-Livro Povos Indígenas do Alto e Médio Rio Negro: uma introdução à diversidade cultural e ambiental do Noroeste da Amazônia Brasileira*. Brasília: MEC/SEF/DPEF; FOIRN; ISA, 2000.
- LASMAR, Cristiane. *De Volta ao Lago do Leite – Gênero e Transformação no Alto Rio Negro*. São Paulo: Editora UNESP; ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2005.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. “O princípio da reciprocidade”. In: *As estruturas Elementares do Parentesco*. Editora Vozes. Petrópolis, 1976.
- _____. “A ciência do concreto”. Lévi-Strauss, C. *O pensamento selvagem*. SP: Papirus, 1989
- MEIRA, Márcio. “Baniwa, Baré, Warekena, Maku, Tukano...os povos do “Baixo Rio Negro” querem ser reconhecidos. *Povos Indígenas do Brasil 1987/88/89/90*. São Paulo: CEDI, 1990.
- MEIRA, Márcio; Barros, Maria Cândida; Borges, Luís. “A língua Geral como identidade construída”. *Revista de Antropologia*. São Paulo: USP, 1996.
- NUGENT, Stephen. *Amazonian Caboclo Society. An Essay on invisibility and peasant economy*. Providence: Berg Publishers, 1993.
- OLIVEIRA, Ana Gita de. *O mundo transformado: um estudo da “cultura de fronteira” no Alto Rio Negro*. (Tese de doutorado).Brasília: PPGAS/UnB, 1992.
- OLIVEIRA, Christiane Cunha de. *Uma descrição Baré (Arauwak): aspectos fonológicos e gramaticais*. Florianópolis: UFSC, 1993.
- OVERING, Joanna. “Elogio do cotidiano: a confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica”. *Mana*, Volume 5, número 1. Rio de Janeiro: 1999.
- PEREIRA, Ricardo Neves Romcy. *Comunidade de Canafé: história indígena e etnogênese no médio rio Negro*. (Dissertação de Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Brasília: UNB, 2007.
- PERES, Sidnei. *Cultura, Política e identidade na Amazônia: o associativismo indígena no baixo rio Negro* (Tese de Doutorado do Programa de Antropologia Social da Universidade de Campinas). Campinas: Unicamp, 2003
- PÉREZ, Antonio. “Os Balé: In: Lizot, Jacques (Ed). *Los Aborígenes da Venezuela. Etnologia contemporânea*, Volume 3. Caracas: Fundación La Salle de Ciencias Naturales/Monte Avila Editores, 1988.
- _____. “Los Baré: muerte y resurrección?”. (mimeo, 2000)
- RICARDO, Carlos Alberto (orgs). *Povos Indígenas no Brasil*. São Paulo: Instituto Socioambiental. 2000.
- ROMANO, Jorge Osvaldo. *Índios Proletarios em Manaus*. Dissertação de mestrado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília. Brasília: UNB, 1982.
- SIMMEL, Georg. “A metrópole e a vida mental”. Velho, Otavio (org). *O Fenômeno urbano*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.
- SILVA, Raimundo Nonato. *O Universo social dos Indígenas no Espaço Urbano: Identidade Étnica em Manaus*. PPGAS/UFGRS: Porto Alegre: UFRS, 2001.
- SISSON, Jeffrey. *First Peoples. Indigenous cultures and their futures*. London: Reaktion Books, 2005.
- SLATER, Candace. *A festa do Boto: transformação e desencanto na imaginação amazônica*. Rio de Janeiro: Funarte, 2001.
- VIDAL, Silvia M. “Al chamanismo de los Arawakos de Rio Negro: su influencia en la política local y regional en le Amazonas de Venezuela”. *Série Antropologia*, 313. Brasília: UnB, 2002. 20 p.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Os Pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”. *Mana*, v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996.

WAGLEY, Charles. *Uma comunidade amazônica. Estudo do homem nos trópicos*. Companhia Editora Nacional: São Paulo, 1957.

WRIGHT, Robin M. “História Indígena do Noroeste da Amazônia: Hipóteses, Questões e Perspectivas”. In: CUNHA, Manuela Carneiro (org). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992.

Notas

1 Embora o foco do trabalho não tenha sido mapear esses locais e compreender seus significados, é possível perceber que há uma percepção do espaço que envolve uma dimensão material e imaterial muito forte e que ajuda a delimitar sentidos próprios para a cidade e compreender suas trajetórias nesse ambiente particular.

2 Remete a uma condição temporária e a uma vivência na cidade marcada por um vínculo afetivo com seus lugares de origem (comunidades).

3 Sobre essa perspectiva, ver Lévi-Strauss (1989) que apresenta uma análise magistral sobre o tema.

4 Dados do IBGE (2007) estimaram uma população de 1.646.600 habitantes. Estes números, porém, podem sofrer alterações, já que muitos indígenas ainda negam sua identidade no contexto urbano.

5 Exceção para os índios vinculados aos campos da política indigenista, seja através de agências estatais (Funai), estaduais (FEPI/Federação Estadual dos Povos Indígenas) ou não governamentais (como a Coiab/ Federação das Organizações Indígenas do rio Negro e AMARN/Associação de Mulheres Indígenas do Rio Negro, entre outras).

6 A região do Alto e Médio rio Negro é habitada há pelo menos dois mil anos por um conjunto diversificado de povos indígenas, que falam idiomas pertencentes a quatro famílias lingüísticas distintas: Aruak, Maku, Tukano e Yanomami. Esta área é drenada pelo curso alto e médio rio Negro, que recebe as águas de inúmeros rios e igarapés, entre os quais se destacam o Uaupés, Içana, Curicuriari, Padauiri, Uneixi, Cauaburi, Marauíá, Xié, entre outros, que fazem parte da maior bacia de águas pretas do mundo (ISA/FOIRN, 2000).

7 Noto que, assim como a etnografia sobre os povos rionegrinos, este debate é extremamente complexo e não poderia apresentar uma análise mais densa, até por que fugiria à minha proposta apresentada. Todavia, maiores informações podem ser obtidas nas várias referências citadas, inclusive, em minha própria tese de doutoramento (Melo, 2009).

8 É uma variante da língua Tupi, criada pelos

jesuítas, que passou a ser usada como língua franca ou geral.

9 Tradicionalmente Manaus era território de ocupação dos índios Manaó que, ao reagirem aos agentes de colonização portuguesa, foram sistematicamente exterminados. A derrota indígena foi concretizada com a construção de um forte militar no local, fundado em 1669. Nesse contexto, os Baré constituíram a principal mão de obra disponível, estabelecendo definitivamente nesse lugar (Silva, 2001).

10 A condição de humanidade, porém, não é compartilhada simetricamente por todos como veremos adiante.

11 Vale citar um texto apresentado pelo escritor local Márcio Souza, no qual descreve Manaus como a “cidade mais odiada do Brasil”, conforme demonstra o trecho que se segue. “Houve um tempo que Manaus tinha calçadas, largos passeios em mármore de Liós, aqui e ali os canteiros de ficus benjamin distribuindo sombra aos transeuntes. Não há mais calçadas. Caminha-se quase sempre em uma terra de ninguém, entre o esgoto a céu aberto e a pista de trânsito. Uma cidade onde o tecido urbano foi destruído e não há uma rua, uma artéria intacta. Atravessa-se a cidade e tem-se a impressão de que todas as edificações estão inacabadas. Tijolos à mostra, o paraíso da arquitetura espontânea. Uma cidade que foi demolida pela ganância imobiliária e ficou sem dinheiro para a reconstrução. O terremoto do populismo cleptocrata varrendo do mapa a orgulhosa capital dos Barões do Látex. Mudando o original traçado urbano geométrico pelos labirintos medievais das ocupações e pondo no lugar dos palacetes, o tabique, o cimento vermelho e a grade de ferro. As fachadas de ladrilho de banheiro. O caldo dos trópicos. A alegria da agonia (...) Manaus, odiada talvez por não cumprir com o que promete. Que engana as gentes de barrancas, os inocentes do rio. Engana os que chegam de muito mais longe, carregados de misérias e de esperanças. Mas é conivente com os oportunistas, com os canalhas. Essa gente enganada não perdoa a cidade, e castiga Manaus, cada uma dela fazendo crescer o tumor canceroso em que foi transformada a velha e orgulhosa capital dos Baré” (Crônicas de Domingo, Jornal “O Liberal”, 2007).

12 O que não significa menosprezar os princípios de reciprocidade.

13 Tassinari faz uma distinção entre os rituais e os momentos festivos, embora reconheça que não há uma distinção clara entre as categorias festas, rituais, cultos, cerimônias na literatura antropológica. “No entanto, na dicotomia clássica estabelecida por Durkheim (1960 [1912]), entre a vida sagrada e a profana, rituais e festas associam-se à primeira, pois evocam sempre um estado de espírito que se assemelha ao sentido religioso. Assim, como o termo “ritual” comumente remete a aspectos mais graves, sérios, geralmente momentos liminares, como nos rituais de passagem, havendo inclusive dor e sofrimento em rituais fúnebres ou iniciações (Van Gennep 1978). Os rituais são também definidos pela repetição cerimoniosa de gestos formalizados. A festa é sempre uma ocasião de descontração, divertimento,

envolvendo danças, músicas, bebida, alegria” (2003, p. 40-41).

14 Galera é um termo bastante usado em Manaus para designar gangues compostas por grupos de jovens que atuam em grupo para fazer coisas tidas como violentas e amorais, como bater em outras pessoas, ameaçá-las e roubá-las, entre outros aspectos.

A Antropologia Urbana no Brasil

Rogéria Campos de Almeida Dutra*
Nádia Oliveira Vizotto Ribeiro**

Resumo

O artigo pretende analisar o surgimento da Antropologia Urbana como campo de reflexão e investigação da realidade brasileira a partir do desenvolvimento da Antropologia no Brasil ao longo do último século. Procura também destacar o contexto de seu surgimento, bem como as particularidades de nossa sociedade que propiciaram o crescimento deste campo da disciplina antropológica e de seus desdobramentos posteriores.

Palavras-chave: Antropologia Urbana, cidade, Antropologia no Brasil.

Urban Anthropology in Brazil

Abstract

This article aims at analysing the emergence of Urban Anthropology as a field of theoretical thought and investigation of Brazilian social reality by presenting the historical development of Anthropology in Brazil through the last century. It also seeks to highlight the social context of its emergence as well as the specific features of Brazilian society that favored the fast growth of this area in Anthropology and its later developments.

Key-words: Urban Anthropology, city, Anthropology in Brazil.

Podemos considerar que uma das características que marcaram os primeiros estudos antropológicos, ao final do século XIX foi a grande distância entre pesquisadores e grupos investigados. Neste momento de consolidação de seu campo científico, a antropologia nascia como uma ciência que se legitimaria pela especificidade de seu objeto: o estudo de povos exóticos, de sociedades longínquas, presentes nas colônias europeias. As formas de vida destes grupos tribais, considerados como primitivos, representavam para os europeus a evidência dos estágios de evolução humana, configurando-se neste sentido um quadro de dupla distância, a espacial, por longos percursos para se alcançar o mundo selvagem, e a temporal, na medida em que o contato com estes povos significava uma viagem ao tempo, ao encontro dos primórdios da humanidade. Apesar do evolucionismo não ter sobrevivido, enquanto matriz interpretativa, ao período da I Grande Guerra, a constituição do campo da reflexão antropológica continuou prioritariamente fundamentada na investigação destas sociedades tribais, movidas por novas

matrizes interpretativas que se empenhavam em lidar com a questão da diferença e da diversidade cultural. Contudo, ao longo do século XX, as perspectivas antropológicas foram se multiplicando tal qual a complexificação das relações entre colônia e metrópole, primitivos e civilizados, que assumiram novos contornos, a partir de revisões da polaridade estanque de valores entre tradição e modernidade que a acompanhava. Novas áreas de investigação foram abertas, procurando ampliar horizontes metodológicos até então marcados pela distancia – social, cultural, espacial - entre “antropólogo” e “nativo”.

Neste processo de alargamento de seu campo de investigação e multiplicação de objetos de estudo, as populações urbanas passam a ocupar o universo das investigações relativas à diversidade cultural. A cidade tornou-se o lócus das pesquisas antropológicas dedicadas aos grupos urbanos, que concentra e multiplica toda a complexidade existente nas sociedades modernas. O conjunto de investigações sobre as relações sociais e simbólicas estabelecidas

* Doutora em Antropologia Social (Museu Nacional/UFRJ). Professora do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). E-mail: rcadutra@uol.com.br

** Bacharel e Licenciada em Ciências Sociais (UFJF). Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Juiz de Fora. E-mail: n.vizotto@gmail.com

nas sociedades contemporâneas e industriais ficou conhecido, num primeiro momento como Antropologia Urbana. Um termo que se consolidou como contraponto aos estudos clássicos no campo antropológico, particularmente àqueles moldados pela perspectiva de uma “antropologia realista” (MARCUS, 1991), ou seja, que operavam com a perspectiva da existência de sociedades isoladas, imaculadas e atemporais.

O presente artigo tem como objetivo analisar o desenvolvimento dos estudos antropológicos nas cidades no Brasil, identificando principalmente o contexto de seu surgimento e procurando estabelecer relações entre a expansão deste campo de investigações e as transformações ocorridas na sociedade brasileira.

MARCOS DO DESENVOLVIMENTO DA ANTROPOLOGIA NO BRASIL

Até os anos 30 ainda não havia formação acadêmica de Antropologia no Brasil, e inclusive na Europa esta se definia como um ramo novo das ciências. No entanto, podemos destacar os cronistas e viajantes que circulavam pelo Brasil colonial e imperial como fontes importantes para a reflexão da alteridade neste período. Suas descrições, apesar de fugir aos padrões ensaísticos ou acadêmicos, deixaram registros valiosos de grupos nativos e seus costumes nestas terras, ainda em grande parte, selvagens. Muitos destes registros, tais como as crônicas de Hans Staden e Jean de Lery, se configuraram como fonte de consultas e análises posteriores para a compreensão do contexto social e cultural da sociedade brasileira que ora se formava. Vale destacar neste sentido a tese de doutoramento de Florestan Fernandes “A função social da guerra na sociedade tupinambá”, que faz uma análise sistemática da literatura deixada pelos cronistas a respeito da antiga sociedade indígena Tupinambá, reconstruindo sua organização social e o papel da guerra nesta sociedade. A narrativa de cunho cosmográfico - nos termos de Laplantine (2003) - verificada nestes textos, em que modos de vida das populações nativas se inserem no quadro amplo de descrição da geografia, da flora e fauna brasileiras traduzem

uma primeira aproximação da reflexão europeia em relação ao confronto com a alteridade, advinda da descoberta do Novo Mundo. Contudo, é somente após a segunda metade do século XIX que a reflexão antropológica se amadurece como fruto do desenvolvimento das ciências humanas.

Alguns estudiosos brasileiros de formação diversa, como médicos, juristas, engenheiros e militares, contribuíram para os primeiros passos das pesquisas antropológicas no Brasil entre o final do século XIX e princípio do século XX. Autodidatas em sua maioria – Sílvio Romero, Euclides da Cunha, Roquette Pinto e Nina Rodrigues -, seus registros a respeito de índios, negros e sertanejos traduziam na maior parte dos casos uma preocupação com o destino, não somente destas populações, quanto do próprio país, que deveria se consolidar como nação. Neste sentido visualizavam estes grupos no processo de formação do “povo brasileiro”, reproduzindo frequentemente teorias “racialistas” europeias, onde a mestiçagem configurava-se como empecilho ao nosso desenvolvimento¹. Desta forma, as interpretações a respeito dos problemas sociais brasileiros fundamentavam-se, de forma frequente neste período, em teorias deterministas, onde as condições espaciais e climáticas ou raciais seriam indicadas como responsáveis pela situação de pobreza e baixo desenvolvimento e integração em nossa sociedade.

A superação deste olhar para a sociedade brasileira tem como marco significativo a obra de Gilberto Freyre, que a partir do contato com Franz Boas na Universidade de Columbia, publica “Casa Grande & Senzala” em 1933. Em revisão à ideia de um país fadado ao fracasso em virtude da miscigenação, Freyre traz como grande contribuição nesta obra a análise cultural do processo histórico de constituição da sociedade brasileira. Posteriormente publica “Sobrados e Mucambos”, em 1936, dentre o leque variado de sua produção intelectual, dando continuidade ao propósito de compreensão das particularidades culturais da sociedade brasileira como configuração de um processo histórico.

É a partir da década de 30 que se verifica as primeiras iniciativas de profissionalização dos antropólogos no Brasil, assim como a institucionalização da Antropologia como um

ramo importante das Ciências Sociais. Em 1933 é criada na cidade de São Paulo a Escola de Sociologia e Política, com grandes nomes compondo sua grade docente, nos anos iniciais de sua fundação, como Hebert Baldus, Donald Pierson e Emílio Whillems. No ano seguinte é fundada na USP (Universidade de São Paulo) a Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras do Brasil, tendo Roger Bastide e Lévi-Strauss como principais professores. Mellati (1983, p. 11) afirma que foi em São Paulo o principal foco de difusão da Etnologia nesse período, devido ao número de professores e alunos existentes nas instituições de ensino da cidade. Fora da Academia também foram criados grupos de pesquisadores, como por exemplo, a Sociedade de Etnografia e Folclore em 1937 e a Sociedade Brasileira de Antropologia e Etnologia em 1941.

É também a partir da década de 30 que a influência da sociedade norte-americana no Brasil se faz presente em diversos aspectos, em virtude da consolidação da hegemonia política e econômica desta na América Latina. A Antropologia se vê beneficiada neste momento pela vinda de antropólogos norte-americanos para o país, como Ruth Landes, Charles Wagley e Donald Pierson. A influência teórica e metodológica norte-americana vai marcar a produção antropológica até meados da década de 60. Os estudos de mudança social e cultural ou aculturação tornam-se a marca desta época: “[...] tiveram por objeto tanto a população negra, como os grupos indígenas, bem como imigrantes europeus e asiáticos e seus descendentes e ainda a população de áreas de povoamento antigo e economicamente estagnadas” (MELLATI, 1983:13).

No que tange aos estudos de aculturação entre índios e brancos, a década de 40 é marcada pelos trabalhos de Charles Wagley, Eduardo Galvão e Egon Schaden. As pesquisas da época se caracterizavam pela matriz funcionalista e pelo interesse em compreender a cultura indígena como um todo, resultando em monografias sobre totalidades socioculturais, destacando-se temas como a organização social, a religião e cosmologia (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1988, p. 116). Vale destacar, segundo Mellati (1983, p. 16) que apesar desta orientação teórica, o trabalho de campo extensivo, ou seja, através

da longa estadia do pesquisador entre os grupos indígenas vai ocorrer de forma tardia entre os pesquisadores brasileiros, prevalecendo neste período as expedições que procuravam cobrir grandes extensões, bem como visitas a diferentes grupos étnicos.

Os estudos voltados para a população negra – tendo como representantes deste período, autores como Roger Bastide, Edson Carneiro, Nunes Pereira, Ruth Landes e Artur Ramos - procuravam estudar os vestígios das culturas africanas que continuavam a sobreviver no Brasil, apesar da perda de contato com a origem e do conflito com as crenças e valores da classe dominante. Observa-se neste momento que as investigações passam a ter como cenário as cidades brasileiras. Os estudos sobre contatos interétnicos, particularmente tratando dos imigrantes ganham em qualidade, se convertendo em pesquisas de caráter propriamente científico. Podemos destacar as investigações de Emílio Whillems sobre os alemães, de Ruth Cardoso sobre os japoneses e Thales de Azevedo e Eunice Durham, sobre italianos, muitos dos quais se propondo a discutir a questão da aculturação através dos estudos de comunidade.

“Porém, a partir de 1952, chegam sucessivamente três missões científicas da Universidade de Tóquio para estudar os japoneses e seus descendentes no Brasil em colaboração com pesquisadores brasileiros. O primeiro a chegar, em 1952, foi Seiichi Izumi, que volta outra vez ao Brasil em 1955 à frente de uma equipe; em 1957 chega uma equipe dirigida por Fumio Tada. Ao mesmo tempo em que esses pesquisadores japoneses atuavam, desenvolviam-se os trabalhos de Hiroshi Saito, em colaboração com eles, e, ainda, os de Egon Schaden e de Ruth Correia Leite Cardoso.” (MELLATI, 1983, p. 14-15).

Os estudos de comunidade ocuparam papel preponderante na produção científica das Ciências Sociais nas décadas de 40 e 50, se prolongando até a década de 70 do século passado. Podemos destacar como uma das conquistas desse recurso investigativo a inserção do pesquisador na comunidade investigada, que propiciava uma abordagem ampla e geral do

seu objeto de pesquisa, tornando esse método uma referência para as primeiras pesquisas em contextos urbanos. No entanto, apesar de vários pesquisadores importantes no Brasil terem se utilizado desse tipo de pesquisa, como Emílio Willems, Oracy Nogueira, Donald Pierson e Antônio Cândido, os estudos de comunidade sofreram grandes críticas por parte de pesquisadores, particularmente advindas do campo de reflexão marxista, sob influência de Florestan Fernandes, seja pela ausência de reflexão a respeito da inserção destas comunidades em contextos mais amplos, seja pela ausência do recurso à documentação histórica como fonte de investigação.

Vale ressaltar a contribuição de Antônio Cândido para a Antropologia no Brasil, com um dos clássicos representantes dos estudos de comunidade, “Os Parceiros do Rio Bonito” publicado em 1964, onde traz reflexões teóricas importantes sobre o processo de urbanização, estabelecendo parâmetros para a análise da mudança social que ora acometia as pequenas comunidades do interior do Brasil. Em suas próprias palavras: “A situação estudada não é de substituição mecânica dos padrões, mas de redefinição dos incentivos tradicionais, por meio de ajustamento dos velhos padrões ao novo contexto social.” (CÂNDIDO apud PEIRANO, 1992, p. 34). Dentro de uma perspectiva plural, que integra as abordagens sociológica, antropológica e literária, publica “Literatura e Sociedade” em 1965, procurando estabelecer relações entre contexto sócio-cultural e as formas de arte literária. Na opinião de Mariza Peirano (1992), fazendo uma antropologia da literatura:

“Antônio Cândido mostra a tensão entre o universalismo da mente humana e as diferenças culturais. Só assim é possível combater os dois extremos, “modalidades da falácia antropocêntrica -, seja por verem no primitivo um bicho quase de outra espécie, seja por quererem reduzi-lo mecanicamente à nossa imagem, dispensando o esforço de penetrar nas suas singularidades.” (PEIRANO, 1992: 40).²

Durante os anos 50 a cidade do Rio de Janeiro passa a ter um papel preponderante no desenvolvimento da Antropologia: sediou a

Primeira Reunião Brasileira de Antropologia, fundou-se o Museu do Índio. Sob a direção de Darcy Ribeiro, esta instituição organizou o “Curso de Aperfeiçoamento em Antropologia Cultural” em 1955. Neste mesmo ano, é criada a ABA (Associação Brasileira de Antropologia), durante a Segunda Reunião Brasileira de Antropologia representando “um esforço de colaboração, entre os participantes, para o progresso dos estudos antropológicos e para a criação de uma consciência profissional entre os antropologistas brasileiros.” (Anais, 1957 apud CORREA, 1988, p. 6). A criação da ABA tinha como objetivo propiciar reuniões periódicas dedicadas à troca de experiências, informações e o próprio convívio entre os associados. A cidade do Rio de Janeiro foi escolhida para sediar a ABA, e sua primeira diretoria foi composta por residentes desta cidade.

A década de 50 continua sendo marcada pelos assuntos indígenas, tendo agora Darcy Ribeiro e Roberto Cardoso de Oliveira como os principais pesquisadores. Através deles, a Etnologia começa a adquirir novas características, como o intensivo trabalho de campo e a participação ativa dos antropólogos como defensores da cultura indígena, transferindo o foco de pesquisa para a questão da integração destes grupos à sociedade nacional. Pesquisadores da história das Ciências Sociais no Brasil (cf. Mellati, 1983, Micelli, 1987 e Peirano, 2000) atribuem o período entre os anos 30 e o início dos anos 60 como fundamental para a consolidação da Antropologia. Este período ficou marcado também pela especialização crescente em torno dos assuntos indígenas, fazendo da Etnologia o marco fundamental de pesquisa da Antropologia neste período.

A partir dos anos 60, todas essas iniciativas institucionais da Antropologia do período anterior amadurecem, traduzindo-se em grande produção científica, nas mais variadas linhas de pesquisa. A criação das entidades federais de fomento à pesquisa, Capes e CNPq em 1951, assim como a expansão da pós-graduação favoreceu o crescimento do número de etnólogos e professores da área. Vale destacar a criação do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional em 1968 e de sua posição de destaque no fomento e difusão da

pesquisa antropológica neste período. De fato, a capital carioca já havia começado a se destacar como novo centro de atividade etnológica na década de 50 e a criação deste programa representou os resultados destes esforços. Em 1971 é criado o Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UNICAMP, e em 1972 o Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UNB.

Sobre as orientações teóricas, estas também se modificaram em relação ao período anterior e passaram a priorizar a perspectiva estruturalista em detrimento do funcionalismo. Além disso, certos temas de pesquisa perderam interesse, como os estudos de comunidade, sendo substituídos por pesquisas de caráter mais regional, dedicados às temáticas envolvendo o campesinato, os assalariados rurais, as frentes de expansão e os trabalhadores urbanos (MELLATI, 1983, p. 22). Os estudos etnológicos assistem uma grande renovação teórica neste período. Conforme já anunciado anteriormente, o foco das preocupações com o contato entre “índios e brancos” passa a residir menos na questão da perda de traços originais do que na questão do conflito de interesses e valores existentes entre os grupos indígenas e a sociedade nacional, ou seja, a perspectiva da aculturação cede lugar para a questão da fricção interétnica. Roberto Cardoso de Oliveira publica em 1960 “O processo de assimilação dos Terena”, em 1964, “O Índio no Mundo dos Brancos: a situação dos Tukúna do Alto Solimões” e ao longo da próxima década uma série de trabalhos a respeito da situação dos índios no contexto da sociedade nacional. Surge então o espaço de discussão sobre o papel do antropólogo na sociedade brasileira, na medida em que esta nova abordagem, sob forte influência da antropologia francesa marxista, inspira nos pesquisadores o sentimento de militância a favor dos índios. Estes pesquisadores procuraram atender às necessidades indígenas e buscar soluções para seus principais problemas, “como demarcação de terras, assistência médica, instrução, administração direta pelos índios de sua produção para mercado e outros.” (MELLATI, 1983, p. 24). É também neste período que ganha impulso os estudos sobre a estrutura social das sociedades indígenas³, em que os pesquisadores buscaram respaldo teórico no estruturalismo sob

influência de David Melbory-Lewis com o Projeto Harvard-Brasil Central que estabelecia parceria entre a Universidade de Harvard e o PPGAS do Museu Nacional. Os mitos e ritos indígenas se destacam como objeto de estudo, e incitam os pesquisadores a novos recortes investigativos sobre as sociedades indígenas no Brasil. A abordagem estruturalista traz novas inspirações, ultrapassando o âmbito das sociedades tribais, como é o caso de Roberto da Matta que toma os ritos como uma porta de entrada para o conhecimento da sociedade brasileira na obra “Carnavais, malandros e heróis” publicada pela primeira vez em 1979.

Podemos observar que esta multiplicação de temas de investigação, assim como a utilização de diferentes matrizes teóricas não estão desconectadas das transformações da sociedade brasileira, cujo processo de industrialização, integração institucional e urbanização abrem espaço para realidades contraditórias envolvendo diferentes atores sociais. Neste contexto, particularmente a partir da década de 60 temas relacionados à cidade, e à Antropologia Urbana começam a ganhar espaço no Brasil, tais como as migrações da área rural para a urbana e os desdobramentos recorrentes deste processo, como a marginalidade e a ocupação em favelas. A seguir estaremos apresentando de forma mais detalhada o processo de consolidação deste campo de investigação.

ANTROPOLOGIA URBANA

A modernidade e seus desdobramentos, tal qual a vivenciamos hoje, está marcada por diversas características importantes como o crescimento de grandes cidades derivado fundamentalmente da Revolução Industrial e do desenvolvimento do capitalismo. As transformações sofridas a partir destes eventos foram profundas e modificaram a vida social das cidades e dos indivíduos que a habitam. A partir disso, um novo cenário é criado – com sujeitos, identidades e características diferentes - tornando-se um grande desafio teórico para as Ciências Sociais como um todo. Ulf Hannerz (1999) chama a atenção para o fato de que o processo de globalização - que apesar de se intensificar nos últimos anos define-se como

parte intrínseca ao desenvolvimento de uma sociedade industrial e capitalista - significa não somente a interconectividade econômica entre as sociedades, mas também a mistura de relações sociais de longas distâncias. Estas transformações, contudo, se por um lado compreendem o partilhamento de linguagens planetárias, subentendendo dinâmicas homogenizadoras, por outro, favorece a multiplicação da diversidade, uma vez que se tornam passíveis de reinterpretções e reelaboraões nos diferentes cenários que se interconectam. Neste sentido, a fluidez e a contingência na análise da dinâmica cultural, tornam-se cada vez mais evidentes, onde as composições identitárias são passíveis de revisões constantes, seja através de recortes geracionais, profissionais ou mesmo pelo pertencimento a uma classe social.

Se estas transformações advêm do desenvolvimento das forças produtivas em uma sociedade de mercado hegemonicamente industrializada, é nas grandes cidades que podemos observar seus impactos de forma mais acentuada. A crescente complexificação das formas produtivas, de circulação e comunicação se traduz em formas de concentração do processo administrativo, econômico e político nas áreas urbanas. As metrópoles têm se apresentado como palco de uma realidade complexa e múltipla em todos os sentidos, tanto culturais quanto sociais, e estão em constante transformação. Esta multiplicidade pode se expressar nos traços pessoais, nas ocupações, na vida cultural e nas ideias dos habitantes da comunidade urbana, podendo resultar em segmentações tanto espaciais como simbólicas dos indivíduos.

Autores clássicos das Ciências Sociais, como Durkheim, Tönnies, Simmel e Weber já abordavam a questão da cidade, analisando as transformações ocorridas na esfera social sob as injunções da Revolução Industrial, procurando compreender os impactos que estas transformações traziam para as formas de vida tradicionais. A associação entre a cidade e a ruptura ou crise nas relações sociais torna-se objeto das preocupações destes cientistas sociais, estando presente até os dias de hoje na grande mídia. Verifica-se uma visão pessimista, que destaca frequentemente a questão da violência, da criminalidade, os problemas urbanos como

a “deterioração dos espaços e equipamentos públicos com a consequente privatização da vida coletiva, segregação, evitação de contatos, confinamento em ambientes e redes sociais restritos, situações de violência, etc.” (MAGNANI, 2002, p. 12).

Nos textos de Park ([1916] 1979) e Wirth ([1938]1979), escritos na primeira metade do século XX essas perspectivas negativas sobre a cidade já se apresentavam. Park chega inclusive a afirmar que o meio urbano intensifica os efeitos de crises, e por crise ele se refere a distúrbios de hábitos, ou seja, a ordem moral que repousava sobre os indivíduos dissolve-se gradativamente, e as instituições responsáveis por essa ordem moral (como a igreja, a escola, a família e a vizinhança) perdem seu valor, ocorrendo transformações nas formas de organização da solidariedade social. (PARK, 1973, p. 50). A característica mais perturbadora deste estilo de vida urbano para estes autores é a preeminência das relações secundárias em detrimento das relações primárias, afetando princípios até então reconhecidos como fundamentais para se viver em sociedade.

A escolha da cidade como objeto de pesquisa, no caso da Antropologia, foi algo relativamente recente. A Antropologia surge em seus primórdios como uma ciência que busca compreender sociedades simples no contexto colonial, grupos indígenas e rurais, minorias sociais etc. No entanto, as transformações históricas e sociais descritas anteriormente acabam por atingir também essas sociedades, transformando as colônias em estados-nação, colocando os índios e as populações rurais em contato com o “progresso urbano”, e as minorias sociais expostas à cultura dominante, por exemplo. Esta realidade, então, estimula o campo antropológico a se renovar e a buscar novos objetos de pesquisa, as sociedades ditas complexas, visto que elas eram no momento foco de transformações importantes e que seria fundamental compreender essa realidade.

Os primeiros estudos no Brasil que começam a incitar a questão do urbano como importante objeto de pesquisa se dá na década de 40 e continua na década seguinte, são os denominados “estudos de comunidade” já mencionados anteriormente. Influenciados

sumariamente pela Escola de Chicago⁴, estas pesquisas, apesar de não focarem especificamente nas sociedades urbano-industriais, utilizam a cidade como pano de fundo e cenário dos fenômenos estudados. Através da realização de pesquisas em pequenas cidades e comunidades espalhadas ao longo do território nacional, estes estudos se caracterizavam pela abordagem qualitativa, utilizando-se da observação direta, técnica tradicionalmente utilizada pelos antropólogos na investigação de sociedades tribais. Com esses estudos de comunidade,

“Pretendia-se chegar a uma visão geral da sociedade brasileira através da soma de muitos exemplos distribuídos pelas diversas regiões do Brasil. Além desse objetivo geral, tais estudos estavam quase sempre voltados para objetivos específicos, como mudança cultural, persistência da vida tradicional, problemas de imigrantes, educação e vários outros.” (MELLATI, 1983, p. 18).

Estes estudos de comunidade tornaram-se importantes para dar visibilidade a um contexto e um foco de pesquisa que ainda não era levado em conta pela Antropologia e até mesmo pelas Ciências Sociais no Brasil. A eles podemos creditar o início do interesse, de fato, pelos processos econômicos, sociais e culturais da urbanização e da industrialização e seus efeitos no contexto da cidade e de seus habitantes no fim dos anos 50 e por toda a década de 60.

A relevância deste tema nesta época pode ser apreendida pela diversidade de autores nas Ciências Sociais que publicam livros e pesquisas sobre o processo de urbanização, como Otávio Ianni com a obra “Industrialização e Desenvolvimento Social no Brasil” em 1963, e os textos de Florestan Fernandes sobre a cidade de São Paulo que foram publicados no livro “Mudanças sociais no Brasil: aspectos do desenvolvimento da sociedade brasileira” em 1960, dentre outros. Os principais temas de pesquisa dos anos 60 tratavam, em sua maioria, das consequências e problemas nas grandes cidades derivados do processo de urbanização, como as migrações da área rural para a urbana, a grande aglomeração de favelas, marginalidade etc. No entanto, a institucionalização de um

campo de investigação sistematizado da realidade urbana dentro da Antropologia no Brasil vai ocorrer de forma expressiva na década seguinte.

“Com todos estes aspectos, o interesse nas Ciências Sociais pelo urbano na década de 60, na minha opinião, estava-se “gestando ou fermentando” um campo de estudos antropológicos das populações urbanas que tomaria corpo na década de 70 e que seria liderada por uma nova geração, [...]” (MENDOZA, 2000, p. 175).

A década de 70 foi o momento crucial para o desenvolvimento e o reconhecimento da Antropologia Urbana como uma importante linha de pesquisa sobre os grupos urbanos. Em 1972, Gilberto Velho publica “A Utopia Urbana: um estudo de antropologia social” iniciando-se uma longa trajetória acadêmica com investigações voltadas para a pesquisa antropológica nas cidades. O desenvolvimento da Antropologia Urbana neste contexto ocorre em virtude de uma conjuntura política, social e acadêmica pela qual o Brasil e a Antropologia estavam passando: uma época marcada por processos conflituosos como repressão, ditadura militar, crescimento urbano, pobreza, marginalidade e o chamado “milagre econômico”. Todo este contexto aflora nas Ciências Sociais o interesse pela investigação a respeito dos problemas sociais urbanos, tendo em vista o seu entendimento e a necessidade de transformação, sendo a universidade o espaço ideal para isso. Além disso, esses cientistas passaram a se engajar politicamente, havendo uma grande preocupação em repensar, conhecer e analisar o Brasil, buscando transformá-lo numa sociedade melhor.

O objetivo principal desta geração de antropólogos emergentes era conhecer o sujeito urbano habitante das cidades, mas através de uma perspectiva diferente da que comumente se fazia nas Ciências Sociais, fundamentalmente a Sociologia e as Ciências Políticas, que partiam tradicionalmente da categoria de classe social e do entendimento do sujeito urbano como um ator político. A perspectiva antropológica buscava perceber este sujeito urbano não somente como um ator político que defendia uma ideologia, mas também um indivíduo que possuía um

local de moradia, um trabalho, uma cultura e uma bagagem cultural específica: “tratava-se de conhecer como esses grupos urbanos organizam, classificam, representam, atuam e constroem o seu espaço e modo de vida dentro de um sistema urbano.” (MENDOZA, 2000, p. 191). Para conhecer essa realidade cotidiana dos indivíduos era necessário dar voz a esses sujeitos – que na maior parte das vezes eram caracterizados pela opressão e pela invisibilidade - a partir de técnicas de investigação qualitativa como a observação participante.

“E aí então, as pessoas têm que ir para a periferia e observar como é o modo de vida e tentar então agora incorporar o olhar do outro que é a grande contribuição que a Antropologia tem frente a outros recortes em Ciências Sociais, é valorizar o discurso do outro e fazer um contraponto entre um discurso daquele que nunca foi ouvido porque parecia que era lá no fundo escondido, com outros discursos dominantes.” (MAGNANI apud MENDOZA, 2000, p. 194 e 195).

Neste sentido os estudos antropológicos deste contexto passam a focar e observar os acontecimentos corriqueiros e cotidianos, buscando entender como os indivíduos vivenciam e reelaboram esses acontecimentos, contribuindo para outros olhares e interpretações a respeito da dinâmica das sociedades complexas e urbanizadas. Apesar de se configurar uma situação de proximidade perigosa entre pesquisador e pesquisados, uma vez que o pesquisador se coloca em um contexto na qual está familiarizado, o próprio contexto plural das cidades favorecia o exercício da objetividade e do estranhamento. Além disto, este empreendimento torna-se oportunidade para a revisão de pressupostos e valores naturalizados, colocando este pesquisador na posição de nativo.

“A antropologia tem a grande vantagem de ter uma saudável tradição de ceticismo e crítica que pode nos ajudar a ver e superar as ideias velhas e preconceituosas. Não creio que o estudo da própria sociedade seja uma heresia dentro da trajetória de reflexão antropológica, mas significa sem dúvida, uma ampliação e complexificação de nosso campo de estudo.

Logo é uma tarefa a ser assumida com todos os riscos e desgaste que envolve (VELHO, 1980, p. 20).

“Este ajuste de foco – graças ao qual não se necessita ir muito longe para encontrar o “outro” – terminou revelando uma realidade que aparentemente nada fica a dever ao exotismo que tanto espantava os europeus em contato com os povos “primitivos”: basta uma caminhada pelos grandes centros urbanos e logo entra-se em contato com uma imensa diversidade de personagens, comportamentos, hábitos, crenças, valores.” (MAGNANI, 1996, p. 3).

Através de recursos como a etnografia e a observação participante foi possível a investigação dos aspectos cotidianos e micro-sociais do complexo urbano procurando enfatizar não somente os próprios atores sociais e suas práticas, como também o contexto de sua produção, no caso a paisagem urbana, como parte constitutiva da vida social destes indivíduos.

“Portanto, aqueles dois planos a que se fez alusão anteriormente – o da cidade em seu conjunto e o de cada prática cultural assignada a este ou àquele grupo de atores em particular – devem ser considerados como dois polos de uma relação que circunscrevem, determinam e possibilitam a dinâmica que se está estudando.” (MAGNANI, 2002, p. 20).

Desta forma, o olhar para a cidade sob o enfoque macroestrutural, isto é, das instituições e da estrutura, onde os indivíduos que a habitam são interpretados como agentes passivos deste cenário, desprovidos de atividades, sociabilidades e ações individuais passa a ser complementado por um novo viés que priorizou dar voz a esses moradores e mostrar uma parte da cidade aparentemente invisível. Vale destacar, contudo, que esta abordagem se afasta de uma perspectiva essencializadora da cidade, ou seja, evita considerá-la como ambiente determinista de processos sociais. Neste sentido fala-se de uma Antropologia *na* cidade e não *da* cidade no Brasil, ou seja, “[...] pesquisas em pequena escala, mostrando em termos gerais a dinâmica da vida

urbana e da vida cotidiana” (MENDOZA, 2000, p.222). Nas palavras de Eunice Durham (1986:19 apud MENDOZA, 2000, p. 189),

“E, desde o começo, trata-se menos de uma antropologia da cidade do que uma antropologia na cidade. Isto é, não se desenvolveu no Brasil uma Antropologia Urbana propriamente, nos moldes em que foi iniciada pela Escola de Chicago, uma tentativa de compreender o fenômeno urbano em si mesmo. Ao contrário, trata-se de pesquisas que operam com temas, conceitos e métodos da antropologia. A cidade é portanto, antes o lugar da investigação do que seu objeto [...]”.

Além do contexto histórico, outro fator contribuiu para a construção do campo antropológico urbano no Brasil na década de 70: a expansão do ensino universitário e da pós-graduação, promovidos pelo próprio regime militar. Os principais Programas de Pós-Graduação em Antropologia na época eram o do Museu Nacional, da USP e da UNICAMP. Cada um desses programas se especializou em determinados temas de pesquisa, mas todos, de alguma forma, desenvolviam temas de investigação relacionados ao contexto urbano e à cidade. No Museu Nacional podemos destacar como temas frequentes de investigação as camadas médias, escolas de samba, religião, movimentos sociais, futebol, produção cultural, desvio e comportamento, moradia em favelas, parentesco, redes sociais e carnaval. Na USP verifica-se a investigação de temas como família de operários, associações de bairros, bairros populares, educação, habitações na periferia, lazer, movimentos sociais, migrações para a cidade, participação popular e política, religião. Já na UNICAMP os objetos de pesquisa mais frequentes eram papéis sociais, prostituição, antropologia da mulher, saúde, migrações, culturas populares, organização social de bairros, trabalhadores rurais, papéis sociais e identidade (MENDOZA, 2000, p. 196).

Esta escolha de foco de questões diversas envolvendo o contexto urbano fez com que a Antropologia começasse a ganhar prestígio frente às outras disciplinas. De disciplina marginal, por tratar de temas pouco políticos, a Antropologia,

com novos objetos de estudo, passou a oferecer novas perguntas e questões a um campo intelectual maior, não só o antropológico. Este reconhecimento alcançado a partir da década de 70 contribuiu de forma intensiva para o alargamento do campo teórico da Antropologia,

Podemos verificar esse desenvolvimento na passagem das décadas de 70 e 80 através do número de pesquisas na área da Antropologia Urbana, quando se multiplicam as dissertações e teses relacionadas à temática urbana, assim como as publicações. É nesta época também que novos Programas de Pós-Graduação são criados, em universidades de diferentes regiões do Brasil, contribuindo para a difusão desta linha investigativa. Observa-se também que a multiplicação de estudos na área de Antropologia Urbana na década de 80 é verificada como tendência mundial. Sanjek (1990) aponta que apesar desta área de investigação ter se desenvolvido nos Estados Unidos na década de 60, é na década de 80 que seu escopo aumenta drasticamente.

A partir de então, os objetos de estudo da Antropologia Urbana tornaram-se heterogêneos a ponto de se dificultar a sua identificação sob este rótulo somente, dada a multiplicidade de recortes possíveis, além do recurso a diferentes correntes de pensamento. Este cenário já havia sido apontado por autores que se dedicaram ao tema (DURHAM, 1986; HANNERZ, 1999; VELHO, 2003) destacando a necessidade de ampliação de matrizes teóricas para dar conta da diversidade de objetos que se apresentam neste campo de investigação. Assim, a consolidação deste campo de pesquisa, ao estimular o debate sobre a necessidade de se romper com marcadores tradicionais de atuação da investigação antropológica, alargou os horizontes e perspectivas da Antropologia. Este processo revela uma mudança de paradigma na medida em que a disciplina descola sua legitimidade pela constituição de um objeto específico, previamente definido, para constituir-se pela abordagem/ perspectiva que produz ao analisar a realidade social, o que se torna mais produtivo se considerarmos o contexto da sociedade brasileira.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

De acordo com Peirano (2000, p. 222) para se analisar o desenvolvimento de uma disciplina torna-se imprescindível a consideração de seu contexto de produção. O contexto das décadas de 60 e 70 foi propício ao desenvolvimento da Antropologia Urbana, pois conjugou uma época política em que havia uma necessidade de compreensão e transformação da sociedade brasileira, juntamente com a expansão dos programas de pós-graduação em Antropologia por todo o Brasil. Desta forma, esta “nova” antropologia pôde contribuir para esse ideário nacional, ajudando-a a se firmar como um ramo importante de análise dentro das Ciências Sociais.

Compreender o desenvolvimento do campo de investigação que ficou conhecido, de forma abrangente, como Antropologia Urbana, em nossa sociedade requer atenção à diferença dos contextos de desenvolvimento da própria Antropologia, como destaca Stocking (1982), ao diferenciar o desenvolvimento da antropologia nos países centrais, caracterizado pela reflexão em suas colônias e a antropologia de países periféricos, voltada para a reflexão da própria sociedade. A antropologia dos países centrais, que Stocking denomina como antropologia de “construção de império” se caracterizava por um fascínio em relação ao “outro” encontrado durante a expansão europeia que, devido ao seu contraste acentuado com o europeu, levou a crenças em relação à sua inferioridade física e cultural. Presos a esse objeto de pesquisa, essa antropologia entra em crise quando os países coloniais começam a conquistar sua independência.

A antropologia de países periféricos, no entanto, viu nessa passagem de colônias para países independentes a oportunidade de construir novos objetos de estudo para a Antropologia, que estariam voltados para os seus próprios grupos internos, com o objetivo de se problematizar a constituição de uma identidade cultural nacional, ou seja, ser antropólogo em um país tradicionalmente identificado como o objeto da antropologia. Essa antropologia traz como peculiaridade se dedicar à investigação de sociedades em processo de construção,

envolvidas na convivência com diferentes matizes de alteridades, e uma preocupação com os problemas práticos pelos quais essas nações vinham passando.

No Brasil, o desenvolvimento de uma Antropologia Urbana, na década de 70, reflete o envolvimento da academia com as alteridades múltiplas que compunham nossa sociedade em processo acelerado de urbanização, onde os antropólogos atenuaram a noção de exótico, fundamentado na ideia de uma “diferença distante” e priorizaram os contextos de “diferença próxima”, por perceberem que o contexto urbano também seria importante para a análise antropológica (PEIRANO, 2000). Vale ressaltar que essa passagem para a “nova” antropologia não resultou em ruptura com a tradição antropológica em se estudar sociedades tribais, mas sim em um englobamento das duas vertentes.

Contudo, Stocking não deixa de citar o fato de que a antropologia central – Grã Bretanha, França, Alemanha, Estados Unidos e União Soviética - continuou a ser uma influência para os pesquisadores desses países periféricos – Suécia, Polônia, Canadá, Quebec, Brasil, Índia e Sudão -, principalmente a antropologia americana, reproduzindo as abordagens teóricas e metodológicas da metrópole. Cabe a estes pesquisadores a criatividade de novas chaves interpretativas, assim como constitui-se o desafio da antropologia “fora do centro”, ou seja, constituída nos países periféricos, a conquista de apoio social e governamental para se legitimar não somente no quadro das ciências sociais como também no cenário internacional.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CORRÊA, M. Traficantes do excêntrico: os antropólogos no Brasil dos anos 30 aos anos 60. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, vol. 3, n. 6, p. 79-98, 1988.
- DURHAM, E. A pesquisa antropológica com populações urbanas: problemas e perspectivas. In: CARDOSO, R. (org.) *A aventura antropológica: teoria e pesquisa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

- HANNERZ, U. Entrevista: os limites de nosso auto-retrato: antropologia urbana e globalização. *MANA*, vol. 5, n. 1, p. 149-155, 1999.
- LAPLANTINE, F. *Aprender Antropologia*. São Paulo: Brasiliense, 2003.
- MAGNANI, J. G. C. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, vol. 17, n. 49, p. 11-29, 2002.
- _____. Quando o campo é a cidade. In: MAGNANI, J.G.C. & TORRES, L.L. (orgs.). *Na Metrópole - Textos de Antropologia Urbana*. São Paulo: EDUSP, 1996.
- MARCUS, G. Identidades passadas, presentes e emergentes: requisitos para etnografias sobre a modernidade no final do século XX ao nível mundial. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 34, p. 197-221, 1991.
- MELLATI, J. C. A Antropologia no Brasil: um roteiro. *Série Antropologia*, Brasília, nº 38, p. 1-64, 1983.
- MENDOZA, E. S. G. *Sociologia da Antropologia Urbana no Brasil: a década de 70*. 342 pp. Tese de Doutorado. Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2000.
- MICELI, S. Condicionantes do Desenvolvimento das Ciências Sociais no Brasil (1930-1964). *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 2, n. 5, p. 5-26, 1987.
- OLIVEIRA, R. C. de. *Sobre o pensamento antropológico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1988.
- PARK, R. [1916] “A cidade: sugestões para a investigação do comportamento humano no meio urbano” in VELHO, Otávio (org.). *O fenômeno urbano*. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1979.p.26-67
- PEIRANO, M. G. S. A Antropologia como Ciência Social no Brasil. *Etnográfica*, vol. 4, n.2, 2000. p. 219-232.
- _____. O pluralismo de Antônio Cândido. In: PEIRANO, M.G.S. *Uma antropologia no Plural: três experiências contemporâneas*. Brasília: Ed. UnB, 1992.
- SANJEK, R. Urban Anthropology in the 1980s: a world view. *Annual Review of Anthropology*, vol. 19, 1990. p. 151-186
- STOCKING JR., George. Afterword: a view from the Center. *Ethnos*, Estados Unidos da América, v. 47, n. 1 e 2, 1982. p. 172 – 186
- VELHO, O. (org.). *O fenômeno urbano*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1973.
- _____. A pictografia da tristeza: uma antropologia da nation-building nos trópicos. *Ilha*, Florianópolis, v. 5, n. 1,, 2003. p. 5-22.
- VILHENA, L. R.. Projeto e missão: o movimento folclórico brasileiro 1947-1964. Rio de Janeiro: Funarte/FGV, 1997.
- WIRTH, L.[1938]. “O urbanismo como modo de vida” in VELHO, Otávio (org.). *O fenômeno urbano*. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1979. p.90-113.

Notas

1 Neste debate, vale ressaltar a exceção de Roquette Pinto, que não via a miscigenação como uma ameaça, pois as razões pelo “atraso” da população brasileira deveria ser sanada através da educação.

2 Este pluralismo, contudo, rendeu-lhe muitas críticas. Roger Bastide, por exemplo, recusou lhe conferir nota máxima em sua tese de dissertação – que foi publicado com o nome de “Os Parceiros do Rio Bonito” – por considerá-lo um trabalho claramente antropológico. Tais resistências dificultaram a trajetória deste autor dentro das Ciências Sociais da Universidade de São Paulo, vindo a se dedicar aos estudos literários. Vale destacar que na história da Antropologia no Brasil outras vezes se fizeram dissidentes, com dificuldades de encontrar espaço institucional, como é o caso dos estudos de folclore (cf. Vilhena, 1997).

3 Nestes estudos “há um esforço no sentido de captar os modelos nativos, a fim de também submetê-los à interpretação geral do pesquisador” (MELLATI, 1983, p. 26), envolvendo pesquisadores como Roque Laraia, Júlio Cesar Mellati e Roberto DaMatta.

4 A Escola de Chicago representa um grupo de pesquisadores e professores do Departamento de Sociologia e Antropologia da Universidade de

Chicago entre o final do século XIX e princípio do século XX, e se constitui como a principal influência para os posteriores estudos na área da Antropologia Urbana.

NORMAS PARA PUBLICAÇÃO

1. A Revista aceita trabalhos inéditos na área das Ciências Sociais, sob forma artigos científicos e de atualização teórico-metodológica, ensaios, resenhas, entrevistas, fotografias e traduções de trabalhos inéditos em português.

2. Os originais serão submetidos à apreciação do Conselho Editorial, quanto à pertinência da publicação, e à apreciação dos pareceristas *ad hoc*, quanto ao conteúdo. O processo de avaliação garantirá o anonimato de autores e pareceristas. O parecer poderá recomendar a publicação do trabalho, a publicação com alterações, a reapresentação para nova avaliação ou a recusa. Não serão admitidos acréscimos ou modificações depois que os trabalhos forem entregues para composição.

3. Os originais devem ser enviados com texto digitado em processador de texto compatível com a plataforma Windows, parágrafo justificado, fonte Times New Roman, corpo 12, espaço 1,5 linhas, folha A4, margens 2,5 cm.

4. Artigos inéditos e traduções, com até 12.000 palavras (de 15 a 30 páginas em Word), inclusive referências e notas. Ensaios, entrevistas e resenhas de até 8.000 palavras (de 5 a 20 páginas em Word), inclusive referências bibliográficas e notas.

5. A folha de rosto deve conter o título do trabalho (na língua do artigo original e em inglês) e os dados do autor (nome completo, formação, vínculo institucional, cargo e/ou função, telefone e endereço eletrônico).

6. Na primeira página do texto deve constar o título completo do artigo, os resumos e (até 150 palavras) e as palavras-chave; todas as informações devem estar na língua do artigo original e em inglês.

7. Os originais podem ser remetidos por correio eletrônico, para o endereço teoriaecultura@gmail.com.

8. Figuras, desenhos, gráficos, mapas e tabelas devem ser confeccionados eletronicamente, numerados e titulados corretamente, com a devida referência (se reproduzidos de outra fonte), e inseridos no próprio texto, de maneira a permitir sua reprodução direta.

9. O texto deverá seguir as normas da ABNT vigentes. As notas de natureza substantiva devem estar no formato “endnotes” no fim do texto, restringindo-se a comentários adicionais. As referências bibliográficas devem aparecer no próprio texto, com menção ao último sobrenome do autor, acompanhado do ano da publicação e do número da página, quando necessário (por exemplo: COELHO, 2000, p. 18). As referências bibliográficas devem ser listadas no final, em ordem alfabética, observando-se os seguintes critérios:

Livro: SOBRENOME, Nome (abreviado). Título em itálico: subtítulo. Número da edição, caso não seja a primeira. Local da publicação: nome da editora, ano.

Coletânea: SOBRENOME, Nome (abreviado). Título do ensaio. In: SOBRENOME, Nome (abreviado) do(s) organizador(es). Título da coletânea em itálico: subtítulo. Número da edição, caso não seja a primeira. Local da publicação: nome da editora, ano.

Artigo em periódico: SOBRENOME, Nome (abreviado). Título do artigo. Nome do periódico em itálico, local da publicação, volume e número do periódico, intervalo de páginas do artigo, período

da publicação.

Monografia, dissertação e tese: SOBRENOME, Nome (abreviado). Título em itálico: subtítulo. Número total de páginas. Grau acadêmico (exemplo: Dissertação de mestrado, Tese de doutorado). Instituição em que foi apresentada. Local, ano.

Documentos eletrônicos e internet: SOBRENOME, Nome (abreviado). Título em itálico: subtítulo, (Online). Editor da página, portal, sítio ou meio de distribuição eletrônica. (Ano). Disponibilidade. Acesso (data de acesso).

10. A submissão do trabalho e a aceitação em publicá-lo implicam cessão sem ônus dos direitos de publicação para TEORIA E CULTURA. Os autores detêm todos os direitos autorais para publicações posteriores do artigo, devendo indicar a referência à primeira publicação na Revista.

11. Essa revista terá publicação apenas em formato eletrônico.

ENDEREÇO:

Revista Teoria e Cultura
Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais
Instituto de Ciências Humanas
Universidade Federal de Juiz de Fora
Rua José Lourenço Kelmer, s/n - Campus Universitário
Bairro São Pedro
36036-900 - Juiz de Fora - MG - BRASIL
Endereço eletrônico: teoriaecultura@gmail.com
Telefone: +55-32-2102-3114